

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

**DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA II
(LITERATURA ESPAÑOLA)**



TESIS DOCTORAL

***El Libro del Governador o Suma de collaciones o de ayuntamientos:*
versión castellana del *Communiloquium* de Juan de Gales**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Ana María Huélamo San José

DIRECTORES

**Ángel Gómez Moreno
Teresa Jiménez Calvente**

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Española II (Literatura Española)



***EL LIBRO DEL GOVERNADOR O
SUMA DE COLLACIONES O DE AYUNTAMIENTOS:
VERSIÓN CASTELLANA DEL
COMMUNIOQUIUM DE JUAN DE GALES***

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Ana M^a Huélamo San José

Bajo la dirección de los doctores

Ángel Gómez Moreno
Teresa Jiménez Calvente

Madrid 2015

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	4
ABSTRACT.....	6
I. ESTUDIO PRELIMINAR.....	11
I.1. EL <i>COMMUNILLOQUIUM</i> EN EL CONTEXTO DE LA PREDICACION MEDIEVAL.....	11
I.1.1. El nuevo impulso de la predicación en el siglo XIII y el surgimiento de las órdenes mendicantes.....	11
I.1.2. La formación de los predicadores y el despegue de la universidad medieval.....	12
I.1.3. La Facultad de Teología.....	16
I.1.3.1. El currículum.....	16
I.1.3.2. La metodología en la facultad de teología: el papel de la predicación.....	17
I.2. JUAN DE GALES.....	20
I.2.1. Noticias biográficas.....	20
I.2.2. Trayectoria intelectual.....	21
I.2.3. Metodología: fuentes y técnica compositiva.....	23
I.2.4. La producción de Juan de Gales.....	26
I.2.5 Cronología.....	30
I.3. EL <i>COMMUNILLOQUIUM</i>	31
I.3.1. Consideraciones genéricas.....	31
I.3.2. Componentes del discurso.....	38
I.3.3. Estructura y estudio del contenido.....	52
I.3.4. Apuntes para una retórica de la predicación.....	107
I.3.4.1. La adecuación del discurso al receptor: ¿qué y a quién predicar?.....	108
I.3.4.2. ¿Quién y cómo debe ser el predicador?.....	110
I.3.4.3. La <i>opportunitas</i> : el cómo, cuándo y dónde de la predicación.....	111
I.3.4.4. Otras consideraciones retóricas: <i>dispositio</i> , <i>elocutio</i> y <i>pronuntiatio</i>	112
I.4. FORTUNA DE LA OBRA DE JUAN DE GALES.....	114
I.5. EL <i>COMMUNILLOQUIUM</i> EN LA CORONA DE ARAGÓN.....	119
I.6. EL <i>COMMUNILLOQUIUM</i> EN CASTILLA.....	144
I.6.1. Factores que coadyuvieron a la difusión y vías de penetración.....	144
I.6.2. La pervivencia del <i>Communiloquium</i> en las letras castellanas.....	147
I.6.2.1. El <i>De preconiis Hispanie</i> de Juan Gil de Zamora.....	149
I.6.2.2. La huella de Juan de Gales en Pero Díaz de Toledo, el Marqués de Santillana y Gómez Manrique.....	166
I.6.2.3. La influencia de Juan de Gales en la <i>Suma de la política</i> de Rodrigo Sánchez de Arévalo.....	179
I.6.2.4. Dos ejemplos transversales de la influencia de Juan de Gales en la literatura castellana.....	186
I.6.2.4.1. El <i>Policraticus</i> en la literatura medieval castellana.....	186
I.6.2.4.2. La <i>Epístola de Plutarco a Trajano</i> : modelos de transmisión.....	194
I.6.3. Sobre lectores y poseedores de las obras de Juan de Gales en España.....	202
I.7. EL MANUSCRITO 12181 DE LA BNE.....	212
I.7.1. Historia del manuscrito.....	212
I.7.2. La versión castellana del ms. 12181.....	213

I.7.2.1. La traducción	213
I.7.2.1.1. Indicios de que el catalán es la lengua subyacente	214
I.7.2.1.2. Errores de traducción	215
I.7.2.1.3. Errores de copia	216
I.7.2.1.4. Ejemplos significativos de errores en la Vª parte de la <i>Suma de collaciones</i>	216
I.7.2.1.5. Alteraciones en estructura y contenido	218
I.7.2.1.5.1. Problemas en la rubricación	218
I.7.2.1.5.2. Capítulos faltantes	219
I.7.2.1.5.3. Otras alteraciones	219
I.7.2.2. Relaciones entre varios testimonios castellanos del <i>Communiloquium</i>	221
I.7.2.2.1. Cotejo entre la <i>Suma de collaciones</i> y el Tratado de la comunidad	222
I.7.2.2.2. Cotejo entre la <i>Suma de collaciones</i> y la <i>Glosa al Regimiento de príncipes</i> de Egidio Romano	225
I.7.3. La tradición manuscrita del <i>Communiloquium</i> en España	227
I.7.4. Datación del manuscrito	230
I.7.5. Análisis codicológico del ms. 12181 de la BN	230
I.7.5.1. Tipología del códice	230
I.7.5.2. Foliación	231
I.7.5.3. Encuadernación	231
I.7.5.4. Constitución del códice	231
I.7.5.5. Organización de la página	232
I.7.5.6. Anotaciones en folio	232
I.7.5.6.1. Reclamos	232
I.7.5.6.2. Referencias a distinción y parte	232
I.7.5.6.3. Correcciones	233
I.7.5.6.4. Anotaciones de lector	233
I.7.5.6.5. Pruebas de escritura	234
I.7.5.6.6. Marcas actuales	235
I.7.5.7. Análisis paleográfico	235
I.7.5.7.1. Abecedario	235
I.7.5.7.2. Mayúsculas	237
I.7.5.7.3. Nexos	237
I.7.5.7.4. Abreviaturas	237
I.7.5.7.5. Puntuación	237
I.7.5.7.6. Ornato	238
II. CRITERIOS DE LA EDICIÓN	238
III. APÉNDICES	241
III.1. POSEEDORES DE OBRAS DE JUAN DE GALES EN LA CORONA DE ARAGÓN	241
III. 2. POSEEDORES DE OBRAS DE JUAN DE GALES EN LA CORONA DE CASTILLA	252
III.3. MANUSCRITOS LATINOS DEL <i>COMMUNILOQUIUM</i> EN BIBLIOTECAS ESPAÑOLAS	258
III.4. OTROS MANUSCRITOS LATINOS DE JUAN DE GALES EN BIBLIOTECAS ESPAÑOLAS	263
III.5. MANUSCRITOS ROMANCES DEL <i>COMMUNILOQUIUM</i> EN BIBLIOTECAS ESPAÑOLAS	272

III.6. OTROS MANUSCRITOS ROMANCES DE JUAN DE GALES EN BIBLIOTECAS ESPAÑOLAS	274
III.7. EJEMPLARES IMPRESOS DE OBRAS DE JUAN DE GALES CONSERVADOS EN BIBLIOTECAS ESPAÑOLAS	277
III.8. MANUSCRITOS DE JUAN DE GALES DESAPARECIDOS DE BIBLIOTECAS ESPAÑOLAS	278
IV. BIBLIOGRAFÍA	280
IV.1. Bibliografía del estudio preliminar	280
IV.1.1. Fuentes manuscritas e incunables	280
IV.1.2. Ediciones y bibliografía crítica	281
IV.2. BIBLIOGRAFÍA DE LOS APÉNDICES	308
V. <i>LIBRO DEL GOVERNADOR O SUMA DE COLLACIONES O DE AYUNTAMIENTOS</i>	315

PRÓLOGO

El trabajo que aquí presento, fruto del esfuerzo intermitente aunque sostenido de largos años, tiene por objeto ofrecer al lector una edición de la traducción castellana medieval del *Communiloquium*, la *Suma de collaciones* o *Libro del governador*, obra clave en la producción del franciscano del siglo XIII Johannes Gallensis, conocido entre nosotros como Juan de Gales.

La producción intelectual de este maestro de Filosofía Moral de las universidades de Oxford y de París se orientó a la confección de compilaciones que sirvieran a los predicadores en sus labores pastorales. Entre ellos el *Communiloquium* se caracteriza por el intento de proporcionar argumentos específicos para la admonición de los diversos tipos de fieles. Sus rasgos más destacables son el uso de *auctoritates* y *exempla* de origen clásico y la precisión a la hora de citar, lo que favoreció su uso como centón de fuentes y proporcionó a sus lectores la posibilidad de hacer referencia a textos que realmente no habían consultado. La gran cantidad de manuscritos conservados –según Jenny Swanson en *John of Wales. A study of the works and ideas of a thirteenth century friar*, unos ciento sesenta en diferentes bibliotecas europeas– da prueba de su éxito.

Llegado a la Península Ibérica seguramente de manos de los franciscanos, se difundió en ámbitos regios y cortesanos gracias al carácter político de su primera parte, construida en torno a la metáfora organicista y en cuyo seno se contenían extensas consideraciones sobre el comportamiento y virtudes del monarca. En la Corona de Aragón se leyó incluso entre el artesanado mientras que en Castilla su principales receptores fueron la nobleza cultivada y los intelectuales que afanados en la composición de glosas y regimientos de príncipes lo utilizaron en un arco temporal que se extiende del siglo XIII al XV.

Por lo que se refiere a las traducciones, es probable que el *Communiloquium* fuera vertido al aragonés. Asimismo lo fue al catalán, al igual que el *Breviloquium de virtutibus antiquorum principorum et philosophorum*. De ambos poseemos ediciones modernas: el segundo fue editado por Norbert d’Ordal en 1930 y el primero, por Lluís Ramon i Ferrer en 1993. Por otra parte, la crítica ha ido desvelando progresivamente la influencia del franciscano en la literatura catalana. Sobre la que ejerció sobre las letras castellanas medievales, Alfred K. Blüher dejó atinados apuntes a lo largo de su obra *Séneca en España*. Esta estela siguió Conrado Guardiola en su artículo “La influencia de Juan de Gales en España”.

Por mi parte he pretendido no sólo presentar el texto de la *Suma de collaciones* castellana sino ofrecer en el estudio preliminar una contextualización, una serie de consideraciones genéricas y estructurales, un análisis del contenido, información sobre su fortuna en Aragón y en Castilla, una descripción del código y una serie de apéndices sobre los manuscritos e incunables del galés custodiados en nuestras bibliotecas. Los resultados sobre la deuda que mantienen los autores castellanos con Juan de Gales quizá constituyan la aportación más novedosa de la introducción; sin embargo, este apartado carece de la exhaustividad de la que hubiera querido dotarle. En posteriores trabajos espero poder profundizar en algunas líneas que quedan aquí sólo apuntadas.

Durante las pesquisas acerca de la huella del *Communiloquium*, he podido percibir también la importancia del *Breviloquium de virtutibus*, cronológicamente anterior. Puesto que este tratado, emparentado con los *specula principum*, fue utilizado por el mismo autor en la composición del segundo, he decidido ofrecer las noticias recopiladas sobre él ya que me parecían relevantes y acordes con la investigación.

Algunas de las conclusiones parciales a las que he ido llegando han sido presentadas en las reuniones de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval y publicadas en las correspondientes actas. Para su inclusión en la presente tesis doctoral, estos artículos han sido revisados con objeto de evitar repeticiones innecesarias y a fin de realizar otras correcciones pertinentes.

Por último, quisiera expresar mi gratitud a cuantos han colaborado para que este trabajo pueda ver por fin la luz: a mi familia, que me ha apoyado en todo momento; a mis compañeros de la AHLM y a sus congresos, que han supuesto un acicate para que perseverara en mis empeños medievales, especialmente a Juan Manuel Cacho Blecua, que me encaminó en el inicio de la investigación, y a Barry Taylor, siempre dispuesto a escuchar y a proporcionar atinadísimos consejos e informaciones. A mis directores de tesis, Ángel Gómez Moreno y Teresa Jiménez Calvente, he de agradecerles su infinita paciencia, haber estado siempre a mi disposición cuando les he necesitado, que hayan compartido su sabiduría conmigo y fundamentalmente su confianza incondicional en mi labor. Con ellos me une ya un vínculo que no es tan solo académico sino de amistad.

En definitiva, espero que las páginas que siguen supongan una pequeña contribución al esclarecimiento de la importancia de Juan de Gales en las letras paneuropeas en general y castellanas en particular, donde desempeñó el papel humilde, pero fundamental de fuente intermedia, de eslabón privilegiado en la cadena de transmisión que unía el presente medieval con el pasado clásico. El *Breviloquium de virtutibus* y el *Communiloquium* sirvieron para conformar la mentalidad europea en función de unos principios cristianos que no olvidaban la *traditio* de la antigüedad y que perseguían el bien común.

ABSTRACT

TITLE

The Libro del Governador or Suma de Collaciones o de Ayuntamientos: the Castilian Version of John of Wales' Communiloquium.

INTRODUCTION

The intellectual production of Johannes Gallensis (also known as John of Wales, c. 1210/30 – 1285), regent-master of the Friars Minor at Oxford and later a lecturer and Doctor of Theology at Paris, was oriented towards furnishing Catholic preachers with a variety of compilations of moral philosophy aimed to serve them in their pastoral ministry. One of these compilations is the *Communiloquium*, a manual of a kind, which displays its author's attempt to provide adequate and specific argumentation for admonishing all sorts and types of devotees. Its most prominent characteristic is a highly accurate use of classical *auctoritates* and *exempla*, which turned this work into a kind of anthology of quotations and references, for it offered its readers the possibility of citing sources and texts that they themselves had never actually consulted. The impressive number of manuscript copies of the *Communiloquium* that reached our times bears witness to its great popularity (some one hundred and sixty dispersed in different European libraries, according to Jenny Swanson's *John of Wales. A Study of the Work and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*).

The *Communiloquium* must have reached the Iberian soil by means of Franciscan friars and soon spread through courtly circles, as much as in the religious milieu, due to the political taint of its first part, rooted in the organological metaphor and containing extensive reflections on the virtues and the due behaviour of a monarch. In the Crown of Aragon, the *Communiloquium* used to be read out loud even among the artisans. In Castile, on the other hand, particularly between the XIIIth and the XVth centuries, its main audience happened to be the lettered nobility and those intellectuals who, dedicated to composing *glosas* and *specula principum*, required its resources.

SYNTHESIS

I have pursued two major objectives in this research: 1. to offer a reader a reliable edition of the manuscript 12181 of the National Library of Spain (BNE), which happens to be the only testimony of the *Communiloquium*'s medieval translation to the Castilian vernacular, titled *Suma de Collaciones* or *Libro del Governador*; 2. to provide a critical analysis of the composition in question.

In the following section I will explain the fashion after which the contents of my research are arranged in this dissertation and will also provide an outline of the results achieved. My doctoral dissertation is comprised of five parts, which I will mark henceforth in roman numbers (I-V). **Part I** offers a preliminary study arranged in seven sections (which will be marked as I.1 and so on till I.7). While section I.1 puts the *Communiloquium* in the context of European preaching tradition and practice of the XIII century, section I.2 part contextualises this composition within the intellectual production of its author. In I.3 I discuss the various

possible genres to which the *Communiloquium* could be ascribed, for which sake I examine the essential components of its discourse and review the topics and the structure of the treatise.

Furthermore, this third section contains some pondering on the rhetoric of preaching presented in the prolegomena, such as the adaptation of the discourse to its target public, the *opportunitas*, the *dispositio*, the *elocutio* and the *pronuntiatio*. The *Suma* combines expository and argumentative types of discourse, amalgamating instruction with monition. Its objective is double. On the one hand, it aspires to make its readers more knowledgeable and, for that sake, its contents are presented in a clear and orderly manner, following a clear logical sequence. On the other, it possesses an evident persuasive goal, seeking to convince of its postulates and win its audience over, for which purpose it displays as vast a repertoire of persuasion techniques as it deems necessary. When appraised from the latter perspective, the *Suma* stands out as a pedagogical text, where a series of firm conduct rules is established addressing all aspects and spheres of human life and activities.

The discursive fabric crafted by John of Wales is characterised by an adroit interweaving a mosaic of quotes and borrowings, behind which his *auctorial* voice virtually dissipates or disappears. This should not lead us astray though, for it is precisely thanks to his sublime assembling craft that this Franciscan author succeeds in providing an exposition not only highly coherent, but also markedly personal.

The manual, comprised of seven parts, begins with an analysis of community and its constituent members (part 1). It then turns to a variety of relationships established between individuals: legal, natural, sacramental, spiritual and civil (part 2). Next, it centres on several issues of common interest: gender, age, social condition, wealth, life quality, marital status, fortune and health (part 3). The following part admonishes clergymen (part 4), educatees and educators (part 5), friars (part 6) and, finally, Christians at the threshold of death (part 7). Thus, by classifying men and women according to a variety of different criteria, this text allows the same addressee to get a range of advice, in concert with that specific aspect of personal and social circumstances to which he or she should pay particular attention.

The political theme of the first part, which happens to be the most extensive one, largely explains the success of the *Suma* and justifies the title given to it in the Castilian translation: *El Libro del Gobernador* (the *Book of the Governor*). This treatise opens with a series of theoretical reflections on the nature and condition of *res publica*: the concept as such, the foundations of a politically organised society, its maintenance, causes of its decadence and its relationship with Christianity. Afterwards, in order to enlighten its readers on the social functions' issue, it establishes a correspondence between members of a society and the members of the human body. Thus, the prince is identified with the head; the judges with the eyes and the ears; the jurists and lawyers with the tongue; the councillors with the heart; the treasurers with the gut; the knights with the hands; craftsmen, liberal professions and peasants with the feet. With all certainty, the author draws this image from John of Salisbury's *Policraticus* (V, chap. 2), which, in turn, is said to be based on *Institutio Trajani* by Plutarch. Such comparative analysis evolves downwards and from the more to the less important members, an organization of exposition justified by the descending theory of government.

An auxiliary aid for preachers, the *Communiloquium* draws on a variety of different medieval genres: political treatises; the mirrors for rulers, councillors and knights; provisions for irreproachable religious and monastic life; mirrors of female conduct; confessionaries, etc. The relationship of the *Suma* with the *speculum literature* is explicit, given its clearly marked objectives of moral instruction, which is provided through a series of rules and models.

The section I.4 of my doctoral dissertation offers a general review of the fortune of the Welsh friar's opuses in Europe: their translation into vernacular languages and their influence upon a long list of authors, which includes such names as that of Christine de Pizan or Geoffrey Chaucer.

Section I.5 is dedicated to the lingering presence of the *Communiloquium* on the Iberian soil and, more particularly, within the confines of the Crown of Aragon. The reasons of its dissemination and success are studied first in the courtly circle and then in broader social strata; on top of that, I study the contribution of Juan Fernández de Heredia, Pedro Martínez de Luna and Francesc Eiximenis to the dissemination of the *Communiloquium* throughout the Catalan-Aragonese territory.

In section I.6 I present the conclusions of the study regarding the debt the Spanish intellectuals owe to John of Wales. Perhaps this one is among the most sizeable contributions of the introductory part of my dissertation, even though this section could be even more thorough. However, while some lines of research I developed fully, others I merely traced out, hoping to be able to pick them up later on in my future research. Whilst following the trail of the *Communiloquium*, I also detected the importance of an earlier work by John of Wales, his *Breviloquium de Virtutibus*. Given that in his composition of the former, the latter, akin to the *specula principum* genre, was employed by its author, I decided to include in this dissertation all information collected about the *Breviloquium de Virtutibus* in the process of my research, for it strikes me as relevant and fitting in this study. Thus, I bring to light the influence of the *Communiloquium* on the *Libro del Consejo y de los Consejeros* by Pedro Gómez Barroso, the *Glosa* by Juan García de Castrojeriz, the *Castigos* by the king *Sancho IV* and the *Libro del Regimiento de los Señores* by Juan de Alarcón. In addition, I study minutely the trace of both aforementioned treatises by the Welsh friar upon the *De Preconiis Hispanie* by Juan Gil de Zamora, the *Centiloquio* by the Marquis of Santillana along with Pero Díaz de Toledo's glosses on the Marquis's proverbs, the *Esclamación y Querella de Gobernación* by Gómez Manrique and the *Suma de la Política* by Rodrigo Sánchez de Arévalo. On top of that, I also include two cross-cutting examples of John of Wales' presence in the medieval Castilian literature: I sustain that the larger part of references made to the *Policraticus* of John of Salisbury in the Castilian letters proceeds from Plutarch's dedicatory "Letter to Trajan", which was later reinserted in a variety of contexts. I conclude this section with a few notes on the peninsular readers and owners of the Welsh friar's text.

Last but not the least, section I.7 of the introduction has been reserved for an analysis of the manuscript. In it, in I.7.1 I first offer a survey of the history of this codex, which comes from one of the most important aristocratic libraries of the XVth century: the very same one which Pedro Fernández de Velasco, the first count of Haro, bestowed on the Vera Cruz Hospital, which he himself had founded in Medina Pomar. A community was founded there to accommodate some twelve elderly aristocrats who lived a religious life according to certain religious vows they had made. Thus, the *Suma de Collaciones* matched perfectly the general tenor of the bibliographical collection of this charitable institution, where learned texts and opuses of religious-devotional character prevailed.

Next, in I.7.2 I turn to the study of the characteristics of the Castilian translation contained in the manuscript 12181 of the National Library of Spain. This translation was not carried out directly from Latin, but rather through intermediation of a Catalan version. Consequently, aside from the inaccuracies and distortions inherent to the initial process of inter-linguistic transference, additional misrepresentations were bound to find their way into the second phase of translation from Catalan into Castilian. The manuscript gives away linguistic features of the model it relied upon through its lexical solutions and syntactic

structures. We should not infer, however, that such adherence is owed to the translator's being a Catalan-speaker. Quite to the contrary, I am of the opinion that it is rather due to the lack of proficiency of a Castilian-speaker, insofar as his knowledge of Catalan was concerned. It is to this lack of full linguistic competence of the translator in the language the text was translated from that this Castilian version owes its numerous and sometimes truly noteworthy errors. In my dissertation I take stock of these errors and trace additional alterations: problems of rubrication, lacking chapters, synthesis or complete elimination of certain contents, etc. Afterwards, I deal with the question of whether there is any connection between the translation of the *Suma de Collaciones* and other Castilian traces of the *Communiloquium*: the *Tratado de la Comunidad*, a summary of the John of Wales' text, and the Castilian *Glosa* to Gil of Rome's *De Regimine Principum*, interspersed with extensive excerpts from the Welsh friar's work. On the basis of this comparison it becomes clear that neither of the two Castilian compositions resorted to the translation contained in the ms. 12181 of BNE. Thus, their respective authors employed either the Latin original or alternative translations, of which there is no extant evidence as far as we know.

In I.7.3 I go over the information regarding the manuscript tradition of the *Communiloquium* in Spain, comprised of six different texts: four Catalan manuscripts (B: Ms. 2008 of the Library of Catalonia, Barcelona; N: Ms. 265 of the Library of Catalonia, Barcelona; R: Ms. 92 of the University Library, Barcelona and V: Ms. 660 of the Archive of the Kingdom of Valencia, Valencia); the Aragonese *Rams de Flores* by Juan Fernández de Heredia (E: codex Z-I-2 of the Royal Library of the Monastery of El Escorial), which contains uncountable *auctoritas* taken directly from the Welsh friar's treatise, as well as some excerpts from Valerius Maximus quoted from a different source; and the *Suma de Collaciones* or *Libro del Governador* (M: Ms. 12181 BNE, Madrid). All the extant manuscripts are independent. Namely, there exist no traceable relationships among them, which leads us to a conclusion that there were more exemplars than those which have reached us. I consider unconvincing the thesis of Conrado Guardiola, who sustains that there existed a common Aragonese archetype for mss. E and M. It seems more plausible to suggest that the Castilian translation was based on a Catalan version, as quite occasionally the readings found in ms. M are but transparent reproductions of the linguistic features of this language. Besides, while, as this scholar holds, there are occasional coincidences between E and M, there are also instances of readings offered by E which position it closer to the Catalan versions, distancing it from M. So, for example, in its first part, the Castilian *Suma de Collaciones* follows very closely its Catalan siblings. In all of them, *homoioteleuton* is quite frequent, and there are analogous omissions. These objections being taken into consideration, we are still dealing with very close texts. Notwithstanding, as of the second part, their verbiage differs: no longer is there an almost word for word coincidence between these versions. Furthermore, the removal of entire fragments becomes increasingly frequent resulting not from a scribe's error but from his intended choice, out of a desire to synthesise information.

As to its dating, which I deal with in I.7.4, we know for certain that the manuscript 12181 of the BNE was copied before 1455, the year when the original *Inventario* of the books donated by the Count of Haro to the Vera Cruz Hospital was redacted. The script of the codex refers to the first two decades of the XVth century. Given that the manuscript in question does not seem to be a draft or the first copy of a Castilian version, but rather a later one - which can be deduced from the reiteration of words and even entire phrases, an indication of a mechanically performed labour - I am venturing a hypothesis in my doctoral dissertation that this translation must have been carried out by the end of the fourteenth - the beginning of the fifteenth century.

I reserved the last subsection, I.7.5, for a full codicological description: the typology and the constitution of the codex, its foliation, binding, mise-en-page (the layout of a page), marginal annotations, and a palaeographical analysis.

The second part of my thesis (namely, **part II**), offers the criteria that I have followed in my edition of the *Suma de Collaciones* or *Libro del Governador*. The third part (**part III**) is comprised of eight appendices which provide data regarding the dissemination of John of Wales' works in Spain: the owners of his works in the Crowns of Aragon and Castile; manuscripts of the *Communiloquium* in Latin or in Romance languages; other works of the Welsh friar in the libraries of Spain; the printed exemplars and, finally, a list of the manuscripts of this author which are known to have existed and circulated but are no more to be found. The fourth part (**part IV**) is dedicated to bibliography and the fifth one (**part V**) comprises the transcription of the text.

CONCLUSIONS

During my research, I have been able to establish the importance of the *Communiloquium* and the *Breviloquium de Virtutibus* as intermediate source of a whole series of relevant Hispanic medieval literary texts. However, the edition as such of the *Suma de Collaciones* or *Libro del Governador* presents a particular interest not only because of the debt that numerous Spanish intellectuals owe to this work, but also because it allows us to finally become familiar with yet another link that forms part of the chain of translations that enriched the peninsular culture of the *Quattrocento*, an evidence of the endurance of the classical tradition adapted to the specific Medieval needs.

I. ESTUDIO PRELIMINAR

I.1. EL *COMMUNIOQUUM* EN EL CONTEXTO DE LA PREDICACION MEDIEVAL

I.1.1. El nuevo impulso de la predicación en el siglo XIII y el surgimiento de las órdenes mendicantes

Tras la conversión de la Europa occidental, la predicación se circunscribió a los monasterios, donde cumplió la misión de instruir a los religiosos. A partir del siglo XI surgieron numerosas iniciativas tendentes a propagar la fe entre los fieles. La incuria con la que algunos prelados cumplían sus labores pastorales y la pujanza de los movimientos heréticos hicieron tomar conciencia a las autoridades eclesiásticas de la necesidad de controlar y profundizar la exhortación religiosa. Inocencio III (1198-1216) encargó a los cistercienses combatir a los cátaros en el sur de Francia y, en 1209, el concilio de Aviñón condenó la negligencia de los prelados, acusándoles de corresponsabilidad en la extensión de la herejía. Las disposiciones más contundentes al respecto quedaron plasmadas en el canon 10º, *de praedicatoribus instituendis*, del IV Concilio de Letrán (1215). Puesto que los obispos no daban abasto para difundir la doctrina, sobre todo en territorios extensos con población dispersa, el concilio prescribió que cada diócesis designara hombres aptos, *in opere et sermone*, para ejercer el ministerio de la santa predicación. Estos vicarios deberían encargarse, además de las confesiones, de la imposición de penitencias y de todas las tareas relativas a la salud de las almas. Cubrir las carencias implicaba paralelamente la formación de predicadores capaces de asumir su misión con eficacia.

Este impulso en la proclamación de la palabra de Dios fue secundado por la fundación de las dos grandes órdenes mendicantes, que instituyeron la predicación y la confesión como ejes básicos de su actividad. En 1210, Inocencio III concedió a los franciscanos la autorización para predicar. Los dominicos la recibieron de Honorio III, a través de las bulas *Religiosam vitam* de diciembre de 1216 y *Gratiarum omnium* de 21 de enero de 1217. Los regulares no predicaban *ex officio* como los obispos o sacerdotes, que tenían a su cargo la *cura animarum*, sino que actuaban *ex commissione*, es decir, por delegación. Se establecía, por tanto, una clara diferencia entre el nivel sacramental, que otorgaba la *potestas*, y el jurisdiccional, que concedía la *executio potestatis*¹. Por ello, antes de dirigirse al pueblo los frailes debían solicitar el consentimiento al obispo de la diócesis correspondiente. Sin embargo, pronto brotó entre el clero secular la desconfianza ante los que consideraban competidores en la tarea evangélica dentro de su propio territorio. La degradación de las relaciones llevó a los mendicantes a construir iglesias conventuales mayores para albergar a su auditorio y a solicitar del papado algunos privilegios que les pusiesen a cubierto de toda hostilidad. Gracias a la bula *Quo elongati*, promulgada por Gregorio IX el 28 de septiembre

¹ J. Longère, *La prédication médiévale*, París, Études Agustiniennes, 1983, pp. 82-94; “La prédication d’après les status synodaux du Midi au XIII siècle”, *Cahiers du Fanjeaux*, 32 (1997), p. 255 y J. P. Weiss, “Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du V siècle”, en *La parole du prédicateur V-XV siècle*, Niza, Collection du centre d’études médiévales de Nice, 1997, pp. 23-47.

de 1230, la autonomía franciscana se vio incrementada al conseguir la exención de los obispos, aunque esta prerrogativa no se mantuvo constante²

I.1.2. La formación de los predicadores y el despegue de la universidad medieval

La ampliación del nivel de conocimientos de los religiosos se imponía como requisito previo a una labor misionera fructífera. Así lo había entendido ya el III concilio de Letrán (1179), que en su canon 18º exigía que cada catedral contase con un maestro encargado de la enseñanza de los clérigos y alumnos pobres. En la misma línea, el IV concilio de Letrán en su canon 11º ampliaba esta obligación a todas las iglesias capaces de sufragar un teólogo para iniciar a los clérigos en las Sagradas Escrituras³.

Esta necesidad de formación se hizo sentir también entre los mendicantes, a los que se les exigía demostrar su preparación intelectual antes de que se les considerara aptos para ejercer la tarea evangélica. En la *Regula bullata* concedida a los franciscanos del 23 de noviembre de 1223 se advertía: “Ningún fraile tendrá la audacia de predicar al pueblo sin haber sido examinado y aprobado por el ministro general de la fraternidad y sin haber recibido de él el oficio de predicador”⁴. El aumento constante del número de hermanos llevó al superior de la orden a solicitar a Gregorio IX en 1230 la potestad de designar en cada provincia encargados competentes para el examen y aceptación de los predicadores. Más tarde se dispensó de esta prueba a los frailes formados en las facultades de teología⁵.

Como es bien sabido, la instrucción jugó un papel destacado en la regla de santo Domingo⁶. Por su parte, los minoritas, después de superadas las reticencias que hacia la ciencia había mostrado su maestro san Francisco, implantaron igualmente un currículo de estudios que transformó a la orden, en un plazo de veinticinco años tras la muerte de su fundador, en una de las instituciones más importantes en el ámbito de la educación⁷. Cada convento, con independencia de sus dimensiones, tenía que contar con su propio lector, cuya tarea era no sólo enseñar algo de teología al conjunto de frailes, sino también preparar a los que pensaban continuar estudios superiores. A su vez, cada custodia contaba con un *studium* provincial al que eran enviados los alumnos más prometedores, que desde allí pasaban a los colegios que la orden tenía en las universidades para completar su formación académica como maestros de teología. La selección de los llamados a dar este paso recaía en el Capítulo Provincial. Los que accedían por esta vía eran denominados *studentes de debito*, mientras que

² Véase en “El retorno al ideal primitivo”, *Archivo Ibero-Americano*, 17 (1957), pp. 31-33 y J. Longère, *La prédication médiévale*, op. cit., p. 94.

³ Y. Azais, C. Thouzellier y A. Fliche, *La cristiandad romana*, vol. X de A. Fliche y V. Martin, dir., *Historia de la Iglesia*, Valencia, ed. esp. J. M. Javierre, Valencia, Edicep, 1975, p. 209.

⁴ Citado por Longère, *La prédication médiévale*, *ibid.*, p. 93.

⁵ También mediante la bula *Quo elongati*.

⁶ Acerca del sistema de estudios entre los dominicos: W. A. Hinnebusch, *The History of the Dominican Order*, vol. II, Nueva York, Alba House, 1973 y M. W. Sheehan, “The Religious Orders 1220-1370”, en J. I. Catto, ed., *The History of the University of Oxford*, vol. I, *The Early Oxford Schools*, Oxford, 1984, pp. 193-224.

⁷ Sobre la educación en la orden franciscana, véase P. Gratien de París, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs au XIII siècle*, Paris, 1928, reed. Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1982; G. Cantini, “De praedicatorum institutione et formatione in Ordine Minorum”, *Acta ordinis fratrum minorum*, 52 (1934), pp. 35-43; J. Moorman, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. 123-139; G. Barone, “La legislazione sugli *studia* dei Predicatori e dei Minori”, en *Le Scuole degli Ordini Mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Todi, Academia Tudertina (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, 17), 1978, pp. 205-247.

los que enviaban los conventos de forma particular, costeándoles los estudios con sus propios recursos, eran conocidos como *studentes de gratia*⁸.

Hasta el siglo XIV, las universidades de París, Oxford y Cambridge fueron las únicas con derecho a conceder títulos en teología⁹. Allí acudieron los mendicantes a establecer sus escuelas. En 1220 el papa Honorio III había felicitado a la universidad por la acogida proporcionada a los hermanos de la orden de los predicadores. Sin embargo, la convivencia entre regulares y seculares no fue sencilla¹⁰. Estos últimos se quejaban de que los frailes no se sometían a la disciplina universitaria, se negaban a respetar las huelgas, fundaban nuevas cátedras sin autorización y obtenían el título en teología sin haber pasado previamente por la facultad de artes, escudándose en que seguían estudios preparatorios en las sedes conventuales. Además, los maestros que dependían de los ingresos por docencia para sobrevivir los acusaban de competencia desleal ya que no cobraban por los cursos, lo que les permitía reclutar un gran número de estudiantes y reconducirlos hacia la vida monástica.

La posición de fortaleza de estas órdenes en el seno universitario, fundamentalmente en París, se puede explicar gracias a la protección efectiva que les prestó el papado. Este apoyo estaba fundamentado en diversas razones: constituían un eje de transmisión de la ortodoxia fijada desde la curia, en sus aulas se formaban maestros capacitados para la predicación e intelectuales que después desempeñaban papeles de responsabilidad en la Iglesia, y sus miembros se mantenían al margen de los intereses corporativos¹¹. Los privilegios de los que gozaban corrieron peligro bajo Inocencio IV, que se hizo eco de las quejas de intrusismo laboral formuladas contra ellos por los profesores seculares. Sin embargo, la muerte del papa frenó sus expectativas. Su sucesor en el solio pontificio, Alejandro IV, suprimió sus órdenes y dictó en 1255 una bula, *Quasi lignum vitae*, por la que anulaba la suspensión de los frailes de París. Surgió entonces la polémica encabezada por Guillermo de Saint-Amour que vinculaba la posición sobre la pobreza evangélica de los franciscanos con las tesis heréticas de los joaquinistas. Las réplicas y contrarréplicas se sucedieron. La defensa desde las filas franciscanas fue asumida por Tomás de York, Juan Pecham y San Buenaventura. Estos conflictos se saldaron con varios acuerdos que, aunque no amenazaron la posición privilegiada de la que los mendicantes gozaban en las facultades de teología, sí frenaron en cierta medida la independencia de los frailes.

La fundación de la escuela franciscana de París¹² tuvo lugar en la época de Gregorio de Nápoles, cuando cuatro maestros de la universidad, entre ellos Haymo de Faversham y Simón de Sandwich, se sumaron a los minoristas. Pero el hecho que marcó su despegue definitivo fue la adhesión a la orden de San Francisco de Alejandro de Hales, eminente teólogo y renombrado maestro universitario, en 1236. Su conversión causó impacto en el

⁸ A. G. Little, "The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century", *Archivum Franciscanum Historicum*, 19 (1926), pp. 815-819.

⁹ Monika Asztalos, "La Facultad de Teología", en w. Rüegg (ed.), *Historia de la Universidad en Europa*, vol. I: H. De Ridder—Symoens (ed.), *Las universidades en la Edad Media*, p. 494.

¹⁰ Los más vehementes enfrentamientos tuvieron lugar entre 1252-1259, 1265-1271 y 1282-1290. Oxford los sufrió más tarde, 1303-1320 y 1350-1360. Para una mayor información sobre este conflicto: H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, ed. F. M. Powicke y A. B. Emden, Oxford, 1936, reed., 1988, vol. I, pp. 370-397. J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, París, Éditions du Seuil, 1957, reed. 1985, pp. 108-116; J. M. Moorman, *op. cit.*, pp. 124-131; M. M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour de la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, París, Picard, 1972; L. J. Bataillon, "Les crises de l'Université de Paris d'après les sermons universitaires", en *La prédication au XIII siècle en France et Italie*, Hampshire, VARIORUM, 1993, artículo VIII, pp. 159-169.

¹¹ J. Verger, "Esquemas", en *Las universidades en la Edad Media*, *op. cit.*, pp. 57-58.

¹² J. Moorman, *ibid*, pp. 131-133 y Monika Asztalos, *op. cit.*, p. 473-475.

mundo académico. Enseguida contó con un nutrido grupo de discípulos, algunos de los cuales le siguieron en la cátedra franciscana: Juan de la Rochelle, Odo Rigaldi, Guillermo de Meliton y San Buenaventura. Cuando este se vio obligado en 1257 a dejar la docencia para asumir la responsabilidad suprema dentro de la orden, la sucesión de maestros estaba garantizada. Tras pasar por las aulas, varios doctores alcanzaron cargos de relevancia dentro de la jerarquía eclesiástica. Juan Pecham llegó a ser arzobispo de Canterbury, a otros se les concedió un obispado y tres, Mateo de Aquasparta, Arlotto de Prato y Juan de Murrovale, se convirtieron en Ministros Generales. La categoría de estos eruditos proporcionó gran renombre a la escuela, que creció rápidamente en tamaño y en reputación. En 1228 había sólo treinta frailes en la casa franciscana de Saint Denis; hacia 1298 eran ciento cuarenta. En 1231 los frailes se habían mudado y habían construido otra en los terrenos de la abadía de Saint-Germain dès Prés. Pero en 1240 esta sede necesitó ser ampliada. Se levantó entonces el “Grand Convent des Cordeliers” bajo la dirección de Pedro y Odo de Montreuil, los arquitectos de la Sainte Chapelle.

Por lo que respecta al franciscanismo inglés¹³, su historia comienza con la llegada en 1224 a Dover del Ministro Provincial, Agnellus de Pisa, acompañado por nueve frailes. Su establecimiento en Oxford fue inmediato y su forma de vida debió de causar impresión en el ámbito académico, puesto que entre 1227 y 1232 numerosos profesores y estudiantes se vincularon a la orden: Vicente y Enrique de Coventry, Adam Rufus y Adam Marsh, entre otros. Parece ser que, coincidiendo con la invitación formulada por Enrique III en 1229 a los universitarios de París para trasladarlo a Inglaterra, numerosos frailes ingleses regresaron a su país natal, por ejemplo, Nicolás Rufus o Enrique de Burford que vinieron a enriquecer con su presencia el nivel intelectual de los franciscanos insulares.

El mérito de haber establecido un sistema de educación amplio y asentado sobre bases duraderas pertenece a Guillermo de Nottingham, cuarto ministro provincial (1240-1254). Antes de su muerte las casas franciscanas de Inglaterra contaban aproximadamente con treinta y cuatro profesores. Si tenemos en cuenta que el número de conventos ascendía a cuarenta, se observará que en aquella provincia se acercaban al ideal dominico de que no hubiese ningún convento sin maestro. Guillermo de Nottingham se esforzó también en vincular los *studia* provinciales con la universidad, enviando allí a alumnos que, tras la muerte o traslado del docente, pudieran encargarse de su sucesión¹⁴. El sistema se desarrolló con tal rapidez que Rogerio Bacon en 1272 afirmaba que nunca había habido tanta erudición ni tanta actividad educativa como en los últimos cuarenta años, pues se podían encontrar maestros y estudiantes de teología, principalmente de las dos órdenes de estudiantes, en la práctica totalidad de las ciudades. Las escuelas franciscanas gozaron de tanto arraigo que sus aulas no sólo eran frecuentadas por los hermanos de la orden, sino también por religiosos seculares que deseaban formarse para cumplir satisfactoriamente sus funciones pastorales¹⁵.

¹³ Para su conocimiento son fundamentales los trabajos de A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, Oxford Historical Society, 20, 1892, pp. 143-151; *Studies in English Franciscan History*, Manchester, University Press, 1917, pp. 158-192 y “The Franciscan School at Oxford in the thirteenth Century, *op. cit.*, pp. 803-874. Gran parte de sus informaciones las extrae de la obra de Tomás de Eccleston, *De Adventu Fratrum Minorum in Angliam*, que él mismo editó: primero en la Collection d’Études et de Documents sur l’histoire religieuse et littéraire du moyen âge, VII, París, 1909 y después en Manchester, 1951. Eccleston fue el cronista de la llegada de los minoritas a Inglaterra y de sus primeros asentamientos. Comenzó a recoger material hacia 1232 y finalizó su trabajo entre 1258-1259 (J. Moorman, *ibid.*, p.72).

¹⁴ A. G. Litte, *Studies in English Franciscan History*, *op. cit.*, pp. 163-164.

¹⁵ A. G. Little, *Studies...*, *ibid.*, pp.168-172.

La escuela de teología establecida en Oxford contó con la particularidad de que sus cuatro primeros maestros no provenían del ámbito conventual, sino que eran seglares¹⁶. Gracias a Roberto Grosseteste, el prestigio del *studium* franciscano se incrementó notablemente. Ocupó la cátedra desde 1229 o 1230 a 1235, fecha en la que fue nombrado obispo de Lincoln. Su tarea sentó las bases de la posterior actividad docente oxoniense: el estudio de la Biblia, la preocupación por las lenguas, y la orientación hacia las matemáticas y filosofía natural. Tampoco hay que echar en olvido que sus intereses pastorales dieron como fruto obras de contenido moral para el uso de la clerecía. Adam Marsh, amigo y discípulo de Grosseteste, unos dieciocho años después de la fundación del colegio, rompió esta tradición y se convirtió en 1247 o 1248 en el primer fraile en impartir clases a sus hermanos. A partir de este momento también en Oxford se suscitó la cuestión del estatuto de los docentes regulares. En 1253 la universidad acordó que no se pudiera acceder a la titulación en teología sin antes haber sido maestro en artes. Este requisito, que hubiera podido convertirse en un obstáculo insalvable para los franciscanos, que se negaban a adquirir grados a no ser en las facultades de teología o de derecho canónico, fue salvado gracias a sucesivas dispensas concedidas a los candidatos de la orden. Así pues, la actitud fue mucho más dialogante que en París y el problema se mantuvo en letargo hasta medio siglo más tarde¹⁷.

Tras Tomás de York y Ricardo de Cornwall, competentes filósofos, parece que en el seno de la escuela franciscana se produjo una reacción contra la reflexión especulativa, pues los que fueron nombrados como sexto y séptimo maestros regentes¹⁸, Juan de Gales y Tomás Docking, orientaron sus trabajos hacia el ámbito de la moral y de la exégesis bíblica. Su más importante contribución fue impregnar cada vez más la metafísica abstracta con una tradición de respeto por la extensa erudición enciclopédica¹⁹.

Nos interesa recordar aquí los estrechos vínculos que mantuvieron las universidades de Oxford y París²⁰. Hasta principios del s. XIV hubo un intenso contacto, fundamentalmente a través de los estudiantes y profesores insulares que acudían al continente para completar su formación o para ejercer la docencia. Oxford mantuvo la dependencia de su hermana parisina tanto en temas como en metodologías hasta 1330²¹, momento en el que sus logros filosóficos y teológicos comenzaron a ser equivalentes o incluso superiores.

Durante un amplio periodo, las aulas y cátedras de París se nutrieron con un gran número de franciscanos ingleses, de entre los cuales podemos recordar a título de ejemplo los

¹⁶ Estos fueron Roberto Grosseteste, Pedro de Ramsey, Rogerio de Wesham y Tomás de Gales. A. G. Little, "The Franciscan School at Oxford", *op. cit.*, p. 810. Sobre las escuelas mendicantes de Oxford, véanse también: J. I. Catto, "Theology and Theologians 1220-1320", en *The History of the University of Oxford*, *op. cit.*, pp. 471-517; M. W. Sheehan, "The Religious Orders 1220-1370", en J. I. Catto, ed., *The History of the University of Oxford*, I, *ibid.*, pp. 193-224 y Monika Asztalos, *ibid.*, pp. 474-475.

¹⁷ A. G. Little, "The Franciscan School...", *ibid.*, pp. 823-827 y J. Moorman, *ibid.*, 133-135.

¹⁸ Los maestros o doctores "regentes", es decir, *regens* o *actu regens* eran aquellos que impartían docencia (Jacques Verger, "Profesores", en *Las universidades en la Edad Media*, *ibid.*, p. 164). Los cinco anteriores maestros franciscanos en Oxford fueron: Adam Marsh (1247-1250 y parte de 1252), Ralph de Colebruge (1249-1252), Eustace de Normanville (1252), Tomás de York (1253-1256) y Ricardo de Cornwall (1256-1259). Cfr. Little, *ibid.*, p.845.

¹⁹ J. I. Catto, "Theology and theologians...", *ibid.*, pp. 492-495.

²⁰ W. J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton, University Press, 1987, pp. 147-149.

²¹ Un claro ejemplo de la conexión entre ambas universidades es que las proposiciones condenadas en París por Esteban Tempier en 1277 tuvieron un eco prácticamente inmediato en Oxford, como puede comprobarse en H. Denifle y E. Châtelain (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, París, Fratrum Delalain, pp.558-560, nº 474. El intercambio de intelectuales se interrumpió en 1330 a raíz de la Guerra de los Cien Años (Monika Asztalos, *ibid.*, pp.490-491).

nombres de Alejandro de Hales, Rogerio Bacon, Roberto Kilwarby, Guillermo de Ware o Duns Scoto. La imbricación de estas facultades en las décadas de los 60 y 70 del s. XIII fue tal que algunos doctores como Juan Pecham o el mismo Juan de Gales²² llegaron a ser regentes en ambas.

I.1.3. La Facultad de Teología

I.1.3.1. El currículum²³

Las universidades de París y Oxford se constituyeron como agrupaciones de profesores dedicados a la educación superior, si bien en cada escuela se mantenía la autoridad personal del maestro. Al mismo tiempo, se consiguió generar una comunidad: una cohesión interna en cuanto al de currículo de estudios, exámenes y administración. El objetivo era impartir una enseñanza de calidad y conferir con aprobación pontificia a los que demostraran su capacidad y se sometieran a sus exigencias la *licentia ubique docendi*, el derecho de enseñar en toda la Cristiandad²⁴.

De las cuatro facultades con las que podía contar una universidad: artes, derecho, medicina y teología, era esta última la que ocupaba un puesto privilegiado, pues el conocimiento doctrinal cristiano estaba por encima de ninguna otra sabiduría humana y dotaba a todas las ciencias de un sentido integrador. Los papas, preocupados por ejercer un control sobre los prestigiosos estudios teológicos, los permitieron tan sólo en algunas universidades²⁵.

Una vez que el estudiante ingresaba en la Facultad de Teología debía cubrir distintos ciclos²⁶. El primero consistía en un periodo, que variaba entre cinco y siete años, de formación preliminar o audición pasiva, en el que estaba obligado a asistir regularmente a las lecturas impartidas por los bachilleres sobre la Biblia y las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y a las lecciones del maestro; a estar presente en los actos de la facultad o de la universidad que tuvieran lugar fuera de su escuela: disputas ordinarias o extraordinarias, sesiones inaugurales de maestros y bachilleres; y a acudir a las celebraciones religiosas: misas, predicaciones, procesiones, etc.

Tras superar un examen sobre sus conocimientos, accedía al grado de *baccalarius biblicus* y comenzaba su carrera como enseñante. Durante dos años actuaba como *cursor*, lo

²² Juan Pecham fue maestro regente en París entre 1269-1271 y hacia 1272 sucedió a Tomás Bungay en la escuela franciscana de la universidad de Oxford, donde introdujo las disputas quodlibetales. Cfr. P. Glorieux, "D'Alexandre de Hales à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIII siècle", en *Archivum Franciscanum Historicum*, 26 (1933), p. 274 y Little, "The Franciscan School at Oxford", *ibid.*, 852-854. Para una mayor información, A. Callebaut, "Jean Pechkam, O. F. M., et l'agustinisme", en *Archivum Franciscanum Historicum*, 18 (1925), pp. 441-472 y E. Gilson, *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 2ª ed., 1989, pp. 455-457. Para las regencias de Juan de Gales remitimos al siguiente capítulo.

²³ Para la organización de estudios y la metodología en la Facultad de Teología de París he seguido la que aún continúa siendo la mejor exposición global al respecto: P. Glorieux, "L'enseignement au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 43 (1968), pp. 65-186.

²⁴ J. Verger, *ibid.*, pp. 40-43.

²⁵ El monopolio que detentaban París, Oxford y Cambridge, llegó a su fin en 1347 con la fundación en Praga de una universidad que contaba con una facultad de Teología (Monika Asztalos, p. 494).

²⁶ Sobre los distintos grados y los requisitos para alcanzarlos, P. Glorieux, *op. cit.*, pp. 90-100 y 162-169.

que le comprometía a leer dos libros de la Sagrada Escritura por año: uno del Antiguo y otro del Nuevo Testamento, quedando la elección a su arbitrio. Los mendicantes, sin embargo, leían en este lapso de tiempo todos los libros de la Biblia. Esta lectura debía orillar los problemas de doctrina e interpretación alegórica, que quedaban reservados para el maestro. Su labor consistía en realizar una explicación que permitiera comprender el sentido literal, precisando el significado de fórmulas o términos ambiguos, para lo que se recurría a la Glosa o a los comentaristas autorizados.

Una vez obtenido el visto bueno del consejo de la facultad, se admitía al candidato en una nueva fase como lector de las *Sentencias*. A lo largo de dos años, debía comentar los cuatro libros de la obra de Pedro Lombardo, que constituía un compendio de todos los problemas teológicos. La preparación de este trabajo suponía un esfuerzo arduo y un fruto de madurez, pues el escolar no se limitaba a la explicación, sino que tomaba posición personal frente a las cuestiones relevantes. Por tanto, no es de extrañar que la edad mínima requerida por los estatutos universitarios para llegar a *baccalarii Sententiarum* fuese de veintinueve años²⁷.

Cumplidos estos requisitos, comenzaba el último escalón antes de acceder a la maestría. El *baccalarius formatus* participaba durante otros cuatro años en las labores docentes. La promoción a maestro se realizaba en el transcurso de dos sesiones solemnes en las que el aspirante presentaba cuatro cuestiones que se sometían a discusión.

Alcanzada la licencia, los maestros sólo podían ejercer su derecho a la docencia en la universidad si eran regentes, es decir, si lograban acceder a una cátedra que hubiese quedado vacante, pues su número era limitado. En la Facultad de Teología de París en 1254 había doce, cantidad que se incrementó con posterioridad. De estas, tres correspondían a los mendicantes: dos a los dominicos y una a los franciscanos²⁸.

La aplicación rigurosa del *currículum*, el uso del latín como lengua común de cultura y de los mismos recursos intelectuales favorecieron la homogeneización cultural. Los frailes que regresaban a sus conventos para hacerse cargo de la instrucción de otros religiosos, para dedicarse directamente al apostolado o para ejercer como consejeros de príncipes y gobernantes difundieron los modelos comunes adquiridos en las aulas universitarias²⁹.

1.1.3.2. La metodología en la facultad de teología: el papel de la predicación.

Tres eran los procedimientos metodológicos en los que se apoyaba el aprendizaje en la facultad de teología: *legere*, *disputare* y *praedicare*³⁰. Repasaremos someramente los dos primeros, para centrar nuestro interés en el último.

La *lectio* o exégesis textual cubría varias etapas. En primer lugar se afrontaba la *divisio textus*, que consistía en descubrir la estructura lógica seguida por el autor en la composición. De ahí se pasaba a la *expositio*, donde se partía de la *littera* para acceder al *sensus*, exposición clara y precisa que se desprendía del texto bien comprendido, y, por

²⁷ P. Glorieux, *ibid.*, p. 114.

²⁸ Por lo que se refiere a Oxford, siguió el modelo parisino, aunque con algunas peculiaridades. Por ejemplo, a principios del s. XIV se realizaban previamente las lecturas de las *Sentencias* a las de la Biblia. Además, parece que en Oxford nunca se fijó un número de cátedras, excepto entre las órdenes religiosas que debían contar tan sólo con un maestro regente por convento. Véase W. J. Courtenay, *op. cit.*, p. 44, n. 52.

²⁹ R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana: da Carlomagno alla Controriforma*, Turín, Loescher Editore, 1981, p.117.

³⁰ Este trinomio marcaba las obligaciones del maestro (Cfr. Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum* (PL, CCV), c. 1: “*In tribus igitur consistit exercitium sacrae Scripturae: circa lectionem, disputationem et predicationem*”).

último, se llegaba a la *sententia* o sentido profundo. El comentarista se afanaba en la definición precisa de los conceptos, en la aclaración de los razonamientos y en su interpretación³¹. En el caso de la Sagrada Escritura debía elucidarse no sólo el sentido literal, sino también el alegórico, el tropológico o moral y el anagógico. Las cuestiones suscitadas en un pasaje concreto debían integrarse en un contexto teológico más amplio para recibir una adecuada explicación, lo que obligaba al exégeta a un esfuerzo de organización sistemática y a una toma de posición frente a los problemas doctrinales³².

En la *disputatio* se abordaba una cuestión a través de la confrontación de argumentos. Se alternaban exposiciones, objeciones y refutaciones. Este ejercicio dialéctico tenía un profundo valor formativo, puesto que el escolar aprendía a precisar su pensamiento, a exponerlo con claridad, a matizarlo y a mejorar su expresión. La tipología era variada. En la *quaestio ordinaria*, era un bachiller el encargado de declarar su opinión y de responder a las alegaciones; más tarde el maestro fijaba la enseñanza y aportaba soluciones con respecto a los puntos que se habían examinado. Sin embargo, en la *quaestio extraordinaria* o *quodlibetalis*, era el maestro el que se enfrentaba a las preguntas del auditorio sin restricción de tema o interlocutor. Este tipo de disputa, que nació en el seno de las escuelas mendicantes, no era prescriptiva para los maestros y se celebraban tan sólo dos sesiones al año: una en Adviento y otra en Cuaresma. También gozaron de aceptación las *quaestiones collativae*, mantenidas entre bachilleres al principio de cada trimestre; la *quaestio temptativa*, dirigida por un bachiller formado en lugar del maestro; y la sorbónica, que recibía esta apelación porque se celebraba en el colegio de la Sorbona, bajo la presidencia de su prior³³.

La tercera actividad básica de la facultad de teología era la predicación. El hecho de que la preparación se orientara en gran medida al fin pragmático de educar oradores aptos para la transmisión de las verdades evangélicas explica el puesto preeminente del que gozó en la vida académica³⁴. Los escolares no sólo estaban obligados a acudir a los sermones universitarios, sino que el ejercicio de la palabra pública era uno de los compromisos que adquirirían mediante juramento los miembros de cada nivel del escalafón educativo y un requisito necesario para acceder al grado superior. A lo largo del periodo de audición se exigía al alumno pronunciar dos colaciones o sermones vespertinos, o un sermón y una colación *in propria persona, ut in eloquentia et in arte predicandi comprobetur*³⁵. Por su parte, tanto el bachiller cursor como el sentenciario y el formado, además de intervenir en varias disputas universitarias, se comprometían a pronunciar al menos un sermón por año, a

³¹ P. Glorieux, *ibid.*, pp. 108-122.

³² H. Caplan, "Four Senses of Scriptural Interpretation and Medieval Theory of Preaching", *Speculum*, 4 (1929), pp. 282-290; C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1944; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 1952 y H. de Lubac, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'écriture*, 4 vols., París, Aubier, 1959.

³³ P. Glorieux, *ibid.*, pp. 123-136 y B. C. Bazán, "Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie", en B. C. Bazán, J. F. Wippel, G. Franssen y D. Jacquart, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, Brepols (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 44-45), pp. 25-40.

³⁴ Petrus Cantor, en *Verbum abbreviatum* (PL, CCV, c. 1), afirma que la lectura y la disputa están subordinadas a la predicación: "*Lectio autem est quasi fundamentum [...] Disputatio quasi paries est in hoc exercitio et aedificatio [...] Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab aestu et a turbine vitiorum*".

³⁵ P. Glorieux, *ibid.*, p. 95. Sobre la *collatio* como ejercicio escolar universitario, véase Jacqueline Hamesse, "*Collatio et reportatio: deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au Moyen Age*", en Olga Weijers, ed., *Actes du Colloque: Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge, Leyden-La Haye 20-21 sept. 1985*, Turnhout, Brepols, 1988, pp. 78-83.

veces con su correspondiente colación. En el caso del último, la fecha se le advertía con dos meses de antelación y la negativa implicaba dos años de retraso en la promoción³⁶.

En la escala superior, los maestros, que debían encaminar a sus alumnos no tan sólo mediante el consejo sino también a través del ejemplo, cumplían asimismo con este deber. La distribución de los sermones corría a cargo de una comisión integrada por cuatro maestros, el canciller de la universidad y representantes de las órdenes mendicantes. Los del domingo estaban a cargo de los dominicos y los de diario de los franciscanos³⁷. Por la tarde, en la colación, se solía retomar el tema que se había expuesto en la homilía matutina.

Así pues, tanto el compromiso de dirigirse a un público extrauniversitario con necesidades pastorales variadas como la obligación de predicar asumida *ad intra* en el seno universitario condujo a principios del siglo XIII a lo que James J. Murphy ha designado como “revolución homilética”. La elite cultural se vio impelida a elaborar una serie de útiles al servicio de la predicación. Se despertó un interés creciente por los tratados teóricos, *artes praedicandi*, que se ocupaban no sólo de la materia del sermón y de la *inventio*, sino que, imbuidos por un deseo organizativo y lógico, establecieron una serie de preceptos sobre la disposición de la prédica. A partir de 1200, los rétores centraron sus esfuerzos más en la forma de composición que en el asunto. El *sermo modernus* sufrió una formalización progresiva hasta convertirse en un género estereotipado. Los autores repitieron, con escasas alteraciones, un esquema que se mantuvo vivo hasta la Reforma. La homilía podía abrirse con un *prothema*, al que le seguía una oración. Después venía el *thema*, un versículo tomado de la Biblia, tras lo que se procedía a la *thematis divisio* con sus correspondientes *amplificatio* o *dilatatio*. Algunos eran partidarios de cerrar con una *unitio* o *clausio*. El complejo sistema de división y amplificación a partir de una cita de la Santa Escritura constituía un apoyo mnemotécnico para el emisor del discurso y fundamentalmente para el oyente, que, gracias a esta estrategia, recordaba con mayor facilidad la lección³⁸.

Puesto que este *ars* seguramente contaba ya con sus rasgos caracterizadores hacia 1180 o antes, quizá no convenga situar su nacimiento en la universidad, sino en los círculos eruditos de finales del siglo XII, caldo de cultivo de autores como Alejandro de Ashby o Tomás de Salisbury³⁹. Sin embargo, es evidente que su desarrollo y éxito estuvieron íntimamente ligados a esta institución. Tanto es así que este tipo de sermones se denomina “temático” –porque gira en torno al *thema* (texto tomado de las Escrituras)- o “de estilo universitario”. Por otra parte, aunque el sermón no fuese a pronunciarse en un ámbito cultivado, la impronta de la universidad se descubría en ellos puesto que sus autores empleaban para su composición los métodos aprendidos en sus aulas o bien se servían de los materiales de apoyo que los maestros habían recopilado con la finalidad de facilitarles la tarea.

³⁶ P. Glorieux, *ibid.*, p. 98.

³⁷ P. Glorieux, *ibid.*, p. 150.

³⁸ H. Capland, *Medieval Artes Praedicandi: A Hand-list*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1934; T.-M Charland, “*Artes praedicandi*”. *Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Age*, París-Ottawa, Vrin-Institut d'études médiévales d'Ottawa, 1936; J. J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1974 (trad. esp. México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 316-361); F. Rico, *Predicación y literatura en la España medieval*, Cádiz, UNED, 1977, pp.10-11; J. J. Murphy, *Medieval Rhetoric: A Select Bibliography*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, pp. 136-156; M. Briscoe, *Artes Praedicandi*, Turnhout, Brepols (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, 61), 1992, pp. 54-58 y P. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca, Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, 1994, pp. 171-222.

³⁹ J. J. Murphy, *op. cit.*, pp. 317-318 y 333.

I.2. JUAN DE GALES

I.2.1. Noticias biográficas

El franciscano Juan de Gales, relegado al olvido a partir del siglo XVI, ha atraído el interés de varios investigadores desde hace ya más de una centuria. Los trabajos de Hauréau, Little, Glorieux, Pantin y Swanson han revalorizado su figura y le han devuelto un puesto en el panorama cultural bajomedieval⁴⁰. Sin embargo, los datos biográficos con los que contamos son aún escasos, por lo que habremos de seguir los hilos de la urdimbre intelectual del siglo XIII expuestos en el primer capítulo para delimitar su perfil con mayor nitidez.

Pantin arriesga que su nacimiento pudo tener lugar entre 1210 y 1230⁴¹. Tanto su nombre como la existencia de un manuscrito que lo adscribe a la custodia de Worcester⁴² nos indican que era oriundo del País de Gales. Debió de ingresar en la orden cuando ya era bachiller de teología en Oxford⁴³, donde llegó a ser el sexto maestro regente de la escuela franciscana entre 1259-1262⁴⁴. Hacia 1270⁴⁵ o con anterioridad pasó a París, en cuya

⁴⁰ El estudio más extenso y completo sobre Juan de Gales se debe a Jenny Swanson, *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge, University Press, 1989. Véanse también: B. Hauréau, *Histoire littéraire de la France*, XXV, París, Durand et Pedone-Lauriel, 1869, p. 193; A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, Oxford Historical Society at the Clarendon Press, 1892, pp. 144-151; ídem, *Studies in English Franciscan History*, Manchester, University Press, 1917, pp. 158-192; ídem, "The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century", *Archivum Franciscanum Historicum*, 19 (1926), pp. 845-846; R. Galle, "Eine geistliche Bildungslehre des Mittelalters", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 31 (1910), pp. 523-525; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, II, París, J. Vrin (Études de philosophie médiévale, 18), 1934, pp. 114-118; ídem, *Archivum Franciscanum Historicum*, 27 (1934), pp. 550-551; J. C. Russell, *Dictionary of Writers of Thirteenth Century England*, Londres, 1936, pp. 78-79; A. B. Emden, *A Biographical Register of the University of Oxford to A. D. 1500*, III, Oxford, 1959, p. 1960; B. Smalley, *English Friars and Antiquity and the Early Fourteenth Century*, Oxford, 1960, pp. 51-55; W. A. Pantin, "John of Wales and Medieval Humanism", *Medieval Studies Presented to Aubrey Gwynn S. J.*, Dublín, Colm o Lochlainn at three Candles, 1961, pp. 297-319; Balduinus ab Amsterdam, "The Commentary on St. John's Gospel edited in 1589 under the name of St. Bonaventure an authentic work of John of Wales, O.MIN. (ca. 1300)", *Collectanea Franciscana*, 40 (1970), pp. 71-96; E. Rauner, *Lexikon des Mittelalters*, V, Munich-Zurich, Artemis Verlag, 1991, p. 578; Monika Rappenecker, "Johannes Gualensis", en *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, III, Nordhausen, Velarg Traugott Bautz, 1992, pp. 385-387. Para los ecos del autor en la literatura peninsular, véanse más adelante los apartados V y VI del presente estudio preliminar.

⁴¹ W. A. Pantin, *op. cit.*, p. 297.

⁴² Cambridge, Jesús College, MS. 67.

⁴³ Así lo prueba un registro de personajes ilustres que se adhirieron a la orden en el siglo XIII. Véase J. S. Brewer (ed.), *Monumenta Franciscana*, Rolls Series, Londres, 1858, vol. I, p. 542.

⁴⁴ La crónica de Tomás de Eccleston, *De Adventu Fratrum Minorum in Angliam* (ed. de Little: *Collection d'Études et de Documents sur l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge*, t. VII, París 1909 y Manchester, 1951), que relata los primeros pasos de los minoritas en Inglaterra y que fue finalizada en 1258, sólo cita a los cinco primeros maestros franciscanos de teología en Oxford. Por tanto, no hace referencia a Juan de Gales. Los nombres del 6º al 21º maestros fueron añadidos al manuscrito primitivo por la que Little denomina mano del primer continuador (Cfr. "Franciscan School...", *ibíd.*, p. 845).

⁴⁵ En una colección de sermones parisinos se incluye uno suyo datado el 29 de junio de aquel año (BN de París, MS lat. 15034, ff. 127-129d), según recoge Swanson, *op. cit.*, p. 5, n. 9.

universidad fue docente entre 1281-1283⁴⁶. De este periodo se conservan datados varios de sus sermones⁴⁷. Las actividades de docencia y predicación no fueron las únicas que desarrolló. En 1282 realizó dos viajes a Gales en misión diplomática ante su compatriota Lewellyn por encargo del arzobispo Pecham, del que seguramente era discípulo⁴⁸. Entre 1283-1285 formó parte integrante de la comisión que sometió a examen las tesis de Pedro Juan Olivi⁴⁹. Debió de fallecer en abril de 1285 en París, ciudad donde también fue enterrado. Sabemos que fue denominado *Arbor Vitae* y que, en recuerdo de este apelativo, se esculpió un árbol en su tumba⁵⁰.

I.2.2. Trayectoria intelectual

Vivió Juan de Gales en un momento de efervescencia cultural y tuvo la fortuna de desarrollar su labor en dos de los centros educativos más reputados de la época: las universidades de Oxford y de París. Fue uno más de los adeptos que, atraídos por el programa evangélico de los franciscanos, se sumaron a la orden mientras completaban su formación. Esta identificación con los objetivos de difusión de la doctrina y de salvación de las almas no le abandonó a lo largo de toda su vida, pues la característica principal de su producción fue la tendencia homilética.

El XIII fue un siglo marcado por el didactismo. La consolidación de las instituciones docentes tuvo como consecuencia un aumento espectacular de la producción intelectual. Según aumentaba el caudal informativo, se hacía patente la necesidad de sistematizar el conocimiento con la finalidad pedagógica de hacerlo más accesible a los discípulos. Los maestros que desde el seno universitario se encargaron de asumir estas tareas intelectuales y que se movían al más alto nivel de la reflexión filosófica, teológica y canonística tampoco descuidaron el ministerio pastoral⁵¹. Juan de Gales formó parte de esta elite eclesiástica, que imbuida por ideales apostólicos⁵², se afanó en la elaboración de distinta suerte de tratados para ayuda de los predicadores. Es en este campo donde se le reconoce como uno de los autores clave del periodo⁵³.

En contraste con sus predecesores en el magisterio de la escuela franciscana de Oxford, Tomás de York y Ricardo de Cornwall, que habían destacado en la especulación metafísica, Juan de Gales se consideraba a sí mismo como un “ignorante en filosofía”. Esta

⁴⁶ P. Glorieux, “D’Alexandre de Hales à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIII siècle”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 26 (1933), p. 275.

⁴⁷ Fueron predicados el 11 de noviembre de 1281, el 19 de abril de 1283 y el 1 de mayo de 1283. Se encuentran recogidos en el MS lat 14947 de la BN de París, en los ff. 187, 144c y 166d respectivamente. J. Swanson, *ibid.*, p. 5, n. 10.

⁴⁸ D. L. Douie, *Archbishop Pecham*, Oxford, Clarendon Press, 1952, pp. 238 y 247.

⁴⁹ P. Glorieux, “D’Alexandre de Hales...”, *op. cit.*, p. 260.

⁵⁰ Bart. Pis. *De conformite vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, *Analecta Franciscana*, t. IV, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1906, pp. 308, 337 y 543. Un sacerdote italiano, Marcus Micahel, O. M. de Cortona, que escribió una vida de él en el siglo XV, y copió o reunió muchas de sus obras, da *Arbor Vitae* como el título de una de sus obras “dividida en dieciocho tratados”. La vida, que no tiene valor, está contenida en el MS. 20 (58) en Cortona). Cfr. Little, *English Franciscan...*, *ibid.*, p. 175, n. 1 y “Franciscan School...”, *op. cit.*, 846.

⁵¹ R. Rusconi, “La predicazione”, *op. cit.*, p. 591.

⁵² D. L. D’Avray, *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 5.

⁵³ A. Zawart, “The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers (1209-1927). A biographical Studi”, en *The Franciscan Educational Conference*, 9 (1927), p. 358.

afirmación, hija más de la sinceridad que de la humildad, hay que entenderla en el sentido de que sus intereses se circunscribían al campo de la edificación y moral cristianas⁵⁴.

Los destinatarios específicos que siempre tuvo en mente fueron los *iuniores predicatorum*, es decir, los predicadores noveles⁵⁵. Como maestro de Teología Moral educaba desde las aulas a sus discípulos, futuros transmisores de la doctrina, y al mismo tiempo dedicaba sus esfuerzos a proporcionarles una serie variada de recopilaciones de citas, sentencias y ejemplos de los que poder extraer con precisión y celeridad las informaciones con las que instruir a los fieles.

El minorita galés llegó a París entre los años 60 y 70 del siglo XIII, periodo en el que los vínculos de esta universidad con la de Oxford eran tan estrechos que es prácticamente imposible trazar su historia de forma separada. El trasiego de maestros, estudiantes, corrientes intelectuales, métodos de enseñanza o prohibiciones entre ambas fue constante. Los problemas teológicos que en ellas se dirimían no tenían carácter nacional, sino que afectaban al conjunto de la cristiandad, lo que hacía aún más sencillo la comunidad de planteamientos. Por entonces, Oxford se sentía aún discípula de su hermana mayor, situación que cambió a principios del XIV, cuando las producciones oxonienses igualaron e incluso superaron en originalidad y coherencia a las parisinas⁵⁶.

Con su traslado a la ciudad del Sena, nuestro autor se colocaba en el núcleo más importante de irradiación de ideas de Europa. Tanto las colecciones de sermones como los manuales de predicación allí producidos, establecían y difundían modelos comunes para las audiencias de todo el mundo cristiano⁵⁷.

En París debió coincidir con personajes de gran talla filosófica como San Buenaventura o Santo Tomás de Aquino y ser testigo de las grandes controversias doctrinales: las polémicas antimendicantes, las condenas a las lecturas averroístas de Aristóteles y los enfrentamientos entre franciscanos y dominicos a propósito de las doctrinas de Santo Tomás. En su producción se mantuvo alejado de las procelosas aguas de la reflexión metafísica. Sin embargo, su pertenencia a la orden de San Francisco, las opiniones vertidas en sus obras y su relación con Juan Pecham nos inducen a pensar que se encontraba en la órbita del agustinismo. En una carta fechada el 1 de junio de 1285 y dirigida al obispo de Lincoln, Pecham aprobaba los estudios filosóficos en cuanto servían a los misterios teológicos, pero condenaba las novedades profanas del lenguaje introducidas en la filosofía desde hacía unos veinte años⁵⁸. Juan de Gales apoyaba esta misma postura en contra de la filosofía puramente especulativa. El objetivo del estudioso no debía ser colmar la vana curiosidad ni alimentar el orgullo personal, sino ayudar a los hermanos en la fe a través de la admonición moral⁵⁹.

⁵⁴ A. G. Little, *Studies in English Franciscan...*, *ibíd.*, p. 183 y W. A. Pantin, *ibíd.*, p. 312.

⁵⁵ Así lo explicita en numerosos lugares de sus obras. Véanse los ejemplos que recoge Balduinus ab Amsterdam, "The Commentary of St. John's Gospel edited in 1589 under the name of St. Bonaventure, an authentic work of John of Wales, O.Min.", *Collectanea Franciscana*, 40 (1970), pp. 89-94.

⁵⁶ W. J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton, University Press, 1987, pp. 147-149.

⁵⁷ D. L. D'Avray, *op. cit.*, p.4.

⁵⁸ H. Denifle y E. Châtelain (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, París, Fratrum Delalain, 1889, vol. I, 643-645, n° 523.

⁵⁹ SC. 5,1,3-4.

I.2.3. Metodología: fuentes y técnica compositiva

Si nos planteamos cuál es la aportación más característica de los tratados pastorales de Juan de Gales, sin lugar a dudas habremos de responder que el abundante uso de citas y anécdotas del mundo clásico puestas al servicio de la ideología cristiana. Sus compilaciones reúnen una extensa gama de *auctoritates* de variadas procedencias, engarzadas en larguísimas cadenas. No faltan ni las referencias a la Biblia ni a los Padres de la Iglesia ni a los maestros cristianos medievales; sin embargo, lo más destacable es su fascinación por la antigüedad pagana, que se convierte en la cantera de la que extrae la mayor parte de los contenidos edificantes.

La utilización de cincuenta autores y cerca de cien textos grecolatinos lo convierten – en palabras de Jenny Swanson – en el mayor “classicing writer” de los siglos XIII al XV⁶⁰. Precisamente, para Pantin su valor reside en haber actuado como vínculo entre el humanismo del XII y el del XIV y XV:

It was, I think, John of Wales, who was first, after this early thirteenth century interval, to recapture something of the twelfth century combination of moral and antiquarian enthusiasm for antiquity [...]⁶¹

Juan de Gales es puente de unión entre los intereses clásicos de intelectuales como Juan de Salisbury y los de grupo de frailes del siglo XIV que tan vívidamente describiera Bery Smalley en *English Franciscan Scholars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*⁶².

La tendencia a amalgamar textos ajenos ha sido causa de censura por parte de la crítica, que le ha acusado de carencia de originalidad:

But he has nothing original to offer. In spite of their length, his works are not much more than compilations of passages from other writers, copied out with little sign of criticism or evaluation⁶³.

Este tipo de juicios olvida el fin divulgativo y enciclopédico de los compendios, y aplica parámetros contemporáneos a realidades que le son ajenas. La selección, adaptación y disposición de los materiales eran los terrenos en los que los autores podían jugar sus bazas de aportación personal. Como otros tantos de sus predecesores y sucesores, Juan de Gales concebía el saber como un patrimonio común: se sentía heredero de una tradición que reorganizó y utilizó en función de los objetivos pedagógicos que deseaba alcanzar.

Otro rasgo distintivo de la metodología de nuestro franciscano que le aparta de la norma general entre sus coetáneos es la precisión con la que cita. Ofrece no sólo el nombre del autor y de la obra, sino que proporciona también el número de libro y de capítulo o bien

⁶⁰ J. Swanson, *ibíd.*, p. 15.

⁶¹ W. A. Pantin, *ibíd.*, p. 304.

⁶² Oxford, 1960. Este estudio dedica las páginas 51-55 a la figura de Juan de Gales.

⁶³ J. Moorman, *ibíd.*, p. 244. Aseveraciones similares pueden rastrearse en A. Charma, “Étude sur le Compendiloquium de vita, moribus et dictis illustrium philosophorum de Jean de Galles”, en *Mémoires lus à la Sorbonne*, París, Imprimerie imperiale, 1866, pp. 119-134 y en A. G. Little, *Studies in English Franciscan...*, *ibíd.*, p. 191.

una indicación general para la localización del fragmento. Con este inusual rigor, Juan de Gales pretende hacer más creíble la información, al dar cuenta de su procedencia y facilitar el acceso a aquellos que quieran ampliarla o contrastarla. De ahí la abundancia de expresiones como “ibi bene de hoc”, “ibi multum de hoc” o “ibi bene et multum de hoc”, con las que invita al lector a una consulta personal de los originales. Este hecho, sumado a que siempre informa de las citas de segunda mano y a que sus referencias son sumamente correctas y más amplias que las recogidas en otros florilegios, lleva a Swanson a defender con convicción que conocía directamente las fuentes que reproducía.

De entre estas, como ya hemos visto, las más abundantes son las clásicas. Su atención se centra exclusivamente en el valor ejemplar de los textos y nunca en el estilístico. Por tanto, no es de extrañar que dos de sus autores predilectos sean Séneca y Cicerón entre los moralistas y Valerio Máximo, Aulio Gelio y Vegetio, entre los historiadores. La exhaustividad de Juan de Gales le lleva a dar noticias precisas de los intermediarios que le nutren de referencias. Por este camino accede a Salustio, Frontino, Juvenal, Plinio, Varrón, Ovidio, Lucano, etc. No conoce el griego, pero las traducciones latinas le posibilitan antologizar a Platón y a Aristóteles.

Dada su condición religiosa y su categoría académica, no es de extrañar la constante presencia en sus obras de la Sagrada Escritura y de los autores patrísticos, que obviamente tienen un peso mayor en los trabajos de exégesis bíblica que en los manuales de predicación. El puesto preeminente lo ocupa San Agustín, del que proceden no sólo innumerables citas, sino el enfoque filosófico que adopta el galés. También entre sus favoritos está San Jerónimo, cuya impronta se deja sentir con fuerza, especialmente a través de sus *Epístolas*; además cita a San Gregorio Magno y San Bernardo. Tampoco podemos olvidarnos de S. Ambrosio, Hugo de San Víctor, San Juan Crisóstomo o las *Vitae Patrum*. Especial atención merece el *Policrato* (sic), es decir, el *Policraticus* de Juan de Salisbury, pues parece haber sido el primero en redescubrirlo en el siglo XIII e imponer la moda de su uso tanto en Inglaterra como en el continente⁶⁴. Su herencia oxoniense se refleja en las citas tomadas de Grosseteste. Por el contrario, la atención que dedica a los contemporáneos es mínima comparativamente.

Su amplio espectro de fuentes cubre también las colecciones de legislación canónica⁶⁵ y enciclopedias medievales como el *De naturis rerum* de Alejandro Nequam o el *Speculum maius* de Vicente de Beauvais.

Tampoco debe sorprendernos la presencia de un sugerente grupo de autoridades árabes. La vía de penetración de estos filósofos en el mundo latino medieval estuvo ligada al conocimiento de Aristóteles, que empezó a impregnar la teología a partir de 1240, gracias precisamente a los comentarios de Avicena y Averroes, y que adquirió carta de naturaleza en 1255, cuando la universidad de París incluyó oficialmente el aristotelismo en su programa de estudios⁶⁶. Junto a estos, Juan de Gales remite a Algazel y Alfarabí, y a uno de los principales traductores de Toledo, Domingo Gundisalvo⁶⁷. Este somero recorrido por las *auctoritates* nos enfrenta a dos problemas: el de la recopilación y el de la disposición de los extractos para lograr un cuerpo textual homogéneo y coherente.

Durante los cincuenta años que separan 1230 de 1280 se produjo una auténtica revolución en los instrumentos de trabajo intelectual, de la que Juan de Gales fue

⁶⁴ W. A. Pantin, *ibíd.*, p. 304.

⁶⁵ Menciona la *Summa* de Hostiensis o Enrique de Suza, los *Extravagantes de ius iurandum*, el *Decreto* de Graciano y la *Summa de casibus* de Raimundo de Peñaforte. (J. Swanson, *ibíd.*, p. 36).

⁶⁶ R. Ramón Guerrero, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal, 1996, p. 177.

⁶⁷ Para un resumen de la influencia greco-árabe en la cultura del siglo XIII europeo, véase E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1989, pp. 353-365.

beneficiario. Como he reseñado más arriba, dos son los factores fundamentales que podemos situar en el origen de este despegue: el poderoso desarrollo de las universidades y las necesidades derivadas del aumento espectacular de las exhortaciones religiosas públicas. Con el fin de facilitar el acceso a la información pertinente para la instrucción de los teólogos y predicadores, se potenciaron nuevos métodos de clasificación y de investigación. Pasaron a ser moneda corriente las divisiones en capítulos; las tablas alfabéticas de materias, que, en combinación con la numeración de las páginas y la colocación de letras en los márgenes de los folios, permitían descubrir el emplazamiento de un texto de forma rápida y precisa, o los inventarios de libros.

De hecho, el primer repertorio topográfico colectivo del que tenemos noticia, el *Registrum Angliae de libris auctorum et doctorum*, fue elaborado por los franciscanos ingleses probablemente entre 1250 y 1320. Se trataba de una lista de mil cuatrocientas doce obras de noventa y ocho autores, que ofrecía junto a los títulos (a menudo acompañados de sus incipits) noticias sobre en qué biblioteca de Inglaterra, Escocia o el País de Gales se custodiaban los ejemplares⁶⁸. Obviamente la posibilidad de que Juan de Gales manejara este índice es muy alta. De igual manera, su privilegiada situación en la universidad de Oxford, núcleo emergente en el desarrollo de herramientas de documentación, le permitió con toda seguridad consultar y servirse de las concordancias de Grosseteste⁶⁹ y del dominico Roberto Kilwarby⁷⁰, la primera realizada entre 1235-1243 y la segunda entre 1256-1261. Bajo la dirección de Adam Marsh, fallecido en 1259, también se había elaborado la *Tabula septem custodiarum super Bibliam*, que permitía buscar cualquier cita del Antiguo o del Nuevo Testamento, y descubrir el lugar exacto donde cada uno de los doce doctores más importantes de la Iglesia había comentado su sentido⁷¹. Estas guías simplificaron sin duda el trabajo del galés; pero ya que sus contenidos eran bíblicos y patrísticos, su empleo tampoco explicaría el elevado volumen de alusiones clásicas de nuestro autor.

Quizá Juan de Gales realizó con las fuentes grecolatinas un esfuerzo de sistematización semejante al de sus colegas. ¿Cómo, si no, hubiera sido capaz de controlar un

⁶⁸ R. H. Rouse, "L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite: le développement des instruments de travail au XIII^e siècle", en *Culture et travail intellectuel dans l'occident médiéval*, París, Éditions du CNRS, 1981, p. 126.

⁶⁹ Elaboró un sistema para establecer un índice de los textos patrísticos, que consistía en una complicada serie de símbolos que anotaba en los márgenes durante la lectura, a fin de incorporarlos con posterioridad a una tabla de materias. La clave de estas anotaciones fue descubierta por S. Harrison Thonson y expuesta en "Grosseteste's Topical Concordance of the Bible and the Fathers", *Speculum*, 9 (1934), p. 139-144 y "Grosseteste's Concordantial Signs", *Medievalia et Humanistica*, 9 (1955), p. 39-53.

⁷⁰ Maestro regente de teología en Oxford durante 1256-1261. Confeccionó una completa introducción a los Padres, organizada en tres niveles: primero las *intentiones*, que son resúmenes de cada capítulo de las sesenta y una obras de San Agustín, del *Quod nemo laeditur nisi a seipso* de San Juan Crisóstomo, del *Hexameron* de San Ambrosio, del *Didascalicon* de Hugo de San Víctor y de las *Sentencias* de Pedro Lombardo; después, una tabla alfabética de cuarenta y seis obras de San Agustín, de cuatro obras de San Anselmo, de San Juan Damasceno y de las *Sentencias*; por último una concordancia alfabética por materia de las obras principales de San Agustín, San Ambrosio, Boecio, San Isidoro y San Anselmo, además de ciertas referencias a la *Historia scholastica* y a las *Sentencias* (Cfr., R. H. Rouse, *op. cit.*, p. 124. Recojo aquí esta extensa cita para que quede constancia de las posibles deudas de Juan de Gales con Kilwarby. Para más información: D. A. Callus, "The *Tabulae super originalia patrum* of Robert Kilwardby O.P.", en *Studia medievalia in honorem... R. H. Martín*, Brujas, 1948, pp. 85-112 y "The Contribution to the Study of the Fathers made by the Thirteenth-Century Oxford Schools", en *Journal of Ecclesiastical History*, 5 (1954), pp. 139-148).

⁷¹ R. H. Rouse, *ibid.*, p. 124.

material tan extenso? Pantin y Swanson coinciden en que debió organizar sus citas clasificándolas en tablas alfabéticas de materias como trabajo previo al de redacción⁷².

Semejante método tenía la ventaja de que permitía sumar nuevas citas a las existentes. Además, la colección podía transportarse con facilidad en caso de traslado, como probablemente sucediera cuando se produjo el salto del maestro franciscano desde Oxford a París.

Juan de Gales supo lograr una perfecta articulación de los materiales, disponiéndolos en un orden lógico. Cada uno de sus tratados gira en torno a un *leiv-motiv* diferente: las virtudes de los grandes hombres de la antigüedad, las vidas y dichos de los filósofos ilustres, los vicios y las virtudes, el castigo y la penitencia, etc. El armazón formal está constituido por divisiones y subdivisiones, en las que se insertan los *exempla* y las sentencias.

El plan bien definido de sus obras pone de manifiesto que el minorita, a pesar de coincidir con los intelectuales del siglo XII en la aplicación moral de las anécdotas históricas grecolatinas, fue también un hombre del siglo XIII, pues compartió con sus coetáneos la preocupación por la sistematización. Recordemos que el espíritu del siglo se plasma en la afirmación de Santo Tomás, tomada a su vez de Aristóteles, que mantiene que “lo propio del sabio es ordenar”.

I.2.4. La producción de Juan de Gales

El número de textos atribuidos a Juan de Gales ha variado a lo largo de los siglos. Se le ha considerado autor de obras que le eran ajenas⁷³, mientras que algunas de las propias no le se reconocían como tales. J. Swanson ofrece en uno de los apéndices de su trabajo la relación de la veintena aceptada por los eruditos contemporáneos⁷⁴.

La producción del franciscano puede clasificarse en tratados de intención homilética dirigidos a los predicadores, comentarios bíblicos y sermones. La atención de la crítica se ha centrado prioritariamente en el primer grupo y en concreto en el estudio de los cuatro primeros de sus *loquia*, por considerarlos su más importante y característica contribución⁷⁵.

El primero de esta serie sería el *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*⁷⁶, donde Juan de Gales nos ofrece una colección de ejemplos y dichos

⁷² Este procedimiento desvelaría la causa de un error difícilmente explicable de otra manera: la reproducción de un ejemplo seguido por una referencia incorrecta que pertenece a otro ejemplo diferente sobre el mismo tema. Esto supone que ambos aparecían juntos en el mismo folio y que al autor se le fue la vista al copiar (Cfr. Swanson, *ibíd.*, p.39).

⁷³ *Tractatus de poenis inferni*, *Legimus apud Eusebium*, *Postillae in epistolas Pauli* y *De factis Mahumetis* se le atribuyeron en el pasado; pero en la actualidad se discute su autoría. P. Glorieux proporciona una lista de diez obras que considera espúreas, *Répertoire...*, *op. cit.*, p. 117 (Cfr. W. A. Pantin, *ibíd.*, 298, n. 8). Por lo que respecta al *Manipulus florum*, R. H y M. A. Rouse descartan a Juan de Gales frente a Tomás de Irlanda (R. H. y M. A. Rouse, *Preachers, Florilegia and Sermons: Studies on the Manipulus florum of Thomas of Ireland*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1979).

⁷⁴ “Appendix 1”, *John of Wales*, *ibíd.*, pp. 229-231.

⁷⁵ Así lo afirma Pantin, *op. cit.*, p.298.

⁷⁶ A. G. Little, *Studies in English...*, *ibíd.*, pp.185-186; J. Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, París-Toulouse, Occitania, 1927, pp. 199-200 y W. A. Pantin, *ibíd.*, p. 298-299. Se conservan unas ciento cincuenta copias latinas según refiere Jenny Swanson, *op. cit.*, pp. 61 y 257. Esta autora realiza un estudio de los contenidos y fuentes del *Breviloquium* en las pp. 41-62. El texto latino puede leerse en la edición de Venecia, Georgius Arrivabene, 1496, fols. 239vb-259vb, por la que cito. Norbet d'Ordal publicó la versión catalana del siglo XV a partir de tres testimonios manuscritos (48 y 269 de la Biblioteca de Catalunya, y

tomados de filósofos y príncipes de la antigüedad para ilustrar las cuatro virtudes cardinales: Justicia, Prudencia, Templanza y Fortaleza, que deben ser los pilares en los que se apoyen los gobernantes.

Puesto que en el *explicit* de uno de los manuscritos se indica que había sido compuesto a instancias del obispo de Maguelonne⁷⁷, Pantin deduce que se escribió después de la llegada de Juan de Gales a París en 1270. Swanson lo pone en entredicho, puesto que la afirmación aparece en un manuscrito tardío (siglo XIV) y ningún otro de los ciento cuarenta que se conservan, algunos anteriores, la contiene. En su opinión, posiblemente se redactara hacia principios de la década de los 60, cuando aún estaba en Oxford⁷⁸.

Norbert d'Ordal, moderno editor de la versión catalana, afirma que podemos considerarlo “com un manual de doctrina política”⁷⁹; sin embargo, Swanson sostiene que el asunto fundamental sobre el que se centra la obra es el de las virtudes clásicas, espejo en el que deberían mirarse los cristianos. Su importancia es clave no sólo para los regentes, sino para todo fiel que desee alcanzar a Dios. Por tanto, opina que el *Breviloquium* no debe considerarse un espejo de príncipes, o al menos no debe emparentarse con el grupo de los compuestos en el norte de Francia entre 1259-1300, por frailes –como Guiberto de Tournai, Vicente de Beauvais, Guillermo Perrault, Bartolomé Vincentino, Egidio Colonna o Santo Tomás de Aquino⁸⁰– sino más bien con obras de la tradición inglesa, como el *Policraticus*, que también se ocuparon del comportamiento modélico del gobernante⁸¹.

El segundo tratado de Juan de Gales es el *Communiloquium*, cuyo análisis abordaremos con detalle en el apartado I.3 de este mismo estudio introductorio.

El *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum et de dictis moralibus eorundem*⁸² recoge vidas, dichos y ejemplos notables de filósofos de la antigüedad con la

VII del Arxiu de Palau): Joan de Gal·les, *Breviloqui*, Barcelona, Barcino (Els Nostres Classics, A-28), 1930. Véase también Alexandre Olivar, “Sobre un manuscrit poc conegut de la versió catalana antiga del *Breviloquium de virtutibus* de Joan de Gal·les”, en *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, Barcelona, Quaderns Crema, 1988, vol. 3, pp. 87-95. Para la versión italiana: M. Barbi, *La leggenda di Traiano nei volgarizzamenti del “Breviloquium de virtutibus” di Fra Giovanni Gallese*, Florencia, 1895. Recientemente ha sido estudiado por A. Diem, “A Classicizing Friar at Work: John of Wales’ *Breviloquium de virtutibus*”, en en Alasdair A. MacDonald, Zweder R.M.M von Martels y Jan R. Veenstra, eds., *Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt*, Leiden, Koninklijke Brill (Studies in medieval and Reformation tradition, 142), 2009, pp. 75-103.

⁷⁷ Oriol College, Oxford, MS 183, f. 161v: “Explicit breviluquium de virtutibus antiquorum philosophorum quod venerabilis pater magister frater Iohannes Walensis compilavit ad honorem Dei et utilitatem ecclesie sue sancte ad instanciam episcopi Maglonensis”. Cita recogida por W. A. Pantin, *ibid.*, p. 298, n. 15.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 6

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 12.

⁸⁰ Para las características de este grupo de obras, véase Jean Philippe Genet, *Four English Political Tracts of the Later Middle Ages*, London, Camden Society, 1977.

⁸¹ Swanson, *ibid.*, pp. 55-57.

⁸² A. Charma, “Étude sur le Compendiloquium de vita, moribus et dictis illustrium philosophorum”, en *Mémoires lus à la Sorbonne*, París, Imprimerie imperial, 1866, pp. 119-134; A. G. Little, *Studies in English Franciscan...*, *ibid.*, 181-185; W. A. Pantin, *ibid.*, p. 300-301; Swanson, *ibid.*, 167-193. Además de las ediciones primitivas (véase J. V. Scholderer, “The Early Editions of Johannes Vallensis”, *Cylchgrawn Llyfrgall Genedlaethol Cymru: The National Libray of Wales Journal*, 3 (1944), pp. 75-79), fue publicada en 1655 por L. Waddingo: Iohannis Gualensis, *Florilegium de vita et dictis illustrium philosophorum et Breviloquium de sapientia sanctorum*, Roma, 1655. Véase asimismo el trabajo de P. L. Schmidt, “Das Compendiloquium des Johannes Vallensis – die erste mittelalterliche Geschichte der antiken Literatur?”, en Joachim Fuggmann, Martin Hose y Bernard Zimmermann, eds., *Traditio latinitatis: studien zur rezeption und uberlieferung dere latenischen literatur*, Stuttgart, Franz Steiner, 2000, pp. 247-258.

intención de que sirvan de modelo moral a los lectores y de refrendo a las verdades contenidas en el Evangelio.

El texto se divide en diez partes de desigual longitud. La primera se centra en un análisis general de la Filosofía. Se proporcionan varias definiciones del término y diferentes esquemas clasificatorios de la disciplina. Se analizan los beneficios que proporciona y los usos incorrectos que la desvían de su auténtica finalidad: regular el comportamiento humano y corregir las costumbres para alcanzar una vida acorde con las enseñanzas de Cristo.

La segunda parte trata de la *professio philosophica* de los filósofos como grupo. Se enumeran sus rasgos distintivos tanto en el aspecto externo (manto, bastón, anillo y largos cabellos) como en las virtudes morales (desprecio de lo mundano, diligencia en la búsqueda de la sabiduría, vida honesta y aplicación de la filosofía a la corrección moral).

La tercera parte, que abarca más de la mitad del tratado, contiene una serie de vidas de filósofos: Tales de Mileto, Solón, Anaxágoras, Diógenes, Sócrates, Platón, Aristóteles, algunos discípulos de Platón –Apuleyo, Espeusipo, Jenócrates–, Teofrasto y Pitágoras. Normalmente se sigue la pauta de presentar primero los detalles biográficos, más tarde las cualidades distintivas del filósofo y por último los rasgos destacables de su teoría. La cuarta continúa en esta misma línea, aunque ahora con filósofos menos conocidos: Carnéades, Demóstenes, Isócrates, Demócrito, Hipócrates, Demetrio de Falerón, Tauro, Publio Mimo, Favorino y Chilón. La enumeración se cierra con Cicerón, Séneca y Boecio, único filósofo cristiano de la nómina.

En la quinta parte se citan las virtudes de los filósofos que pueden servir de modelo para cristianos: el rechazo del vicio, las mortificaciones, el desprecio de bienes temporales y honores, el dominio de las pasiones, la dignidad en el comportamiento, la aplicación en el estudio, la paciencia en las adversidades, etc. Pantin destaca la notable coincidencia entre el ideal de filósofo que nos presenta Juan de Gales y el de religioso⁸³.

La sexta parte se ocupa del origen del nombre y de los principios básicos de varias sectas o escuelas filosóficas: los peripatéticos, los estoicos y los epicúreos.

La séptima trata de las artes liberales y de su utilidad en el ámbito de la moral. La octava, de los poetas, y más concretamente de los fabulistas como Esopo que a través de sus apólogos transmitieron enseñanzas filosóficas. Se legitima el uso de estos relatos siempre que se utilicen con la suficiente precaución.

La novena gira en torno a los usos inadecuados de la filosofía, entre otros el de satisfacer la vana curiosidad u obtener el público reconocimiento. Juan de Gales pone en guardia ante la acumulación de libros y critica el exceso de confianza en estos. Un filósofo no debe conformarse con los hallazgos ajenos, sino intentar alcanzar los propios.

En la décima y última parte se enumeran los lugares en los que especialmente floreció la filosofía: Egipto, Atenas, Roma, la Francia de Carlomagno, París, Oxford e Irlanda. Un breve epílogo recuerda al lector la intención didáctica de la obra.

El *Breviloquium de Sapientia Sanctorum* analiza los ejemplos de virtud que nos proporcionan las vidas de los santos, en especial de los padres del desierto. El compendio, el más breve de los hasta aquí reseñados, se articula en ocho capítulos en los que se engarzan citas bíblicas y patrísticas. Precisamente la ausencia de referencias clásicas y de *exempla*, característica sobresaliente del galés, contribuyó a su menor difusión. Por su parte, la crítica se ha mostrado poco entusiasta en sus juicios. Little y Pantin pasan de puntillas sobre él y

⁸³ W. A. Pantin, *ibid.*, p. 301.

Swanson opina que carece de garra: “While hesitating to describe this *Breviloquium* as dull, one must in all fairness admit that it lacks the fascination of the earlier trio”⁸⁴. De hecho, especula con la posibilidad de que Juan de Gales pudiera haberse visto obligado a escribirlo empujado por presiones externas. En su opinión, quizá algún superior, irritado por su entusiasmo hacia los sabios paganos, quiso que equilibrara la balanza atendiendo en este caso exclusivamente a las fuentes cristianas. No se puede descartar esta hipótesis, pero me inclino a pensar que este no es sino uno más de los variados recursos que Juan de Gales quiso poner a disposición de los predicadores. Este *Breviloquium*, inserto en una tradición bien consolidada en el medievo, carece de la novedad de enfoque de sus trabajos anteriores, centrados fundamentalmente en la herencia clásica; por ello, no es de extrañar que haya interesado en menor medida a los investigadores contemporáneos.

Entre sus restantes títulos el *Legiloquium* o *Tractatus de decem preceptis* se ocupa de los Diez Mandamientos⁸⁵; el *Moniloquium*⁸⁶, además de recopilar de nuevo materiales útiles para componer sermones, añade al final del prólogo un corto tratado sobre el arte de recitarlos, enseñando cómo adecuar la expresión externa a los distintos temas de predicación; la *Summa iustitiae* o *Tractatus de septem viciis*⁸⁷, en diez partes, se centra en los pecados; el *De poenitentia* compendia una serie de textos sobre la penitencia tomados de los padres de la Iglesia, en especial de San Agustín; el *Ars praedicandi*⁸⁸ es un manual preceptivo sobre la elaboración de sermones en el que Juan de Gales defiende una estructura ya consolidada: tema, división, ampliación y prueba mediante autoridades bíblicas⁸⁹; el *Ordinarium seu Alphabetum vitae religiosae* y la *Expositio regulae ordinis fratrum minorum*⁹⁰ tienen por objetivo servir para la instrucción de los jóvenes religiosos y el *Tractatus exemplorum*⁹¹ ordena alfabéticamente los materiales de predicación.

⁸⁴ J. Swanson, *ibíd.*, p. 193.

⁸⁵ A. Charma, “Étude sur un MS de la bibliothèque de Falaise”, en *Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie*, t. IX, París, 1851, pp. 37-44.

⁸⁶ Este tratado ha recibido además otros títulos: *Collectiloquium* (Th. –M. Charland, *Artes Praedicandi*, París-Ottawa, 1936, p. 55), *Summa de vitiis et virtutibus* o *Tractatus de arte predicandi* (Balduinus ab Amsterdam, *op. cit.*, p.90 n.93). J. Th. Welter (*op. cit.*, p. 172) afirma que en el fondo doctrinal sufrió la influencia de la *Summa de viciis et virtutibus* de Guillermo Peraud.

⁸⁷ La obra cuenta con dos versiones una considerablemente más extensa que la otra según apunta M. W. Bloomfield, *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices 1100-1500 A.D.: including a section of Incipits of Work on the Pater Noster*, Cambridge, Massachussets, The Mediaeval Academy of America, 1979, p. 249, ref. 2881.

⁸⁸ Woodburn O. Ross publicó una versión abreviada, asegurando que el resumen es fiel y está tomado de la parte II del texto completo, “A Brief *Forma praedicandi*”, *Modern Philology*, 34 (1937), pp. 337-344 (Cfr. J. Murphy, *ibíd.*, pp. 339-340 n. 85). Incluyen esta obra en sus listados Harry Caplan, *Medieval Artes Praedicandi: A Handlist*, Nueva York, Ithaca (Cornell Studies in Classical Philology 24), 1934, n° 62, pp. 13-14 y Th. M. Charland, *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Age*, París-Ottawa, Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, 1936, pp. 56-60. Véase también: Dorotea Roth, *Die mittelalterliche Predigttheorie und das “Manuale curatorum” des Johann Surgant*, Basel (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 58), 1956. Swanson, *ibíd.*, pp. 229-230, advierte que es importante distinguirla del *Monoloquium*, a la que también se la ha clasificado a veces como *Ars praedicandi*. Este es un trabajo técnico sobre la predicación, mientras que el *Monoloquium* cubre un espectro más amplio.

⁸⁹ De este trabajo, Charland opina que “il est un des meilleurs pour la technique de la composition”; *op. cit.*, p. 59.

⁹⁰ V. Doucet en *Archivum Franciscanum Historicum*, 27 (1934), p. 550 y Balduinus ab Ámsterdam, *op. cit.*, p. 92 aceptan la autoría de Juan de Gales para esta obra.

⁹¹ Se la atribuyen a nuestro autor: P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, II, París, 1933, n° 322 y F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, vol. III, Madrid, CSIC (Instituto Francisco Suárez), 1981, pp. 338-340.

En opinión de J. I. Catto⁹², Juan de Gales formaría parte junto con el dominico Simón de Hinton y con el franciscano Tomás Docking de la primera generación de sucesores de Grosseteste, que se especializó en un ámbito ajeno al de los grandes debates teológicos en boga a la sazón, pero que resultó también sumamente fructífero: el de la elucidación del sentido literal de la Escritura. En sus comentarios bíblicos, derivados directamente de la actividad escolástica y que consecuentemente tenían como primer fin la exégesis, el maestro no arrinconó su propósito prioritario de servicio a los predicadores. Es frecuente que, tras explicar el sentido literal del texto, recuerde que el comentario puede usarse como sermón en sí mismo, para lo que utiliza habitualmente la expresión: “*et de hoc in collatione predicabili*”⁹³.

Los trabajos bíblicos de Juan de Gales son la *Expositio in Evangelium Iohannis* y las *Collationes in Evangelium Iohannis*, ambas erróneamente atribuidas a San Buenaventura y publicadas entre sus obras en la edición vaticana de 1589⁹⁴; las *Collationes super Matthaeum*; la *Expositio super orationem dominicam*⁹⁵ y la *Postilla in Apocalypsim*.

Por lo que respecta a sus sermones, Schneyer recoge 413⁹⁶, que clasifica en *Sermones de singuli* (registros 1-9); *Sermones de tempore*⁹⁷ (registros 10-250); *Sermones de evangeliis dominicalibus et quadragesimalibus* (registros 251-323) y *Collationes in Evangelium S. Iohannis* (registros 324-413).

I.2.5 Cronología

Jenny Swanson en el primer capítulo del estudio sobre Juan de Gales⁹⁸, apoyándose en el cruce de referencias internas de sus obras, se aplica a establecer la secuencia de su composición y arriesga fechas aproximadas para la datación⁹⁹. Debido a su interés, reproduzco aquí las conclusiones a las que llega:

1.- La elaboración de las *Collationes in Evangelium Iohannis* es previa a la de las *Collationes super Matthaeum*. Es probable que ambos comentarios bíblicos pertenezcan al periodo de docencia de Juan de Gales en Oxford, entre 1259 y 1262¹⁰⁰. Con seguridad son posteriores a 1257, fecha de composición de trabajos de San Buenaventura a los que se alude en la primera de estas dos obras.

⁹² J. I. Catto, “Theology and theologians 1220-1320”, *op. cit.*, pp. 493-496.

⁹³ Balduinus ab Amsterdam, *ibid.*, pp. 94-95.

⁹⁴ S. Bonaventurae in Evangelium S. Iohannis expositio, postillis et collationibus distincta, en S. Bonaventurae Opera omnia, t. II, Roma, Ex typographia Vaticana, 1589, pp. 313-466 y 467-510. Balduinus ab Amsterdam en su artículo de 1970 da pruebas más que sobradas de la autoría de Juan de Gales.

⁹⁵ P. Glorieux, Répertoire..., *ibid.*, p.210 plantea dudas sobre su atribución a Juan de Gales; F. Stegmüller, *ibid.*, p. 339 la da por buena, aunque el editor de su Supplementum no está seguro.

⁹⁶ J. Schneyer, Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350 (Autoren: I-J), Münster westfalen, Aschendorff, 1971, pp. 480-510.

⁹⁷ Estos se conservan en Valencia, Cat. 186. Véase: Elías Olmos y Canalda, Códices de la Catedral de Valencia, Valencia, 1943, pp. 139-140.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 4-14.

⁹⁹ Ya Pantin había observado que cuatro de los grandes tratados de Juan de Gales: el Breviloquium de virtutibus antiquorum philosophorum, el Communiloquium, el Compendiloquium y el Breviloquium de sapientia sanctorum, habían sido compuestos en este orden. *Ibid.*, p. 298.

¹⁰⁰ B. Smalley, English Friar..., *op. cit.*, pp. 51-55 y J. I. Catto, “Theologie and theologians..., *op. cit.*, p. 493.

- 2.- El *Breviloquium de Virtutibus* es citado en el *Communiloquium*. Swanson sostiene que ambas son anteriores a 1270 y posteriores a 1260.
- 3.- Se conserva un sermón fechado el 29 de junio de 1270.
- 4.- El *Communiloquium* es citado en el *Compendiloquium*, al que a su vez se hace referencia en el *Breviloquium de Sapientia*. Por las fuentes que utilizan estas dos últimas podemos adscribirlos con claridad al periodo parisino de Juan de Gales. Serían posteriores a 1272.
- 5.- El *Legiloquium*, que trata de los Diez Mandamientos, hace referencia al *Communiloquium*, *Compendiloquium* y *Monoloquium*, y también parece posterior a 1272.
- 6.- El *Ordinarium Vitae Religiosae* no es citado en el *Communiloquium*, por lo que puede ser posterior, y sí en el *Monoloquium*, lo que indica que es anterior.
- 7.- El *Monoloquium*, que también se refiere al *Compendiloquium*, al *Breviloquium de Virtutibus* y al *Communiloquium*, no puede ser anterior a 1270.
- 8.- Aunque la *Summa Iustitiae* trata ampliamente de los vicios, no es mencionada en el *Moniloquium*, por lo que debe ser posterior.
- 9.- El *Ordinarium Vitae Religiosae* es citado en la *Expositio Regulae Ordinis Fratrum Minorum*. Esta obra y la *Summa Iustitiae* deben de ser de las últimas obras de la secuencia.
- 10.- Han llegado hasta nosotros sermones datados en París el 11 de noviembre de 1281, el 19 de abril de 1283 y el 1 de mayo de 1283.

La tesis fundamental que sostiene Swanson es que, en función de las fuentes usadas por nuestro erudito, se puede trazar una clara línea entre el *Breviloquium de virtutibus* y el *Communiloquium* de una parte, y el *Compendiloquium* y el *Breviloquium de sapientia* de otra. El primer grupo contiene, junto a los materiales accesibles en París, otros que seguramente consiguió en Oxford. Probablemente la idea se gestara en esta última ciudad, donde se recopilarían parte de las citas, mientras que la composición final debió realizarse después del traslado a París, antes de 1269/70. El segundo grupo, sin embargo, pertenecería ya plenamente a su etapa parisina. Serían obras datables a partir de 1272. Por entonces, Juan de Gales ya conocía la *Política* de Aristóteles y disponía de un texto completo de las *Noches áticas* de Aulio Gelio¹⁰¹.

I.3. EL COMMUNILOQUIUM

I.3.1. Consideraciones genéricas

El *Communiloquium* es un tratado donde se explicita cómo adoctrinar a los fieles dependiendo de su categoría social, edad, sexo u otras diversas circunstancias personales. Se proporciona un extenso repertorio de razonamientos, sentencias y ejemplos con intención de facilitar la labor de los predicadores que no tuvieran acceso directo a las fuentes de las que extraer las anécdotas más adecuadas para cada individuo.

La necesidad de material para la elaboración de sermones empujó a los eruditos a confeccionar y a servirse de nuevos textos de apoyo. Este manual formaría parte, como herramienta auxiliar o subalterna, del amplio sistema retórico generado en torno a la predicación.

¹⁰¹ Swanson, *ibid.*, 9-10.

El aparato homilético puesto a disposición de los oradores era sumamente complejo y estaba integrado por un conjunto de elementos interdependientes¹⁰²: la Biblia, acompañada de las Glosas: la ordinaria para la mayor parte de los libros, y la de Pedro Lombardo para los Salmos y las Epístolas; las concordancias; las *distinctiones*, que ofrecían en orden alfabético los múltiples sentidos figurados o simbólicos de los términos bíblicos; las colecciones de sermones modelo, listos para ser utilizados; las sumas de vicios y virtudes; una amplia gama de florilegios: bestiarios, lapidarios, vidas de santos, recopilaciones de milagros y exemplarios¹⁰³; y, por supuesto, los tratados retóricos preceptivos o *artes praedicandi*. Todos estos útiles venían a simplificar la tarea del orador, que, gracias al uso de un reducido número de obras de consulta, se veía eximido de la ardua labor individual de documentación.

La tarea de delimitación genérica de estos instrumentos se revela compleja, pues, con frecuencia, los rasgos específicos tienden a desdibujarse ante la comunidad de recursos y objetivos. En las siguientes líneas me propongo fijar las características del *Communiloquium* y determinar las concomitancias y diferencias que mantiene con las compilaciones de sermones *ad status* y con las de *exempla*.

El *Communiloquium* lleva el subtítulo de *Summa collationum*. El término *Summa* fue usado para designar una selección de sentencias organizadas en función de un esquema capaz de presentar con claridad los diferentes aspectos de una cuestión. Típicas del siglo XIII, las sumas fueron la plasmación de los afanes sistematizadores y enciclopédicos del periodo¹⁰⁴. Por su parte, *collatio* equivale en este contexto a una conversación amistosa y confidencial¹⁰⁵. Por tanto, la obra podría definirse como una colección de colaciones, es decir, una serie de charlas moralizantes orientadas al adoctrinamiento individual o en grupos reducidos.

La exigencia de adaptar la admonición a la diversidad de los oyentes de acuerdo con su capacidad, calidad y necesidades pastorales se adivina como el precepto retórico básico que imprime sentido a la *Summa*. Su finalidad es recopilar informaciones útiles para la enseñanza cristiana de todos los miembros del cuerpo social de acuerdo con la variedad de su condición:

¹⁰² J. J. Murphy, *ibíd.*, p. 349-350; L. J. Bataillon, "Les instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle", en *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, París, Éditions du CNRS, 1981, pp. 197-209. También en L. J. Bataillon, *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie*, Aldershot, Hampshire, Variorum, 1993, ensayo IV y R.H. Rouse, "L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite: le développement des instruments de travail au XIII^e siècle", en *Culture et travail intellectuel...*, *op. cit.*, pp.115-144

¹⁰³ Para las *distinctiones*, consúltense R. H. y M. A Rouse, "Biblical distinctions in the Thirteenth Century", *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, 41 (1974). 27-37. L. J. Bataillon, "Intermédiaires entre les traités de morale pratique et les sermons: les *distinctiones* bibliques alfabétiques, en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation*, Lovaina la Nueva, 1982, pp. 213-226; *idem*, "L'agir humain d'après les distinctions bibliques du XIII^e siècle", *La prédication au XIII^e siècle*, *op. cit.*, VII, pp. 776-790.

¹⁰⁴ J. Paul, *Histoire intellectuelle de l'Occident Médiévale*, París, Armand Colin, 1998, p. 269.

¹⁰⁵ *Collatio* podía designar bien un sermón vespertino por oposición al de la mañana; bien una conferencia espiritual o teológica; bien un intercambio de opiniones entre los miembros de una comunidad monástica. En el marco escolar se identificaba con la discusión amistosa entre los estudiantes sobre un tema propuesto previamente por el maestro. Para la definición del término, véanse: P. Glorieux, "L'enseignement...", *ibíd.*, pp. 120-122 y 156-157; D. L. D'Avray, "*Collectiones Fratrum* and *Collationes Fratrum*", *Archivum Franciscanum Historicum*, 70 (1977), pp. 152-156; *idem*, *The Preaching of the Friars*, *op. cit.*, pp. 143-144 n. 6; J. Longère, *ibíd.*, pp. 76-77; J. Hamesse, "*Collatio* et *reportatio*: deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au moyen âge", en O. Weijers, ed., *Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge*, Turnhout, Brepols, 1988, pp. 78-83; *idem*, "La prédication universitaire", en *La Predicazione dei Frati*, Espoleto, Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1995, p. 67. La autora distingue la *collatio* de las *collationes*, conjunto de conferencias articuladas en torno a un tema y destinadas a un público universitario.

Collegi in hoc tractatu sive collectione que potest dici *Summa collectionum*¹⁰⁶ sive *Communiloquium* quedam generalia ad instructionem hominum secundum varietatem statuum eorum¹⁰⁷.

La inquietud por atender las diferencias de los destinatarios emparenta al *Communiloquium* con el género de los sermones *ad status*¹⁰⁸. Compuestos a medida para los distintos grupos de fieles, son la prueba palmaria del interés que demostró la Iglesia medieval, y en particular las órdenes mendicantes, por adaptar el mensaje evangélico al polimorfismo social. Tres recopilaciones de este estilo destacan en el siglo XIII¹⁰⁹: la de Jacques de Vitry (c. 1165-1240), cuyos 74 *sermones vulgares* o *ad status* fueron recogidos en un volumen impreso en Amberes en 1575 junto con los *sermones de tempore* y los de *sanctis*¹¹⁰; la de Guibert de Tournai (c. 1200-1284), que apareció en 1261 bajo el título de *Rudimentum doctrinae*¹¹¹, y el *De eruditione praedicatorum*¹¹², compuesto entre 1266 y 1277 por el maestro general de la orden dominica, Humberto de Romans (1200-1277).

Jacques de Vitry dedica en sus *sermones vulgares* treinta y seis a los eclesiásticos, y treinta y siete a los laicos. El viejo sistema de las tres órdenes (*oratores*, *bellatores* y *laboratores*) desaparece frente a los *status*, la variedad de grupos humanos que ejercen el mismo oficio. La gran novedad de esta clasificación es que deja constancia de una multiplicidad de categorías dentro del laicado que hasta el momento habían sido ignoradas en los esquemas sociales. De igual manera, el franciscano Gilberto de Tournai dirige sus

¹⁰⁶ Es reseñable la duplicidad en el título: *Summa collationum/ Summa collectionum*. En un caso parece hacerse más hincapié en la idea de conversación y en otro, en la de recopilación. Esta alternancia también se reproduce en la traducción castellana (ms. 12.181 BNE): “Suma de collaciones o de ayuntamientos” (Tablas, f. 1ra), “este libro [...] es llamado *Libro o Suma de collección*, es obra de ayuntamiento et de comunes palabras” (Prólogo, f. 8rb). Sin embargo, sólo se mantiene en uno de los manuscritos catalanes (ms. 265 BC): “aquest libre [...] es appellat *Suma de colleccions o de ajustaments de comunes paraules*”. En los tres restantes (ms. 2008 BC, ms. 92 BUB y ms 660 ARV), se le nombra: “*Libre o Suma de collacions o de ajustaments de comunes paraules*”.

¹⁰⁷ Johannes Gallensis, *Summa de regimine vitae humanae seu Margarita doctorum: Communiloquium seu Summa collationum ad omne genus hominum. Compendiloquium de vita et moribus antiquorum philosophorum. Breuiloquium de philosophia sanctorum et de instructione vel de virtutibus antiquorum principum. Ordinarium sive Alphabetum vitae religiosae*, Venecia, Georgius Arrivabene, 1496, f. 2v.

¹⁰⁸ M. Corti, “Strutture ideologiche e strutture semiotiche nei *sermones ad status* del XIII secolo”, en *Il viaggio testuale. Le ideologie e le strutture semiotiche*, Turín, Einaudi, 1978, pp. 223-242; D. L. D’Avray, “Sermons to the Upper Bourgeoisie by a Thirteenth-Century Franciscan”, en D. Baker, ed., *The Church in Town and Countryside*, Oxford, Blackwell, 1979, pp. 187-199; ídem, *The Preaching of the Friars*, *ibid.*, pp. 80, 95 n. 3, 127, 213, 216 y 250; D.L. D’Avray y M. Tausche, “Marriage Sermons in *ad status* collections of the Central Middle Ages”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 47 (1980), pp. 71-119; R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana: da Carlo Magno alla Controriforma*, Turín, Loescher Editore, 1981, pp. 118-120 y 148. Claude Bremond, Jacques Le Goff y Jean Claude Schmitt, *L’exemplum*, Lovaina, Brepols (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, fasc. 40, A-VI, C.9), 1982, pp. 150-153.

¹⁰⁹ J. Longère, *La prédication médiévale*, *ibid.*, pp. 88-89, 101 y 199.

¹¹⁰ Un fragmento del prólogo fue reproducido por J. Th. Welter, *op. cit.*, pp. 119-120. Los sermones fueron parcialmente editados en el XIX por J. B. Pitra, *Analecta novissima Spicileggi Solesmensis, altera continuatio*, t. 2, París, 1888, pp. 344-461. Para los ejemplos, véase Th. Fr. Crane, ed., *The Exemplar or illustrative Stories from the Sermones vulgares of Jacques de Vitry*, Londres, The Folk-Lore Society, 1890. En las páginas xli-xliii recoge un fragmento del prólogo de los *sermones vulgares* o *ad status*.

¹¹¹ J. Th. Welter, *ibid.*, pp. 136-137.

¹¹² Humbert de Romans, *De eruditione praedicatorum*, en *Maxima biblioteca Veterum Patrum*, 25, Lyon, 1677; C. Casagrande, *Prediche alle donne del secolo XIII. Testi di Humberto da Romans, Gilberto de Tournai, Stefano di Borbone*, Milán, Bompiani, 1978. También fragmentos en R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa*, *op. cit.*, pp. 148-¿?. C. Carozzi, “Le monde laïc suivant Humbert de Romans”, en 1274. *Année charnière. Mutations et continuités*, París, CNRS, 1977, pp. 233-236.

sermone a treinta y cinco estados diferentes, siguiendo claramente los pasos de Jacques de Vitry, cuyo trabajo imita y reorganiza.

Juan de Gales, por su parte, nos ofrece un modelo de jerarquización social cerrado y estático. El espacio dedicado al príncipe y a las funciones de dirección política desarrolladas en el círculo aúlico es muchísimo más extenso que el concedido a los pies de la comunidad¹¹³. En una época de efervescencia del mundo gremial, la presencia de los diversos oficios manuales es escasa¹¹⁴. Por otra parte, la naciente burguesía y su empuje comercial prácticamente no encuentran lugar en esta estructura¹¹⁵. ¿Por qué el galés deja de lado una parte tan sustancial de la realidad?

Maria Corti en su análisis de los cien sermones *Ad omne genus humanum*¹¹⁶ de Humberto de Romans se sorprende también de que “in questa minuta puntigliosa gerarchizzazione di *status* non vi è posto per le corporazioni di arti e mestieri, che pur erano ormai le strutture dominanti della vita socio-politica cittadina”¹¹⁷. En su opinión, la actitud del dominico se explica por el temor a que la inclusión de estos nuevos grupos en su diseño social significara sacralizarlos, poniendo en peligro la ideología feudal y la verticalidad de la sociedad medieval. Aunque esta razón podría aplicarse de igual forma a nuestro autor, creo más bien que Juan de Gales se limitó a reproducir los modelos transmitidos y asentados en la tradición libresca, sin dar cabida ni a la experiencia personal ni a la vida cotidiana que le rodeaba. La generación de un esquema coherente alternativo hubiera supuesto un esfuerzo que quizá escapara a sus intereses, que, como sabemos, se orientaban hacia la recopilación de textos morales de filiación clásica. Así pues, si es cierto que la consideración global del *Communiloquium* nos permite descubrir unos valores de época, no debemos pensar que la estructura social presente en el libro sea un fiel reflejo de la realidad coetánea.

En los trabajos sobre la predicación *ad status*, se ha dado prioridad al estudio de los diferentes sectores profesionales. Sin embargo, estas recopilaciones no sólo siguen un criterio socio-político, sino que consideran también otros factores vitales que condicionan la actuación humana¹¹⁸. En el *Communiloquium* la aproximación al hombre se hace desde una perspectiva múltiple. En un denodado esfuerzo de sistematización, se le clasifica según su posición en el cuerpo social, sus relaciones (legales, naturales, sacramentales, espirituales, civiles o de amistad), sus rasgos diferenciadores (sexo, edad, condición, posesiones, estado, fortuna o complexión corporal), su pertenencia al clero secular o regular, al mundo del estudio, o su cercanía a la muerte.

El individuo concreto es un complejo cruce de circunstancias; por ello, es susceptible de ser incluido en diversos grupos en función del ángulo desde el que se le observe. El objetivo de la compilación es que el predicador tenga a su disposición los instrumentos con

¹¹³ Ocupa ocho distinciones del libro I, es decir, la parte fundamental y más amplia del tratado: 1,2 y 1,3: el príncipe; 1,4: jueces; 1,5: doctores en derecho y abogados; 1,6: consejeros; 1,7: tesoreros; 1,8: curiales; 1,9: caballeros.

¹¹⁴ 1,10,3: labradores, zapateros; 1,10,4: tejedores, armeros, marineros, labradores; 1,10,5: cazadores y pescadores; 1,10,6: médicos y enfermos; y 1,10,7: jugadores.

¹¹⁵ En 1,10,8 aparecen someras referencias a mercaderes y marinos.

¹¹⁶ *De modo cudendi sermones circa hominum genus* es el segundo volumen del *De eruditione praedicatorum*, y está organizado en cuatro categorías de sermones: 1) *Ad omne genus hominum*; 2) *In omni diversitate negotiorum*; 3) *Secundum varietatem temporum*; 4) *Secundum varietatem festorum* (Cfr. María Corti, *ibíd.*, p.232 n. 23).

¹¹⁷ María Corti, *ibíd.*, p. 234.

¹¹⁸ Jacques de Vitry, por ejemplo, se dirige sermones a *dolentes de morte propinquorum et amicorum, coniugati, viduae et continentes, virgines et iuencule, pueri et adulescentes*.

los que hacer frente a la reconvencción moral de cualquier tipo receptor, asumiendo siempre sus peculiaridades.

Así pues, los sermonarios *ad status* comparten con el *Communiloquium* la conciencia del problema de la transmisión doctrinal: el esfuerzo catequético tendrá mucha más eficacia si está dirigido a un destinatario específico y si tienen en cuenta las *qualitates et mores* y la *diversitas officiorum*.

Sin embargo, a pesar de esta coincidencia básica, no podemos decir que el *Communiloquium* sea una colección de sermones preparados para ser expuestos directamente. Quizá el concepto más adecuado sería el de fuente intermedia. El maestro proporciona una amplia reserva de citas y ejemplos, de la que el orador puede echar mano para construir su propia alocución. Como manual, actúa de nexo entre los originales de los autores, a los que quizá el predicador no tuviera acceso por falta de tiempo, formación o disponibilidad de los libros, y el sermón expuesto ante el público.

Una afirmación como la anterior suscita de inmediato dudas, incluso en quien la sustenta. Los problemas de deslinde entre géneros surgen a cada paso en el terreno aún poco desbrozado de los útiles de predicación. Bataillon mantiene que las colecciones de sermones cumplieron la función subsidiaria de tratados espirituales para la lectura y meditación de la clerecía¹¹⁹. ¿No los acercaría esto de nuevo al *Communiloquium*? D'Avray, al tratar de pasada este espinoso tema, sólo arriesga que frente a las recopilaciones aquí citadas “the genre of John of Wales’ *Communiloquium* is more ambiguous”¹²⁰.

Si bien es cierto que en numerosas ocasiones el autor olvida que su primer destinatario es el predicador, y entonces configura el discurso como si se tratara de una prédica oral, con imprecaciones directas al pecador, tampoco podemos pasar por alto que la carga teórica es muy fuerte y que muchas de sus secciones nunca podrían ser entendidas como un sermón. Tomemos como caso paradigmático la extensa distinción con la que comienza la primera parte. A lo largo de sus doce capítulos asistimos a una profunda reflexión sobre la comunidad, que emparentaría a nuestra obra más con un tratado de teoría política que con un sermonario. La *Summa collationum*, en definitiva, posee un aire enciclopédico, puesto que no sólo contiene instrucciones morales, sino que también está trufada con múltiples lecciones acerca de una amplia diversidad de temas¹²¹.

La predicación *ad status* parece haber estado ligada al incremento en el uso de los *exempla*, aptos para facilitar la comprensión a los auditorios laicos. Sin lugar a dudas, el *Communiloquium* tiene en ellos un componente constitutivo esencial. ¿Podemos entonces decir que es un exemplario?

Según la definición con mayor predicamento en la actualidad, el *exemplum* inserto en un contexto religioso es “un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un

¹¹⁹ L. J. Bataillon, “Approaches to the study of medieval sermons”, en *Leeds Studies in English*, (new series 11), Leeds, 1980, p. 21. También en *La prédication au XIIIe siècle*, *ibíd.*, ensayo I y D. L. D'Avray, *ibíd.*, 126.

¹²⁰ D. L. D'Avray, *The Preaching of the Friars*, *ibíd.*, p. 127 n.4.

¹²¹ Aunque no pueda elevarse a regla general, es relativamente frecuente que las definiciones terminológicas y las clasificaciones se encuentren en los primeros capítulos de los apartados, según puede observarse en la siguiente selección de rúbricas: “¿De qué es fecha la comunidad e por qué manera?” (1,1,2); “Del establecimiento de caballería, et por qué han nombre de caballeros” (1,9,2); “¿Por qué los trabajadores son así como pies?, et de las propiedades de los pies” (1,10,1); “¿Qué cosa es matrimonio?” (2,4,1); “¿Quién son aquellos que son partidas de la comunidad eclesiástica, et quién es la cabeça, et quién son las otras partidas?” (4,1,1); “¿Cuáles libros deven aver los estudiantes?” (5,2,2); “¿Qué cosa es religión e de dónde toma nombre?” (6,1,1); “De departimientos o diversidades de muerte” (7,2,1).

discours, en général un sermón, pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire”¹²². Como elemento de persuasión, fue un recurso vinculado a los textos homiléticos y didácticos. Su forma y función se fue desarrollando a partir del siglo VIII y consolidó su presencia tanto en los sermones como en los tratados religiosos a partir del siglo XII. Pero fue en el XIII, en el contexto del intenso esfuerzo de predicación asumido por las órdenes mendicantes, cuando adquirió un asombroso desarrollo.

El uso creciente de los ejemplos en la predicación condujo a una acumulación tal de relatos que se puso de manifiesto la necesidad de agruparlos en colecciones que facilitaran la consulta. Estas recopilaciones conocieron su etapa de esplendor entre 1250 y 1350. Fueron principalmente franciscanos y dominicos quienes se aprestaron a confeccionarlas con la intención de dotar a sus hermanos de los instrumentos eficaces para afrontar las tareas de exhortación¹²³.

Las compilaciones de *exempla* adoptaron en principio una ordenación lógica. Durante la Edad Media esta fue la tendencia clasificatoria más prestigiosa, porque revelaba las relaciones armónicas que Dios había impreso en el universo. El mundo estaba preñado de un sentido inteligible para la mente humana que el intelectual debía desvelar. Un autor que utilizara la clasificación alfabética parecía confesarse incapaz de descubrir las estructuras subyacentes a la realidad, por lo que en principio fue un método denigrado¹²⁴. Sin embargo, la necesidad de dotar al usuario de unos recursos de investigación fáciles y rápidos en su manejo lo impusieron progresivamente. Después de haber sido aplicado con éxito a las distinciones, concordancias e índices, comenzó a emplearse como novedad en algunas colecciones de *exempla* de franciscanos británicos: el *Liber exemplorum ad usum praedicantium* (1275), *Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti* (h. 1279) o el *Speculum laicorum* (h. 1279-1292). El *Alphabetum narrationum* de Arnold de Lieja, de hacia 1297, aportó la novedad de que los ejemplos remitiesen a otras rúbricas de la colección. Así se potenciaba la significación múltiple: un mismo *exemplum* podía servir de ilustración en distintas situaciones.

Este proceso de descontextualización reforzó el valor objetual e instrumental del *exemplum*, que se convirtió en una pieza lista para ser insertada en un nuevo engranaje discursivo. Claude Bremond cree que es necesario hablar aquí de un fenómeno de “délittérisation”. Si en el sermón el ejemplo carecía de autonomía literaria, su inclusión en los exemplarios alfabéticos supone “une régression vers une littéarité minimale, vers ce qu’on a désigné depuis comme un degré 0 de la littérature”¹²⁵.

Durante el siglo XIV se impuso una tendencia a la moralización de los *exempla*, es decir, a añadirles una interpretación alegórica o simbólica. Los *Cuentos moralizados* de Nicolás Bozon (h. 1320) o los *Gesta romanorum* conquistaron la atención de un nuevo público y consiguieron escapar de una lectura meramente pragmática, al servicio de la predicación, para dar paso a una lectura individual, que contribuía a la edificación personal y a la satisfacción de curiosidades históricas. Progresivamente los *exempla* se insertaron en

¹²² Jacques Le Goff, “Définitions et problèmes”, en C. Bremond, J. Le Goff y J. C. Schmitt, *L’Exemplum*, Turnhout, Brepols (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, fasc. 40), 1982, pp. 37-38.

¹²³ Jean Claude Schmitt, “Recueils franciscains d’*exempla* et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIIIe au XVe siècle”, *Bibliothèque de l’École des Chartes*, 135 (1977), pp. 5-23.

¹²⁴ San Alberto Magno en su *De animalibus* se excusa por utilizarlo, después de afirmar “hunc modum non proprium philosophiae esse”. Véase Albertus Magnus, *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, 12, París, 1891, p. 433 (Cfr. R. H. Rouse, “L’évolution des attitudes envers l’autorité écrite...”, *op. cit.*, p. 129).

¹²⁵ Claude Bremond, “L’*exemplum* médiéval est-il un genre littéraire?”, en J. Berlioz y M. A. Polo de Beaulieu, eds., *Les “Exempla” médiévaux: Nouvelles perspectives*, París, Honoré Champion, 1998, pp. 21-28, cita p. 27.

textos literarios narrativos, donde su finalidad espiritual se transformó en moralidad laica o desapareció en beneficio de la amenidad de su contenido ficticio.

Por lo que respecta a Juan de Gales, los *exempla* que usó sufrieron dos procesos: uno primero de desgajamiento, al ser arrancados de la fuente primitiva, y otro de reinserción, al ser encajados en un nuevo marco. La “objetualización” que había de sufrir el ejemplo en las clasificaciones alfabéticas aún no había llegado a su culminación, pero ya había comenzado. Para nuestro franciscano el ejemplo es un recurso manipulable y pragmático, prueba de ello es que se vale de uno mismo en varias ocasiones. Pantin atribuye este hecho a la precipitación en la redacción o a una articulación imperfecta¹²⁶; pero el autor nos informa de que no se trata más que de una elección voluntaria. Repetir supone afirmar la plurivalencia y utilidad de un ejemplo en variados contextos.

En su magnífico trabajo de 1927, Welter incluyó el *Communiloquium* entre las colecciones de *exempla* con ordenación lógica del siglo XIII, en la línea del *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* de Etienne de Bourbon, el *De dono timoris* o *Tractatus de abundantia exemplorum* de Humberto de Romans, el *Promptuarium exemplorum* de Martín de Toppau, llamado “el Polonés” o el *Liber de exemplis Sacre Scripture* de Nicolás de Hanapes; mientras que situaba otras dos obras del galés, la *Summa de viciis et virtutibus* y el *Breviloquium de virtutibus principum atque philosophorum*, entre los tratados de edificación, instrucción y moral¹²⁷. Si el estudio del erudito francés sigue siendo aún hoy una referencia ineludible para cualquier investigación sobre el *exemplum*, he de mostrarme, sin embargo, en desacuerdo con la clasificación anterior ya que resulta arbitraria. En primer lugar, los tres textos del franciscano, a pesar de girar en torno a temas diferentes, se valen de los mismos elementos retóricos y coinciden en sus fines, y, por tanto, deberían encuadrarse en el mismo género literario. En segundo lugar, el hecho de que el *exemplum* sea un elemento constitutivo básico del *Communiloquium* no justifica su inclusión en las colecciones de ejemplos, cuyos límites sobrepasa.

El prólogo de la traducción castellana aclara que los argumentos empleados por nuestro autor para lograr la persuasión dialéctica son de tres tipos:

[...] et por esta razón, en este presente libro [son] ayuntadas et llegadas et cogidas muchas et diversas **actoridades**, et **enxienplos**, et **razones** de diversos libros (SC, pról., f. 8rb)¹²⁸.

La fuerza narrativa del *exemplum*, tan atrayente para los auditorios medievales como para los críticos contemporáneos por sumar deleite a enseñanza, no nos debe llevar a un análisis restrictivo. Catalogar la *Summa collationum* como un exemplario supone tomar en consideración sólo uno de los elementos de la argumentación, ignorando los demás.

Juan de Gales no duda en calificarse a sí mismo como *collector*:

[...]et indulgeant predictorum collectori pensando eius affectus in collegendo predicta puerilia ad dandam occasionem predicatoribus [...] (*Communiloquium*, expl., f. 166)¹²⁹

¹²⁶ W. A. Pantin, *ibíd.*, p. 307.

¹²⁷ Para el *Communiloquium*, J. Th. Welter, *ibíd.*, pp. 233 y ss.

¹²⁸ Estos mismos (*auctoritates*, *rationes* y *exempla*) son los argumentos que distinguen en el sermón los dominicos Etienne de Bourbon y Tomás Waleys. El primero establece esta clasificación en el prólogo del *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, compuesto entre 1250 y 1261; el segundo, en el *De modo componendi sermones*, escrito entre 1336 y 1356. Para Etienne, véase J. Th. Welter, *ibíd.*, 215-223 y para Tomás, Th. M. Charland, *Artes praedicandi*, *op. cit.*, p. 195. También J. Le Goff, “Définition et problèmes”, en C. Bremond, J. Le Goff y J. C. Schmitt, *L’Exemplum*, *ibíd.*, pp. 30-31.

¹²⁹ La versión castellana que aquí editamos carece de *explicit*, por tanto tomo la cita de la edición latina de 1496.

ni identificar sus obras con florilegios o compendios:

Ad imitationem igitur apis predictos flores colligentis: collecta sunt dicta philosophorum gentilium illustrium notabilia, et predicabilia, et exempla imitabilia, que sunt quasi quidam flores [...] (*Compendiloquium*, pról., f. 167)¹³⁰

Ello no quiere decir, sin embargo, que sus obras constituyan acumulaciones inconexas de piezas sino que estas forman parte de un engranaje superior a cuyo funcionamiento coadyuvan. El *exemplum* no es más que una prueba complementaria al servicio de la exposición doctrinal:

Aussi longtemps que l'exemplum est conçu, non comme un texte destiné à être consommé sous une forme indépendante, mais ayant besoin pour se réaliser, d'être intégré à un texte plus vaste au sein duquel il joue un rôle d'auxiliaire, il ne peut être un genre, mais seulement l'ingrédient rhétorique d'un autre genre¹³¹.

Por el armónico maridaje entre exposición y voluntad de convicción, el *Communiloquium* bien puede recibir el apelativo de tratado. Es un manual de corte enciclopédico para la formación de los predicadores, que tiene como propósito dotarles de los argumentos necesarios (*actoridades, enxiemplos y razones*) para la admonición de los fieles, atendiendo a su diversidad, y con miras a la salvación eterna de su alma.

I.3.2. Componentes del discurso

Exponer exhaustivamente todos los procedimientos discursivos de un tratado tan extenso como el presente supera con creces las aspiraciones de esta investigación. Sin embargo, no querría pasar por alto el tema sin apuntar los rasgos más relevantes desde el punto de vista de la organización compositiva.

La voz *summa*, que identifico aquí con la de *tractatus*, tiene una neta resonancia escolar. No hay que olvidar que la mayor parte de la producción intelectual del siglo XIII tiene su punto de partida y de destino en las aulas. Por tanto, la configuración de nuestro texto está condicionada en primera instancia por su carácter escrito y por estar destinado a *fideles competentes*, es decir, a aquellos con una formación cultural suficiente, y más concretamente a los *predicadores*, a los que el autor se dirige explícitamente en numerosos pasajes. El sermón, por el contrario, tiene un carácter oral. Gracias a él, se produce la traslación de los procedimientos presentes en los tratados a ámbitos no estrictamente educativos¹³².

A pesar de las diferencias entre ambos tipos de discurso es destacable la similitud entre las fórmulas de composición utilizadas en los manuales y los modos de *dilatatio* propios del sermón. Dichas coincidencias quizá tengan su origen en la comunidad metodológica propia del trabajo intelectual, pero también en el hecho de que algunos autores, capaces de

¹³⁰ Johannes Gallensis, *Summa de regimine vite humane*, op. cit.

¹³¹ Claude Bremond, "L'exemplum médiéval est-il...", *ibid.*, p. 25.

¹³² Aunque su estudio se circunscriba a un periodo anterior, es conveniente consultar las atinadas precisiones terminológicas que proporciona F. J. Tovar Paz en *Tractatus, sermones atque homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigótica*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1994, especialmente en las pp. 19 y 83-90.

diversificar su producción, escribieron tanto sumas como sermones. Este es precisamente el caso de Juan de Gales, que fue a la vez predicador, rétor y tratadista, tríada de funciones que convergían en su condición de *magister*. Por tanto, no es descabellado suponer que las prácticas compositivas usuales en un terreno impregnaran los colindantes.

Como ya sabemos, el sermón se abría con el *thema*, al que seguía la *divisio* y la correspondiente *dilatatio* de cada una de las partes. Los teóricos de la predicación plantearon diferentes posibilidades para llevar a cabo esta última operación. A modo de ejemplo citaremos algunos de ellos.

Ricardo de Thetford en el *Ars dilatandi sermones*, escrito con anterioridad a 1268, indica ocho modos de amplificación:

1. Colocar una locución en lugar de un nombre, al definir, describir, interpretar o cualquier otra clase de exposición.
2. Dividir.
3. Raciocinar, valiéndose del silogismo, la inducción, el ejemplo y el entimema.
4. Acudir a autoridades concordantes.
5. Basarse en las raíces de lo conocido.
6. Proponer metáforas y mostrar que son apropiadas para la instrucción.
7. Exponer el tema de diversos modos, a saber, en los sentidos literal, alegórico, tropológico o moral, y anagógico.
8. Asignar la causa y el efecto¹³³.

Este tipo de esquemas adquirió gran popularidad y fue repetido con algunas variantes por numerosos tratadistas como Roberto de Baservorn en su *Forma praedicandi* (1322) o Ranulpho Higden en el *Ars componendi sermones* (c. 1340). Este señala los siguientes métodos:

1. Poniendo oracionem pro nomine, sicut fit in diffinitionibus, descriptionibus, interpretationibus, et aliis quibuslibet notificationibus.
2. *Per divisionibus*, distinguiendo en sus partes.
3. *Racioncinando sive arguendo*, en especial por medio de oposiciones o entimemas, postulando el juicio de los propios oyentes.
4. *Per exempla*.
5. *Per concordancias*, por acumulación de autoridades.
6. *Quando ea qui conveniunt in radice dilatantur per graduum comparacionem*.
7. Exponiendo *metaphoras per proprietates rerum*, con el uso de *similitudinibus* y, consecuentemente, distinguiendo.
8. *Exponere thema secundum diversos sensus scripture*.
9. *Per causas et effectus*.
10. *Per discrecionem, quando declaratur aliquod incidens preter principale propositum*¹³⁴.

Otros eruditos, buscando clasificaciones más prácticas, redujeron significativamente los procedimientos para dilatar. Así, el dominico Étienne de Bourbon (muerto probablemente

¹³³ Recogido en J. J. Murphy, *ibid.*, p. 334.

¹³⁴ Margaret Jennings, C.S.J., *The "Ars componendi sermones" of Ranulph Higden OSB*, Leiden, E. J. Brill, 1991, pp. 60-67. La cita con sus correspondientes aclaraciones ha sido tomada de P. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Salamanca, Junta de Castilla y León: Consejería de Cultura y Turismo, 1994, p. 183.

en 1261) distingue en el prólogo del *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* tan sólo tres tipos de argumentos en los sermones: *auctoritates*, *rationes* y *exempla*. De igual forma, Jacques de Vitry en el prólogo de sus *sermones ad status* y Tomás Waleys en su *De modo componendi sermones* (escrito entre 1336 y 1356) señalan como métodos de amplificación *auctoritates*, *similitudines* y *exempla*¹³⁵. Justamente en esta línea se halla la versión castellana, *Suma de collaciones*, que, como ya hemos visto, nos presenta la obra como una recopilación de *actoridades*, *enxiemplos* y *razones*¹³⁶. Estos tres términos, que sintetizan la variedad de modos dilatatorios expuestos en las *artes praedicandi*, son a la vez los principales medios de persuasión presentes en los tratados de edificación.

La *Suma* combina el discurso expositivo con el argumentativo, la información con la monición. Pretende, por una parte, aumentar los conocimientos del receptor, para lo cual presenta clara y estructuradamente los contenidos, vinculándolos de forma lógica. Por otra parte, su objetivo es claramente persuasivo, intenta convencer de sus postulados y lograr la adhesión del destinatario, desplegando ante él cuantos mecanismos de convicción juzga necesarios. Es desde este punto de vista un texto pedagógico, cuya finalidad básica es dotar a los predicadores de recursos con los que “demostrar e dotrinar los fieles” (f. 8rb). Su condición de guía para la instrucción moral le dota, además, de un carácter claramente normativo. Se establecen taxativamente una serie de reglas de actuación que abarcan todos los ámbitos de la vida humana, lo que favorece en el plano de la expresión el uso constante de perífrasis de obligación y de afirmaciones dadas como verdades absolutas y universales.

El entramado discursivo que construye Juan de Gales se caracteriza por la hábil imbricación de fragmentos ajenos, tras los cuales la voz autorial prácticamente se disuelve o desaparece. Sólo en contadas ocasiones sentimos de forma contundente su presencia, marcada a través de pronombres personales o verbos en primera persona. Esta constatación no debe llevarnos a engaño, pues precisamente gracias a su fino trabajo de taracea el autor logra dotar a la exposición de un sentido coherente y personal.

En líneas precedentes hemos dado cuenta de cómo el maestro franciscano se considera a sí mismo un compilador¹³⁷. Sin embargo, no se limita a las funciones que Munk Olsen considera propias de estos intelectuales (selección de los fragmentos, organización de los mismos, adición de títulos y subtítulos, modificaciones menores en los textos, y composición

¹³⁵ Cl. Bremond, J. Le Goff y J. Cl. Schmitt, *ibíd.*, pp. 30-31 y 154-155. Para Étienne de Bourbon, véase J. Th. Welter, *ibíd.*, pp. 215-217; para Tomás Waleys, Th. M. Charland, *ibíd.*, p. 195 y para Jacques de Vitry, Th. F. Crane, *ibíd.*, pp. xli-xliii (prólogo de los *sermones ad status*) y J. Th. Welter, *ibíd.*, pp. 119-120 n. 14 (prólogo de los *sermones de tempore*).

¹³⁶ El fragmento correspondiente de la traducción catalana ofrece una versión diferente: *auctoritats, eximplis e narracions* (Lluís Ramon i Ferrer, *ibíd.*, p. 17). La edición latina de 1496 da una lectura mucho más imprecisa: “*Collegi in hoc tractatu sive collectione que potest dici summa collectionum sive communiloquium quedam generalia ad instructionem hominum secundum varietatem statuum eorum*” (f. 2vb).

¹³⁷ En el *Comentario a las Sentencias* de San Buenaventura se exponen las diferencias entre el escritor, compilador, comentador y autor: “...quadruplex est modus faciendi librum. Aliquis enim scribit aliena, nihil addendo vel mutando; et iste mere dicitur **scriptor**. Aliquis scribit aliena addendo, sed non de suo; et iste **compiler** dicitur. Aliquis scribit et aliena et sua, sed aliena tamquam principalia, et sua tamquam annexa ad evidentiam; et iste dicitur **commentator** non auctor. Aliquis scribit et sua et aliena, sed sua tamquam principalia, aliena tamquam annexa ad confirmationem et talis debet dici **auctor**” (*Sancti Bonaventurae opera omnia*, t. I, (1882), p. 14, prooemii quaestio IV). Cita tomada de Jacqueline Hamesse, “Les florilèges philosophiques du XIIIe au XVe siècle”, en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque International de Lovain-la-Neuve, 25-27 Mai 1981*, Lovaina la Nueva, Université Catholique, 1982, p. 181 n. 1.

de prólogos o epílogos explicativos¹³⁸) sino que realiza intervenciones de mayor calado: compone párrafos personales; tiende a presentar enumeraciones clasificatorias, que a veces le sirven de base para estructurar los capítulos; explicita las enseñanzas que hay que extraer de los *exempla*; vincula unas partes del tratado con otras, estableciendo las relaciones de lo presente con lo previo y lo posterior; señala fragmentos concomitantes; se dirige abiertamente a sus destinatarios; deja oír su voz personal (aunque sea de forma muy limitada) y extrae conclusiones cuando le parece pertinente.

Todas estas tareas que Juan de Gales asume impiden que la *Suma* pueda ser considerada un florilegio, por lo menos si nos atenemos a las acotaciones que para el género establecen M. A y R. H. Rouse:

A third principal type of structure is that in which the compiler employs the extracts, words borrowed from others, to create a new treatise of his own. While added (i.e., “non-extract”) material in these may be minimal, [...] normally such works are broad compendia that encompass such things as *exempla*, biblical *distinctiones*, and considerable comment and moralization by the compiler, rather than being strictly *florilegia*; and for that reason we have, perhaps arbitrarily, excluded them from our discussion below¹³⁹.

y a la definición que propone Jacqueline Hamesse:

Le florilège est un recueil de citations dans lequel les extraits cités se réclament d’une autorité et ne contiennent pas de remarques personnelles du compilateur. Le travail du compilateur se limite au choix et à l’organisation des différentes citations. Les florilèges se distinguent donc des encyclopédies¹⁴⁰.

Con respecto a la metodología compositiva utilizada por el galés, Welter afirma:

Il comence par proposer, définir et diviser son sujet selon la méthode scolastique: puis il se met à le développer en l’appuyant de **preuves rationnelles**, de **citations d’auteurs** profanes et chrétiens et a l’étayer selon le cas des nombreux *exempla* –plus de six cents- empruntés à l’antiquité classique et chrétienne et au Moyen Age¹⁴¹.

El crítico francés vuelve a ponernos frente a los tres elementos básicos que se entrelazan en el discurso. Gracias a la habilidad en la *dispositio*, el minorita consigue en numerosas ocasiones hacer progresar la argumentación con tesis ajenas, hilvanando unos retazos con otros sin necesidad de generar prácticamente estructuras de enlace; por lo tanto, las principales piezas de la exposición no están puestas bajo la voz del autor, sino bajo la de las fuentes que reproduce, lo que no entra en contradicción con que se reserve para sí labores de introducción, interpretación o recapitulación.

Tres son las canteras de las que el predicador o el maestro de predicadores puede extraer su materia: la tradición escrita, la oral o la experiencia personal¹⁴². Juan de Gales prescinde llamativamente de las dos últimas y toma todo su caudal instructivo de la primera. Sorprende que, siendo un testigo de excepción de un periodo en ebullición cultural, eluda

¹³⁸ B. Munk Olsen, “Les florilèges d’auteurs classiques”, en *Les genres littéraires dans les sources théologiques...*, op. cit., pp.151-164, especialmente pp. 152-154.

¹³⁹ M. A. Rouse y R. H. Rouse, “Florilegia of Patristic Texts”, en *Les genres littéraires dans les sources théologiques...*, *ibid.*, p.166.

¹⁴⁰ Jacqueline Hamesse, “Les florilèges philosophiques...”, *ibid.*, p. 181.

¹⁴¹ J. Th. Welter, *ibid.*, p. 235.

¹⁴² Jean-Claude Schmitt, “*Exempla* et folklore”, en *L’“exemplum”*, op. cit., p. 86.

sistemáticamente cualquier referencia a anécdotas vividas, actitud contraria a la asumida por gran número de oradores sagrados, entre otros Jacques de Vitry o San Vicente Ferrer¹⁴³. En vano buscará el lector ávido de contextualizaciones históricas recuerdos sobre su etapa estudiantil o pinceladas costumbristas sobre el ambiente universitario.

Tampoco hay cabida en la *Suma* para los testimonios recogidos de oídas¹⁴⁴: ni historias piadosas sobre milagros o prodigios, habituales en los medios eclesiásticos, ni narraciones populares. Si en algún caso se reproduce una leyenda hagiográfica o un relato maravilloso, es siempre a través de una fuente erudita.

Este deseo de ceñirse a la letra testimonia la preocupación del galés por la credibilidad, por ofrecer una información que aparezca como fiable. Jacques de Vitry es consciente de que su auditorio lo integran laicos de escasa o nula formación ante los que se pueden presentar ejemplos cuya autenticidad es irrelevante para la transmisión de la lección; sin embargo, nuestro franciscano se dirige a los *minores predicadores*, hombres letrados, cuyo proceso de convicción requiere de mayores garantías. Esta razón le empuja en primer lugar a recurrir tan solo a fuentes doctas, las más dignas de crédito, y después a señalar su origen con minuciosidad para que el lector pueda profundizar en el contenido de la cita o simplemente confirmarla:

Et por tal que las attoridades que son allegadas en este libro sean más çiertas et quien las quiera buscar que pueda fazer las allegaçiones de los libros et los capítulos de do son cogidas; et aquí puede omne más largamente las materias que fablan las attoridades a quien las ha menester a prueba de la verdad o de la attoridad, si es que la attoridad sea fallada en el libro et capítulo que es allegado; porque attoridad la qual non sabe omne do debe seer salida, non es tan firme nin de tan grant efiçacia de creer como es aquella que sabe omne que la ha puesto. Et esto ha lugar mayormente quando alguien quiere contrastar a la attoridad (SC, pról., 8vd-9ra)

Así pues, cuando nos referimos a las *actoridades* de la *Suma de collaciones*, hacemos alusión a un conjunto variado de componentes: sentencias, definiciones, argumentos, ejemplos o *similitudines*. Recordemos que el término *auctoritas* sufrió a lo largo de los siglos medievales una traslación semántica relevante, para llegar a significar a mediados del siglo XIII ‘extracto tomado de una obra completa’, es decir, un fragmento de un autor a cuya obra se le ha reconocido públicamente la valía y que ha pasado a ser parte integrante del canon literario¹⁴⁵.

Engarzados en el razonamiento surgen los *exempla* como piezas probatorias o ilustrativas. Su relevancia es tal que en ocasiones la exposición de la tesis se limita a escasas

¹⁴³ Para la presencia de los recuerdos personales en Jacques de Vitry: Claude Brémond, “Structure de l’*exemplum* chez Jacques de Vitry”, en *L’exemplum*, *ibid.*, pp. 121-122. Pedro Cátedra, en *Sermón, sociedad y literatura*, *op. cit.*, pp. 197 y 205, da cuenta de los ejemplos autobiográficos de San Vicente Ferrer en sus sermones castellanos.

¹⁴⁴ Presentes en las recopilaciones de numerosos predicadores, por ejemplo Étienne de Bourbon (*vid.* A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques légendes et apologues d’Étienne de Boubon, dominican du XIIIe siècle*, París, 1877); Césario de Heisterbach (*vid.* Césarii Heisterbacensis, *Dialogus Miraculorum*, ed. J. Strange, Colonia-Bonn-Bruselas, 1851, 2 vol.) o Jacques de Vitry (*vid.* Claude Brémond, *ibid.*, pp. 122-123).

¹⁴⁵ Sobre *auctores* y *auctoritas*: Ernest Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, vol. I, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 5ª reimp., 1976, pp. 91-92; Alastair J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, Aldershot, Wilwood House, 1988; M. A. Rouse y R. H. Rouse, “Florilegia of Patristic Texts”, en *Les genres littéraires*, *op. cit.*, p. 173 y Jacqueline Hamesse, “Le vocabulaire des florilèges médiévaux”, en *Méthodes et instruments du travail intellectuel au moyen âge. Etudes sur le vocabulaire*, Ed. de Olga Weijers, Turnhout, Brepols, 1990, pp. 209-230.

líneas mientras que la acumulación de ejemplos es la que constituye el cuerpo del capítulo. Nos interesa, por lo tanto, considerar cuáles son las características más relevantes de los que hallamos en la *Suma*.

Si nos atenemos a la tipología ejemplar propuesta por M^a Jesús Lacarra, comprobaremos que en el tratado no aparecen relatos protagonizados por animales y prácticamente tampoco descripciones de sus costumbres (fábulas y *descriptions* respectivamente)¹⁴⁶. El *exemplum*, “narración breve de un acontecimiento presentado como verdadero y sucedido una sola vez a personajes humanos”, es la forma más abundante junto con la *similitudo*, “comparación con valor ejemplar”¹⁴⁷; mientras que la presencia de la alegoría es meramente testimonial con respecto a las anteriores.

La delimitación entre el *exemplum* y la *similitudo* no es fácil de establecer, en parte porque los mismos textos medievales equiparan con frecuencia dichas categorías. Así sucede en la versión castellana del *Communiloquium* donde en varias ocasiones se utiliza el término *enxemplo* cuando se está recurriendo claramente a un símil, como se puede comprobar en el siguiente fragmento:

Et pone aquí tal enxemplo: a las vezes quando omne va por buena carrera ay espinas aderredor del camino que toman al omne por las ropas o que las ronpen o fieren al omne; enpero, la carrera es buena, mas las espinas, que están fuera de la carrera, fazen este mal. Señoría et aver ofiçio es buena carrera de yr a Dios; mas es menester que omne cuerdamente ordene la su vida, porque muchas espinas ay aderredor d’este camino et muchas azinas de pecar (SC, 1,2,2; ff. 24rb-24cv).

La identificación entre estos recursos viene justificada por el hecho de que en ambos subyace una comparación: se produce la confirmación de un principio general mediante la referencia a lo concreto; con todo, es posible fijar ciertas diferencias. Según Jean-Claude Schmitt, el *exemplum*, en cuanto relato, goza de mayor autonomía que la *similitudo*, que debido a su papel explicativo está más estrechamente subordinada a la argumentación. El ejemplo introduce una ruptura en el orden del discurso; gracias a él se pasa de la lógica de la demostración a la del relato, de enunciar verdades ahistóricas y generales a una historia singular¹⁴⁸.

El símil es un soporte mnemotécnico que ayuda a explicar una noción abstracta y a fijarla en la memoria. En el proceso se asocian dos realidades, una de las cuales ilumina a la otra por ser más conocida en la experiencia cotidiana. Primero se expone el concepto, después se establece la equiparación y, por último, se interpreta la relación entre todos los términos que se han establecido¹⁴⁹.

La cantidad de *similitudines* presentes en la *Suma de collaciones* es inmensa. Se distinguen por el uso de marcas de enunciación específicas: “es así como”, “es semejante a”,

¹⁴⁶ Se mencionan los hábitos de las cigüeñas, que mantienen y ayudan a sus padres cuando son ancianos (2,2,1; ff. 93vd-94ra); de la bívora hembra, que cuando ve al macho lanza fuera de sí todo su veneno (2,4,2; f. 97ra); y de la bívora, la comadreja y la tórtola, que jamás cometen adulterio (2,4,4; ff. 97vc). De esta última se afirma también que se mantiene fiel a su compañero muerto (3,6,2; ff. 118vd). La única narración protagonizada por un animal es la extraída del libro *De las propiedades de las animalias*: una cigüeña comete adulterio; al no poder lavarse, es descubierta por el olor y desplumada por sus compañeras (2,4,4; f. 97vd).

¹⁴⁷ M^a Jesús Lacarra, “El Libro de los gatos: hacia una tipología del enxemplo”, en Yves René Fonquerne y Aurora Egido, eds., *Formas breves del relato (coloquio febrero de 1985)*, Zaragoza, Departamento de Literatura Española-Casa Velázquez, 1986, pp. 19-34. Definiciones en pp. 26 y 30.

¹⁴⁸ Recojo las palabras de Jean-Claude Schmitt, “L’*exemplum* dans la rhétorique du sermon”, en *L’exemplum*, op. cit., pp. 155-159.

¹⁴⁹ Pedro Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura*, op. cit., pp. 182-195 y 210-219.

“semblante a”, “así es señal de”, “todo por semblante”, etc. Las voces castellanas por las que se traduce este término retórico son “comparança” y “semejança”.

Obviamente no todas las comparaciones del tratado son iguales. Van desde las sumamente breves a las extensas¹⁵⁰. Entre estas últimas destaca por su amplitud, pues se desarrolla a lo largo de toda la primera parte, la que identifica el cuerpo humano con el social. Estas *similitudines*, como indica Bataillon, desempeñan una función dilatatoria análoga a la de las *distinctiones*, es decir, sirven de base a las divisiones que estructuran los contenidos¹⁵¹. En estos casos, la realidad de la que se parte es compleja y está compuesta de varios elementos, a cada uno de los cuales se les atribuye un correlato comparativo, esquema que se plasma también en símiles de menores dimensiones:

Item, dize Tullio, libro *De vejedaz*, capítulo iii, que aquellos que dan consejo a la comunidat más fazen que los otros, porque ellos son así como capitán et regidores en la nao, así como aquel que sirve el timón. Porque en la nao algunos ay que han ofiçio de escorrir la çentina, et otros que suben et desçienden la exarçia, otros que suben alto en el árbol; et todos estos se mueven et trabajan más que aquel que sirve el timón asentado en la popa, et faze mucho, et mayores et mejores obras que los otros. Grandes obras et provechosas non se fazen por gran fuerça nin por grand ligereza nin por grant cuyta, antes se fazen por el buen consejo et attoridat et por çiençia (SC, 1,1,7; f. 14rb).

Otras veces, lo que encontramos es un encadenamiento de semejanzas que corroboran y recalcan una misma tesis:

La comunidat se mantiene et se salva por umildat de entençión et de voluntad [de] aquellos que pertensçe[n] a la comunidat. Et esto se puede mostrar por enxienplos sentibles: la tierra está firme, que non se mesçe, por tal que sus partidas tienen una entençión o enclenación, que todos, tanto que más pueden, se allegan a un punto que es dicho çentro, que es en medio del mundo, segunt que dize Aristótiles, libro segundo *Del çielo et del mundo*. Item, la nao que es de gran peso, estando en el arena, métenla los marineros tirándola en una entençión, todos a una. Item, una grant hueste de omnes armados que sean todos de un acuerdo et de una entençión han más ayna bictoria que sy fuese apartada de muchas e diversas entençiones, et asy es de toda la comunidat (SC, 1,1,9; f. 16rb).

Incluso se pueden combinar ambos procedimientos. En la *similitudo* que expongo a continuación el término real se vincula a dos imágenes diferentes; la segunda se desarrolla después pormenorizadamente:

Ca así como las crueles et bestias fieras, las quales non deven morar con los omnes por tal que non les maten nin les afuellen, así como aquel que tañe estrumentos tienpra las cuerdas por tal que faga buen son et que non desacuerde, así aquel que rige la comunidat debe tener sus vasallos en paz et en concordia, segunt que es escripto en el *Policrato*, libro quarto, capítulo ochavo, onde dize así: “Si aquel que tañe la viuela u otro estrumento con grant diligenciã debe estudiar et procurar en quál manera corrija et hemiende o tienpre las cuerdas del estrumento en guisa que faga buen son; menos de errança, et que sean bien acordadas las

¹⁵⁰ A pesar de sus reducidas dimensiones, algunas de estas comparaciones son sumamente eficaces por la fuerza de la imagen que se graba en la memoria: la tela de araña que deja pasar la gran bestia y atrapa la mosca (SC, 1,1,3); el rey necio que sentado en su trono es como un mono colocado en un lugar elevado (SC, 1,2,2); el vasillo sucio que corrompe el agua semejante al maestro de malas costumbres (SC, 5,2,1); etc.

¹⁵¹ Louis-Jacques Bataillon, “*Similitudines et exempla dans les sermons du XIIIe siècle*”, en *La prédication au XIIIe siècle*, op. cit., art. X, pp.191-204.

unas con las otras, et que fagan dulce melodía, et tire las cuerdas así convinientemente que non se quiebren nin se ronpan, et que estén asaz estendidas, con quánta diligencia et cura se conviene al príncipe de la comunidad tenprar sus vasallos, non con poder de justicia nin con remisión o con mucha clemencia o piedad, mas teniendo carrera mediana por tal que faga sus vasallos concordantes et de una voluntad en la casa de Dios, et que torne los desacordantes a concordia et paz et a obras de caridad por tal que todos fagan un amorío et hermandad de concordia et de paz (SC, 1,1,3; f. 10vc-d)

Como norma general los símiles se atribuyen a una autoridad; sólo en algunas ocasiones no se indica su procedencia, lo que invita a pensar en que sean o bien creaciones personales del galés o asociaciones ya consolidadas por tradición¹⁵².

Detengámonos ahora en el *exemplum* como tal, es decir, en el de carácter narrativo¹⁵³. Por lo que respecta a las fuentes, los hay de origen judeocristiano (bíblicos) o tomados de los Padres de la Iglesia; y también modernos (entendiendo por tales los extraídos de autores a partir del siglo IX y del Renacimiento Carolingio), aunque su número es menor. En cuanto a los *exempla* contemporáneos (personales, en la terminología de Welter), ya señalamos más arriba que están ausentes de la recopilación de Juan de Gales. Son precisamente los ejemplos de origen pagano antiguo, y más específicamente los greco-romanos, los que se llevan la parte del león.

Si nos centramos en la transmisión, repararemos en que todos los *exempla* son libresco, y ninguno de testimonio directo u oral; por tanto, no encontramos fórmulas como “vi”, “recuerdo”, “oí” o “se dice que”, que se corresponderían con las latinas *vidi*, *memini*, *audivi* o *dicitur*. La mención del canal se sitúa normalmente antes de la anécdota, con expresiones introductorias como “segunt dize”, “decláralo”, “fabla”, “onde es escripto”, “onde se lee”; después se cita el autor y la obra, señalando la parte, libro o capítulo correspondiente.

Entre los personajes casi no hay animales, precisamente por la ausencia de fábulas; y sí algunos seres sobrenaturales: fundamentalmente los propios de la imaginería cristiana (Satanás, demonios y ángeles), aunque también nos encontramos con dioses de la antigüedad, como por ejemplo Apolón (*sic*, Apolo) o Vesta. Sin duda ninguna las estrellas principales de los relatos del galés son los humanos y más concretamente las figuras consideradas históricas. Los protagonistas pueden recibir una denominación genérica: “un cavallero”, “un omne”, “una muger gentil”, “un buen obispo”, etc.; pero con mucha frecuencia se les individualiza mediante el nombre concreto: Jhesu Christo, Diógenes, Xenócrates, Virgilio, Dionís, Xerses, Bepasiano, sant Ambrosio, Alixandre, etc.

Con relación a la estructura formal, estos *exempla* se apoyan en la metonimia: la historia que se cuenta es un caso prototípico, un paradigma del que se puede inferir una enseñanza. Las narraciones se presentan no sólo como verosímiles, sino como verdaderas. La referencia a una fuente digna de fe y la presencia de nombres propios, tanto antropónimos como topónimos, les aportan un mayor viso de autenticidad y como consecuencia un plus de eficacia.

¹⁵² Véase el caso del hombre loco que se come la lengua y las manos, símil de la injusticia de que un miembro de la comunidad mate o hiera a otro (SC 1,1,2; f. 10vc).

¹⁵³ Entre las taxonomías ejemplares ya clásicas se encuentran A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Age spécialement au XIIIe siècle*, París, Librairie académique Didier, 1886, pp. 302-305; Th. F. Crane, *The “exempla” or illustrative stories...*, *op. cit.*, p. lxxx. J. Th. Welter, *L’“Exemplum” dans la littérature religieuse...*, *op. cit.*, pp. 83-108 y Jacques Le Goff, “Types d’exempla”, en *L’exemplum*, *op. cit.*, pp. 41-42. Son los criterios establecidos por este último estudioso (origen, tipo de canal, personajes y estructura formal) los que aplico en los siguientes párrafos para clasificar los *exempla* de Juan de Gales.

La longitud de los ejemplos oscila entre las dos o tres líneas y las cuatro páginas. En los más cortos la narración queda reducida a los elementos esenciales: personajes y acción; en aquellos cuya extensión es mayor se aducen detalles contextualizadores y las indicaciones temporales se hacen más precisas.

La estructura interna de las historias es variada. Algunas tan sólo relatan los hechos acaecidos: son puramente narrativas. Citemos como botón de muestra varias de las contenidas en el capítulo 1,2,2 (ff. 23vd-24ra): el caso del príncipe Dionís, que por temor a ser degollado no se dejaba afeitar por el barbero y se quemaba los pelos con carbones ardientes; Alexandro, príncipe de Frigia, que sólo se acostaba después de que sus ministros hubiesen inspeccionado la cámara de su esposa; el rey Masinisa, que confiaba su guardia únicamente a los perros por miedo a los hombres; etc.

Otros *exempla* suman a la pura anécdota las intervenciones de los interlocutores en estilo indirecto; entre ellos el del hombre al que se le posó un ave en la cabeza y no dudo en matarla cuando supo que su muerte, si bien le causaría la ruina personal, traería grandes beneficios a la comunidad (1,1,11; f. 17vd); el del rey Cambises que asaeteó al hijo del hombre que le había reprendido por su ebriedad (1,3,11 ff. 45vd-46ra); el de la sirvienta a la que dos peregrinos encargaron que les guardara cierta cantidad de dinero y que no se la devolviera si no se presentaban ambos juntos (1,4,3; ff. 56vd-57ra) o el del hombre rico que acusó al pobre de haberle hurtado la mitad del aceite contenido en cincuenta tinajas (1,4,3, ff. 57ra-5rb).

Muchos de los relatos usan el estilo directo pero restringiéndolo a uno o a varios de los personajes, de forma que no se llega a producir un auténtico diálogo, que sí aparece en otros *exempla* más elaborados¹⁵⁴. Entre los primeros, el del rey Leonarte, que comprobó cuán pequeño era su poder cuando, habiendo puesto su trono junto al mar, le ordenó sin éxito que no lo mojase (1,2,2; f. 24vd) o el de San Benito que hizo huir con sus palabras al demonio en el momento que estaba a punto de morir (7,2,5; f. 180vd); entre los segundos, el de Atila, que fue recibido por el obispo de Roma como un agente de la voluntad divina (1,2,3; f. 27ra); el del caballero que le recordó a César cómo le había dado de beber en su yelmo cuando se encontraban en España (1,3,9; ff. 41vb); el de la virgen de Antioquía a la que un caballero ayudó a huir del prostíbulo (3,6,3 ff. 120vc-121ra) o el del obispo San Ambrosio que excomulgó al emperador Teodosio por haber cometido una gran matanza (1,3,2; ff. 24vd-31vc).

No es irrelevante el hecho de que este último ejemplo, uno de cuyos objetivos es afirmar la supremacía del poder eclesiástico sobre el temporal, sea el más largo y pormenorizado del tratado. El episodio, tomado de la *Historia tripartita*, cuenta con una localización espacial precisa (Tesalónica-Milán), una progresión explícita del tiempo (“pasados ocho meses”), descripciones del estado anímico de los protagonistas (“lleno de lágrimas et de sospiros”, “llorando et gimiendo”), personajes secundarios (Rufín, el arçediano), largos discursos de carácter retórico (apóstrofes, exclamaciones, interrogaciones), e interpolaciones explicativas (“La qual ley aún se guarda et se cata...”) o críticas del narrador (“Et maravíllome de la obra del uno et del otro”).

La materia ejemplar no se distribuye de manera uniforme en la *Suma*. Si bien es cierto que podemos encontrar ejemplos paganos y cristianos en cualquiera de sus siete partes, también lo es que el maestro franciscano no se olvida de acomodar el contenido a los destinatarios específicos de cada sección. Por tanto, las dedicadas a los hombres de Iglesia (4^a

¹⁵⁴ En estos *exempla* lo usual es que alternen ambos estilos, el directo y el indirecto.

y 6ª partes) y la dirigida a los que están cercanos a la muerte (7ª parte) reúnen un mayor número de narraciones hagiográficas o milagrosas y de relatos protagonizados por creyentes.

Los personajes cristianos desempeñan un papel similar al de los clásicos: servir de modelo moral digno de alabanza o de vituperio. Los episodios en los que participan carecen, en un elevado número, de cualquier suceso sobrenatural. Sin embargo, puesto que la intervención divina en la vida humana es una realidad incontestable para cualquier fiel, no es de extrañar que lo maravilloso esté representado también en el *Communiloquium*, adonde llega de mano de la religión¹⁵⁵. Los prodigios contenidos en estas historias no se interpretan como fábulas sino como sucesos reales (*narratio authentica*)¹⁵⁶, están acreditados por la tradición y ratificados por la solidez de la *auctoritas*¹⁵⁷.

La plasmación más genuina de lo extraordinario en el cristianismo es el milagro¹⁵⁸. Para Juan de Gales es uno más de los elementos de persuasión que le permiten presentar de forma sugerente el mensaje. Sus objetivos suelen ser variados: la reprensión de un vicio (el obispo Lauro fue azotado por San Pedro, que se le apareció para castigarlo por querer abandonar su misión evangelizadora en Inglaterra: 4,5,4; f. 152ra); la alabanza de una virtud (una cautiva de santa vida cura a un niño imponiéndole su cilio y después a la reina, que se convierte junto con toda la gente de Iberia: 4,4,3; 149vd-150ra); declarar el poder de la oración (un malvado a la hora de la muerte ve que va a ser tragado por un dragón y los monjes impiden la pérdida de su alma mediante la oración: 7,2,7; ff. 181vc-181d; Juliano el Apóstata envía para que le traiga una respuesta de oriente a un demonio, que es inmovilizado por los constantes rezos del monje Publio 6,5,7; f. 173ra) o mostrar la importancia de los eclesiásticos (el hijo de un sacerdote pagano asiste al juicio que del trabajo de su demonios realiza Satán, quien sólo recompensa al que ha hecho pecar a un casto eremita: 6,3,2; f. 166rb).

Ante nuestros ojos desfila el universo plástico de la religiosidad medieval: condenados que sufren los ataques de los demonios (un viejo observa cómo el Diablo arranca

¹⁵⁵ Jacques Le Goff analiza el tema de lo milagroso y el cristianismo en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 9-24.

¹⁵⁶ Expresión usada por Roberto de Basvorn en su *Forma praedicandi* (1322)(Cfr. Jacques Le Goff, “Définition et problèmes”, *L’“exemplum”*, op. cit., p. 31-32).

¹⁵⁷ Los pocos *exempla* de carácter fabuloso (*narratio ficta*) están marcados léxicamente y van acompañados de la correspondiente interpretación. El traductor denomina “fábula” y “estoria engañosa” al apólogo sobre el pastor Guises, que halló un anillo mágico que le hacía invisible. Gracias a sus poderes, se acostó con la reina y mató al rey, cuyo puesto ocupó (3,5,1; f. 115vd).

¹⁵⁸ Alain Dierkens define el *miraculum* “comme le surgissement inopiné du divin dans le monde des hommes ou comme l’intrusion du numineux, du *numen*, sur terre” en “Réflexions sur le miracle au haut moyen âge”, en *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age. XXXe Congrès de la S.H.M.E.S. (Orléans, juin 1994)*, París, Publications de la Sorbonne, 1995, pp. 9-30 (cita, p. 11). Véase también para cuestiones de terminología Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event 1000-1215*, Londres, Scolar Press, 1982, p. 221 n. 4. El milagro como manifestación del poder divino necesita de intermediarios, los santos, cuyas vidas se recogieron en hagiografías individuales y en legendarios. Sobre este asunto: J. Dubois y J. L. Lemaître, *Sources et méthodes de l’hagiographie médiévale*, París, Éd. du Cerf, 1993; G. Philippart, dir., *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. I: *Corpus Christianorum*, Turnhout, Brepols, 1994. Por lo que respecta a España, es de obligada consulta el trabajo de Ángel Gómez Moreno, *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar de mio Cid a Cervantes)*, Madrid, Iberoamericana (Medievalia Hispanica, 11), 2008. Asimismo se ha ocupado del tema en varios artículos Fernando Baños Vallejo. Véase, entre otros, “El conocimiento de la hagiografía medieval castellana: estado de la cuestión”, en Marc Vitse, coord., *Homenaje a Henri Guerrero: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, pp. 65-96. Es recomendable consultar la página del Proyecto de Coordinación de la edición de Hagiografía Castellana (CEHC): www.uniovi.es/CEHC/proyecto.htm

con ganchos de hierro el alma a un pecador: 4,4,2; f. 115vc); santos a los que se les revelan los galardones de la gloria divina (la joven Musa, a las puertas de la muerte, observa cómo la Virgen viene a recogerla: 4,5,3; f. 122vc-122vd); disputas entre espíritus por el alma de los moribundos (un hombre no se quiere confesar en su debido momento; los demonios expulsan a los ángeles y lo arrastran al Infierno: 7,2,2; f. 179vc) y visiones fantasmagóricas (un caballero fallecido se aparece ante un pariente suyo porque se ha gastado en su propio deleite el dinero que le confió para limosnas 7,2,4, f. 183ra). La iconografía pictórica y escultórica por un lado y los *exempla* por otro nos remiten en el medievo al mismo espacio conceptual y visual.

Uno de los relatos compilados en la *Suma* refleja una curiosa colisión entre lo milagroso y lo mitológico, entre lo cristiano y pagano. Se cuenta que San Gregorio fue albergado hospitalariamente por un sacerdote del templo de Apolo. Después de la marcha del santo, el anfitrión no pudo entrar en contacto con el “demonio” que le respondía desde el ídolo. Este se le presentó durante un sueño y le explicó que no podría regresar a no ser que el obispo Gregorio diera su consentimiento (4,3,9; ff. 147rb-147vc. El episodio le sirvió al infiel para conocer el poder de Dios, convertirse a la verdadera fe y llegar a su vez finalmente a obispo. Sorprendentemente la historia no niega la existencia de Apolo sino que se le reduce a la categoría de “diablo”, sometido a los arbitrios de los representantes del Altísimo.

A propósito de la importancia que los romanos daban a la virginidad de las sacerdotisas de Vesta, el autor aduce un “miraglo” puramente gentil: una virtuosa sacerdotisa acusada injustamente pidió a la diosa que, si era inocente, le permitiera cargar agua en un cezado sin llegar a perderla (3,6,3; f. 122ra). Nuestro erudito, que niega sistemáticamente la entrada en su compendio a lo maravilloso oriental o folclórico, se atreve a plasmar este prodigio por su devoción a las fuentes de filiación clásica, y en particular a los *Dicta et facta* de Valerio Máximo, de donde lo ha extraído.

La alusión a las virtudes de los héroes de la antigüedad es constante y ni siquiera en las partes dedicadas a los religiosos se resiste a establecer comparaciones con los paganos: dedica el capítulo 4,2,6 a recordar la recta vida de los clérigos gentiles y el 6,2,5, a alabar la pobreza entre los filósofos. La ejemplaridad de sus actitudes se plantea como un acicate para los cristianos, que, habiendo sido redimidos por Cristo, deberían esforzarse no sólo en imitarlos sino en superarlos. Las imprecaciones a los creyentes para que confronten su conducta con la de los ilustres hombres del pasado son un motivo recurrente, y traslucen en no pocas ocasiones (a pesar de los ejemplos negativos que también se alegan) una consideración de la época clásica como una edad dorada del comportamiento humano. El pasado tiene un valor pedagógico para los fieles del presente porque para el cristianismo la ley moral se rige por principios universales e inmutables, válidos en cualquier momento histórico.

La controversia sobre la utilización de la cultura grecolatina se había iniciado en el siglo III y se desarrolló intensamente en los dos siguientes. Algunos escritores cristianos, formados aún en la tradición clásica, se opusieron a la pervivencia de una literatura mundana, que consideraban peligrosa y en esencia contraria a su fe. Esta hostilidad culminó en el Concilio de Cartago (398), donde se prohibió a los obispos la lectura de los libros de los gentiles. Otros autores, a pesar de prevenir contra las falsedades de la sabiduría secular, reconocieron su valor didáctico y le sacaron partido. San Agustín en el *De doctrina cristiana* sentenció a su favor. La Iglesia debía apropiarse de todas aquellas armas que la hicieran más eficiente en el combate de la difusión de la fe. El *De institutione clericorum* de Rábano Mauro, que marcó un hito en la educación medieval, muestra ya un abierto pragmatismo y defiende salvar del pasado lo conveniente a las necesidades de la comunidad cristiana,

postura de la que son herederos los eruditos universitarios del siglo XIII como Juan de Gales¹⁵⁹. Este presenta a San Pablo, San Jerónimo y San Agustín como ejemplos de autores que se enriquecieron con los conocimientos de la antigüedad.

Mas, como era de esperar, el franciscano no aboga por un uso indiscriminado de los escritores paganos, sino que recomienda una labor de selección que permita salvar del pasado lo conveniente a las necesidades de la comunidad cristiana. Esta tarea es competencia de religiosos con una formación doctrinal sólida, con capacidad de prevenir espejismos engañosos, errores o influencias perniciosas:

Et asy es derecha et devida cosa, aquellos que fazerlo pueden e fazerlo saben, que de los libros et de las ciencias de los infieles escojan et saquen todas aquellas palabras que sean buenas et aprovechosas a instruyr, et a dotrinar los fieles, así como han fecho los santos doctores muchas vegadas, que han aprendido las sçiençias et las artes de los sabios gentiles, et dende han sacado muchas buenas dotrinas provechosas a la Santa Christiandad, et dende han dexadas supersticiones et maliçias contenidas en ellas (SC, pról., f.8vc).

Puesto que lo útil está mezclado con lo dañino, será imprescindible “leer sabiamente et discretamente”, para hallar, como Virgilio, “oro entre estiércol”, es decir, para extraer lo “bueno et provechoso” y dejar de lado lo perjudicial¹⁶⁰.

En los clásicos, los medievales encontraron maestros para “las sçiençias et las artes”, a la vez que modelos dignos de imitación; pero no los valoraron por sus cualidades intrínsecas, sino en tanto que servían a sus intereses¹⁶¹:

Mas las actoridades de los gentiles se allegan en este libro [...] por que los oidores más firmemente crean la Santa Escritura (SC, pról., f. 8va).

La retórica clásica concebía el ejemplo como un ornamento para embellecer el discurso o como una prueba en la argumentación. La tradición medieval lo convirtió en un instrumento al servicio de la pedagogía cristiana¹⁶². El *exemplum* va dirigido a aquella parte del alma humana que no se deja arrastrar tan sólo por lo racional, sino que es mucho más receptiva a los elementos emocionales. La convicción a través de conceptos queda reducida a la elite cultivada, mientras que el ejemplo, cargado de materia sensible, es el mejor recurso para instruir a aquellos que comprenderían con dificultad el mensaje desnudo. La enseñanza se apoya así en la fuerza seductora de la narración.

En el *Communiloquium*, los *exempla* y las sentencias han sido manipulados para configurar una nueva unidad de sentido. Si el mito está abierto a una interpretación plurisignificativa y mantiene la posibilidad de aproximaciones hermenéuticas desde distintos ángulos, el ejemplo ofrece una interpretación unívoca, puesto que se utiliza como refrendo de una teoría. Nada se dice en él que no se explicita anterior o posteriormente como lección

¹⁵⁹ J. Murphy, *La retórica en la Edad Media*, op. cit., pp. 56-100.

¹⁶⁰ La cita (SC, pról., f. 8vd) la toma el galés del *De institutione divinarum litterarum* de Casiodoro (PL, 70, c. 1112). Cfr. Juan Manuel Cacho Bleca, “El prólogo del *Rams de flores*”, en Aurora Egido y José M^a Enguita, eds., *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre Lengua y Literatura en Aragón*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1996, p. 79.

¹⁶¹ Acerca de las diferencias de actitud ante la recuperación del pensamiento clásico por parte de los medievales y los renacentistas, véase Eugenio Garin, “La crisis del pensamiento medieval”, en *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 15-34.

¹⁶² Sobre las diferencias entre el ejemplo clásico y el medieval, Jacques Le Goff, “Évolution”, en *L’“exemplum”*, op. cit., pp. 43-50 y J.-Y. Tilliette, “L’exemplum rhétorique: questions de définition”, en J. Berlioz y M. A. Polo de Beaulieu, eds., *Les exempla médiévaux*, op. cit., pp. 43-65.

moral. Por tanto, la aproximación al caudal clásico supone una subversión de valor: la sumisión a la férula del cristianismo.

Así pues, como hemos expuesto en líneas anteriores, el franciscano no tiene reparos en relatar anécdotas en las que intervienen los dioses del panteón grecorromano con sus poderes, porque siempre aclara su valor ficticio a través de la correspondiente glosa¹⁶³.

Precisamente el temor a que las historias de los paganos condujeran a los creyentes al equívoco había sido la causa de que muchos defendieran el uso exclusivo de ejemplos tomados del caudal cristiano, como lo recomendaba la legislación alfonsí:

Otrossí el que preigare no deue fazer entender la Gramátiga al pueblo cuemo en manera de mostrágela **ni deue otrossí contar quando sermonare ninguna de las fabliellas que ha en los libros de la Gramátiga que fizieron los gentiles** ni otras cosas semeiantes destas en que alaba la su ley dellos ca no es guisado que en los sermones que fizieren, alaben su creencia ni de las otras gentes con la de Nuestro Señor Ihesu Christo. E estas cosas uedó la Eglesia porque algunos tiempos fueron en que las fazien e uiní ende danno (*Part. I, V,37*)¹⁶⁴.

Por ello, curándose en salud, el galés solicita que si, a pesar de sus precauciones, alguna afirmación errónea se hubiera deslizado en la obras, “sea resçebida como aquella cosa que es dicha recontar et non determinadamente afirmado” (*SC*, pról., f.8v).

Tras este largo paseo por el jardín de las flores ejemplares de Juan de Gales¹⁶⁵, volvamos, para concluirlo, al análisis del engranaje discursivo que abandonamos páginas más arriba.

Los elementos que conforman el texto son básicamente los mismos a lo largo de todo el tratado; sin embargo, su distribución y número se modifican de acuerdo con los intereses comunicativos propios de cada secuencia. Es necesario no olvidar que este tipo de literatura adoctrinadora tiene como meta la eficacia, para cuyo logro es necesario dominar diversas estrategias de persuasión y, por ende, de composición. La variación de las fórmulas estructurales se atestigua no sólo entre partes o distinciones, sino también entre capítulos.

Algunos tienen un marcado carácter enciclopédico, por ejemplo el 1,1,3, donde Juan de Gales se esfuerza por estructurar nítidamente la información. Indica primero cuál es el tema que abordará y realiza una enumeración clasificatoria de todas las virtudes que contribuyen a sostener la comunidad. Cada una de ellas será objeto de estudio en capítulos independientes. En este tercero se aborda la importancia de la ley como sostén del estado. Puesto que el asunto es claramente teórico, las *auctoritates* que sirven de refrendo a las afirmaciones del autor contienen fundamentalmente definiciones, mientras que la presencia del *exemplum* y de la *similitudo* es muy escasa. Como contrapartida, otros -entre los que podríamos citar el 1,1,11 o el 1,3,11- se caracterizan por el elevadísimo número de *exempla*, que corroboran una misma idea y que se unen entre sí por escuetísimas fórmulas de transición: “Iten, pone enxienplo de...”, “Et eso mesmo recuenta...”, “Et dize aún más que...”, etc.

¹⁶³ Como aconsejaba Humbert de Romans en el *De dono timoris*: “Circa veritatem. Numquam enim narranda sunt incredibilia vel que pobabilem non continent veritatem et si forte introducatur fabula aliqua multum edificatoria propter significacionem aliquam quod vel nunquam vel rarissime est faciendum, exponendum est quod ista res non sit vera, sed semper propter significacionem inducatur” (*Cfr. J. Th. Welter, op. cit.*, p. 73, n. 13; también M^a Jesús Lacarra, “El Libro de los gatos...”, *op. cit.*, p. 28).

¹⁶⁴ *Cfr. Jesús Montoya, ibíd.*, p. 279.

¹⁶⁵ Los términos *flos* y *flores* fueron utilizados por los medievales para referirse a compilaciones de fragmentos ajenos. En este sentido hemos de entender el subtítulo de *Margarita doctorum* con el que apareció la edición de cuatro de sus obras publicada en 1496 por Georgius Arrivabene.

Un tercer grupo estaría integrado por aquellos en los que se combina una variedad más amplia de piezas compositivas (véase por ejemplo el 1,3,1). A pesar de que la disposición interna de estos capítulos es variable, en líneas generales responde al siguiente esquema: se presenta la tesis del autor, que suele tener carácter normativo y después se corrobora el principio general mediante autoridades (argumentaciones teóricas, sentencias, exempla, similitudines o alegorías). Los razonamientos aducidos se apoyan a su vez en nuevas citas, estableciéndose series acumulativas, al hilo de las cuales el autor extrae una consecuencia, que o bien recuerda la primera idea o bien le permite avanzar en la exposición. Es muy normal que la proposición inicial de la que parte el capítulo ni siquiera sea propia del franciscano sino que haya sido extraída de alguna de sus fuentes.

La falta de delimitación entre el final de una cita y el comienzo de los comentarios del recopilador favorece en algunos fragmentos los problemas de atribución. El galés los salva (aunque sólo a veces) con la expresión “et fasta aquí se cumple la dicha actoridad”, con la que acota con exactitud la extensión de las palabras ajenas.

La acumulación de extractos de múltiple origen trae consigo la aparición de opiniones divergentes. Cuando el maestro siente de forma clara la oposición entre las tesis expuestas, se ve en la necesidad de salvaguardar la coherencia conciliando afirmaciones en principio contradictorias, como ocurre al final del 1,3,1:

[...] porque semejaríe que la primera d'estas actoridades fuese contraria a la segunda; enpero, no es, porque príncipado non es devido por suçesión de aquellos que biven carnalmente et bestial, enpero él es devido por suçesión a aquellos que biven virtuosamente et sean obedientes a Dios et a sus mandamientos (ff. 28va-28vb).

Obviamente no todos capítulos se cierran igual. Muchos son los casos en los que no hay un broche expreso; otras veces el autor construye un pequeño sermoncillo de carácter oral, instando a los fieles a asumir sus enseñanzas; o bien aconseja al predicador sobre cómo exponer la doctrina.

En conclusión, la opción retórica elegida por el docto franciscano de tramar su discurso con gemas de sabiduría procedentes de distintas *auctoritates*, especialmente del mundo greco-romano, no fue unánimemente bien aceptada. Algunos oradores sagrados como San Vicente Ferrer consideraban este cúmulo de citas paganas un abuso inútil:

Mas algunas doctrinas e predicaçones ay que non pasan de las orejas, assí como la doctrina philosophical con allegaciones de poetas. Estas van a las orejas, mas non llegan al coraçón, ca se fablan con una rethórica ferosa con sus cadençias, assí que tal doctrina como esta non llega al coraçón de la criatura nin passa de las orejas. Mas la doctrina spiritual que non ha coidado de ferosura alguna, mas sinplemente fablando, trae consigo el Spíritu Santo. E por esto, buena gente, los que avedes ofiçio de predicar predicat la santa Brivia, allegando de aquellas prophecías del testamento viejo e del santo evangelio e del nuevo testamento.

Agora dirá aquí alguno por aventura: -“Pues sant Paulo poetas allegava”. Buena gente, sant Paulo predicó XXXVII años después que fue convertido e en todo este tiempo allegó tres actoridades de poetas. Esto non monta nada; en tan grand tiempo non allegar más de tres poetas non es más que una carga de trigo allegar tres granos de çevada. Mas agora nosotros, desventurados, en un sermón allegamos XXX actoridades de poetas, e por estos convertimos poca gent (f. 72r)¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Este fragmento pertenece al sermón nº 11 de los editados por Pedro Cátedra en *Sermón, sociedad y literatura*, op. cit., p. 172.

Se da por descontado que Juan de Gales no hubiera estado de acuerdo con el santo valenciano. Si él y otros tantos frailes amantes de lo clásico se sirvieron de la literatura y la historia de la Antigüedad, no fue por su valor intelectual o estético sino porque les brindaba un recurso más –eficiente, ameno e ilustrativo– para reconducir el comportamiento de los pecadores.

I.3.3. Estructura y estudio del contenido

Como ha quedado expuesto en el apartado II.3, las gentes del saber del siglo XIII prestaron gran atención al perfeccionamiento de las herramientas de trabajo intelectual. La necesidad de manejar una cantidad de información cada vez más abundante impuso un incremento en la sistematización, que se plasmó en una batería de elementos destinados a facilitar la consulta de los libros: índices, tablas de materias, títulos, rúbricas, etc.

Esta sofisticación en la presentación estaba intrínsecamente vinculada a la *divisio textus* u *ordinatio*, es decir, al esquema según el cual el autor organizaba la materia. En un segundo nivel, la *ordinatio* afectaba a los aspectos de los que ya hemos tratado en el apartado anterior: la imbricación y la disposición de las piezas discursivas.

El ms. 12181 de la Biblioteca Nacional de Madrid, que contiene la *Suma de collaciones o de ayuntamientos*, consta de un aparato de marcas textuales que reflejan externamente la estructura interna. La coincidencia formal con los manuscritos de la rama catalana y las ediciones latinas desvelan que nos encontramos ante una *forma tractatus* pensada por el mismo autor, no ante la intervención particular de un escriba¹⁶⁷.

La rubricación es el método gráfico de marcar los límites entre las diferentes secciones. Los epígrafes, que se destacan en nuestro códice mediante el uso de tinta roja, constituyen –en palabras de Gérard Genette– un umbral, un vestíbulo que ofrece al lector la posibilidad de entrar en el texto o de retroceder¹⁶⁸. Algunos de los encabezamientos se presentan como una síntesis introductoria del asunto; otros, como una *quaestio*, a la que se da respuesta a lo largo del capítulo¹⁶⁹.

Los recursos para hacer más sencilla la consulta del tratado se completan con unas señales de ubicación, que se sitúan en la zona superior del folio y que indican (con las abreviaturas *d* y *pte*) en el recto el número de la distinción y en el verso el de la parte. Además, se antepone al cuerpo textual una tabla de títulos, cuya finalidad se explicita en las primeras líneas: “e a mayor declaración de las cosas que se contienen en el dicho libro, son notados los capítulos de cada una de las dichas partes”. El manuscrito castellano suma a este índice un sistema de localización: a continuación de cada capítulo se señala el número de folio y la letra de la columna correspondiente (*a* y *b* para las del recto, y *c* y *d* para las del verso). En la edición latina incunable publicada en Venecia en 1496 por Georgius Arribavene y que contiene, además del *Communiloquium*, el *Compediloquium*, el *Breviloquium de philosophia sanctorum*, el *Breviloquium de virtutibus* y el *Ordinarium sive alphabetum vitae*

¹⁶⁷ Jordan de Sajonia en su comentario al *Priscianus minor* (c. 1220) afirma: “[...] forma tractatus est forma rei tradite que consistit in separatione librorum et capitulorum et ordine eorundem.” Cfr. M. B. Parkes, *op. cit.*, p. 120.

¹⁶⁸ Gérard Genette, *Seuils*, París, Éditions du Seuil, 1987, pp. 7-8.

¹⁶⁹ Sobre la importancia de la estructura “pregunta-respuesta” en las enseñanzas filosóficas medievales y sus precedentes clásicos: Pierre Hadot, “La préhistoire des genres littéraires philosophiques médiévaux dans l’antiquité”, en *Les genres littéraires...*, *op. cit.*, pp. 1-9.

religiosae, se potencia aún más el valor instrumental¹⁷⁰. Con el fin de facilitar un acceso rápido al tema deseado, se incluye una larguísima relación de materias (56 páginas sin foliar), ordenada alfabéticamente y referida a las cuatro obras del galés que contiene el volumen. Cada cita va acompañada de un número que remite al folio y una letra que indica el emplazamiento en el capítulo.

Juan de Gales opta en el *Communiloquium* por distribuir el contenido siguiendo un patrón setenario. La obra consta de siete partes, que se subdividen en distinciones, compuestas a su vez por un número variable de capítulos. Durante la Edad Media fue muy frecuente utilizar como armazón formal la composición numérica. Los exégetas del Evangelio se habían afanado en descubrir el sentido oculto de los números bíblicos. Si Dios había organizado el universo según “medida, número y peso” (Sb 11: 20), era lógico considerar los números como una clave fundamental para acceder a los secretos del cosmos. Al igual que el Sumo Hacedor había impreso en el mundo una disposición susceptible de elucidación, los creadores cristianos —a imagen suya— dotaron a sus obras de una estructura matemática con valor simbólico¹⁷¹.

Nuestro franciscano no da ninguna razón de por qué elige el siete como molde organizativo, seguramente a causa de que su dignidad y alto significado metafórico eran conocidos no sólo por los eruditos sino por cualquier clérigo con una mínima formación. Sin embargo, Alfonso X se detiene a explicar pormenorizadamente tanto en el *Setenario* como en el prólogo de las *Siete Partidas* cuáles son las razones de su preferencia por este número. Reproduzco aquí sus palabras en la convicción de que en la elección del galés subyacen los mismos motivos que expone el rey sabio:

Setenario es un cuento muy noble que loaron mucho los sabios antiguos, porque se fallan en él muy muchas cosas et muy señaladas que se departen por cuento de siete, así como todas las criaturas, que son departidas en siete maneras [...] Otrosí todas las cosas naturales han movimiento, que se departe en siete maneras [...] Et en este mesmo cuento fallaron los sabios antiguos las siete estrellas más nombradas, a que llaman planetas, et de que tomaron cuento por siete cielos en que están por los sus nombres; et ordenaron por ellos los siete días de la semana. Et los sabios departieron por este cuento de siete las partes de toda la tierra, a que llaman climas. Et por este mesmo cuento departieron los metales. Et otrosí algunos hi hobo que por este cuento de siete partieron los saberes, a que llaman artes: eso mesmo fecieron de la edad del hombre [...] Et aun por este mesmo cuento demostró Dios a los que eran sus amigos muchas de sus poridades por fecho et por semejanza, así como a Noé, a quien

¹⁷⁰ He consultado el I-985 de la BNE.

¹⁷¹ Los Padres de la Iglesia se mostraron orgullosos de sus conocimientos sobre armonía numérica y dieron a la segmentación de sus obras un sentido alegórico. Así la disposición en 22 libros de la *Ciudad de Dios* coinciden con las 22 letras del alfabeto hebreo, al igual que los 22 libros del tratado *De Universo* de Rabano Mauro; las 33 partes del *Contra Faustum Manichaeum* de San Agustín se identifican con los 33 años de vida de Cristo; y las enciclopedias de Bartolomé el Inglés, Tomás de Cantimpré y Grosseteste se componen de 19 libros, que simbolizan los 12 signos y los 7 planetas. Sobre la importancia de la significación de los números en el pensamiento medieval, véase Vicent F. Hopper, *La symbolique médiévale des nombres*, París Gérard Monfort Éditeur, 1995 (trad. de la ed. inglesa: *Medieval Number Symbolism (Its Sources, Meaning, and Influence on Thought and Expression)*, Nueva York, Columbia University Press, 1938). En la p. 66 trata en concreto de la composición numérica, asunto que retoman Ernest Robert Curtius en *Literatura europea y Edad Media latina*, México-Madrid-Buenos Aires, F.C.E., 1989, pp. 700-712 (trad. de la ed. alemana *Eurpäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Berna, A. Francke AG Verlag, 1948) y W. Haubrichs, *Ordo als Form; Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfrid von Weissenburg und in karolingischer Literatur*, Tubinga, Max Niemeyer, 1969. En literatura medieval española destaca el análisis numérico que Henk de Vries realizó en su tesis doctoral (*Materia mirable*, Groninga, 1972) sobre dos obras poéticas (*El Retablo de la vida de Cristo* y *Los doze triumphos de los doze apóstoles*) de Juan de Padilla, el Cartujano (1467?-1520).

mandó facer el arca, en que se salvase del deluvio, et que le mandó que de todas las cosas que fuesen buenas et limpias metiese en ella siete. Otrosí Jacob, que fue patriarca, servió a su suegro siete años por Rachel, et porque le dio a Lía servió otros siete por ella mesma, et esto fue por muy gran significanza [...] Et en este cuento mesmo nos dio Nuestro Señor Iesu Cristo siete sacramentos, por que nos pudiesemos salvar. Et otrosí en este cuento nos mostró el mesmo la oración del Pater noster, en que ha siete cosas en que le debemos pedir merced [...] Onde por todas estas razones, que muestran muchos bienes que en este cuento son, partimos este nuestro libro en siete partes (*Primera Partida*, ff.6-9)¹⁷².

Según René Guénon, en un setenario el séptimo término difiere de los otros seis y es a la vez el que les otorga sentido unitario. Así, en el Génesis la creación es obra de seis días y no de siete, puesto que el séptimo es el de reposo¹⁷³. Esta interpretación resulta apropiada para desvelar las claves de la estructura del *Communiloquium*, cuyas seis primeras partes abarcan la totalidad de los hombres: las tres iniciales se dedican a los laicos y las tres siguientes a los miembros del estamento eclesiástico, mientras la séptima se reserva para adoctrinar a los que ven aproximarse el momento de la muerte.

Precisemos aún un poco más. El autor comienza realizando un análisis de la comunidad y de los miembros que la integran (parte 1ª). Pasa después a ocuparse de los diversos tipos de relaciones que se establecen entre los individuos: legales, entre señores y siervos; naturales, entre padres, hijos y hermanos; sacramentales, entre cónyuges; espirituales, entre fieles; civiles; amistosas y sociales (parte 2ª). A continuación, se centra en la información sobre aspectos comunes a todos los hombres: diferencias de sexo, de edad, de condición, de riqueza, de calidad de vida, de estado civil, de fortuna o de salud (parte 3ª). Las siguientes secciones están dedicadas a la admonición de los clérigos (parte 4ª), los discentes y docentes (parte 5ª), los religiosos (parte 6ª), y por último, los cristianos cercanos a fallecer (parte 7ª)¹⁷⁴.

El tratado está organizado en orden ascendente: en primer lugar, se presentan los asuntos del reino terrenal; en segundo, los del mundo espiritual y cultural; y, por último, los referentes al tránsito al más allá: 3+3+1=7. El siete, como conjunto global, simbolizaría la universalidad, significado que le otorgan tanto la Biblia como los Padres de la Iglesia¹⁷⁵. En esta perfección plena, la última pieza es clave porque completa y confiere auténtica coherencia al ciclo vital. Al igual que en la creación el séptimo día es el del descanso divino, en nuestra obra la séptima parte es la dedicada al reposo humano definitivo. En el fin está el principio. La muerte es la que dota de sentido a la vida. Así pues, la conciencia de la finitud y

¹⁷² *Primera Partida*, pp. 6-9. Cita tomada de Alfonso El Sabio, *Setenario*, edición e introducción de Kenneth Vanderford, estudio preliminar de Rafael Lapesa, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, pp. XIX-XXX. Idénticas alabanzas pueden leerse en el *Setenario*, en la edición que acabo de citar, p. 25.

¹⁷³ René Guénon, “Los siete rayos y el arco iris”, en *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 258-261, especialmente p. 61 (trad. de la ed. francesa *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, París, Gallimard, 1962).

¹⁷⁴ Sobre la estructura y contenido del *Communiloquium*: A. G. Little, “Studies in English Franciscan History”, *op. cit.*, pp. 176-181; W. A. Pantin, *op. cit.*, p. 300; J. Swanson, *op. cit.*, pp. 41-166 (caps. 4º, 5º y 6º de su estudio sobre Juan de Gales); para un esquivo esquema de la distribución general de la materia: p. 65. Por lo que respecta a la crítica hispánica, Manuel Dualde Serrano dio noticia del contenido de la versión catalana en “Una anónima *Suma de colaciones* medieval”, *AHDE*, 18 (1947), pp. 474-512; información que reproduce en su tesis doctoral Lluís Ramon i Ferrer, *op. cit.*, pp.33-35. También un sucinto resumen en Juan Manuel Cacho Bleual, *El gran maestro Juan Fernández de Heredia*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 1997, p. 160.

¹⁷⁵ Véanse, como ejemplo, San Agustín, *La ciudad de Dios*, XI, 31 y Santo Tomás de Aquino, *Expositio II in Apocalysim*, VIII.

el anhelo de la salvación eterna son el norte que guía todas las recomendaciones morales presentes en el *Communiloquium*.

Como ya apuntamos más arriba, el galés clasifica a los hombres siguiendo varios criterios, lo que posibilita que un mismo sujeto reciba diferentes consejos según la faceta de sus circunstancias vitales a la que se preste atención. En esta estructura marco se inserta cada una de las partes, cuyos contenidos se distribuyen siguiendo igualmente criterios de ordenación lógica. El *Communiloquium*, que es en sí un manual de predicación, comprende secciones asimilables a distintos géneros medievales: tratados de corte político; *specula principum*; regimientos de gobernantes, consejeros, caballeros; preceptivas para la perfecta vida eclesiástica y monástica; espejos de damas; confesionales; etc. Es manifiesta la relación que la *Suma* mantiene con la literatura especular¹⁷⁶, marcada por el objetivo de la instrucción moral a través de normas y modelos.

La **primera parte** es la más extensa. Con seguridad, el interés que despertaban en diversos ámbitos los temas de carácter político-social fue uno de los factores claves para la divulgación de la obra. Prueba de ello es que la *Suma de collaciones* castellana recibió también la denominación de *Libro del governador*, título que atiende tan sólo a un aspecto parcial del contenido, pero que a ojos del rubricador resultaba, sin duda, el más relevante.

Diez son las distinciones en las que se subdivide esta sección. La inicial es una reflexión teórica, destinada a los regidores, acerca de la comunidad: concepto, fundamentos, mantenimiento, causas de su decadencia y relación con el cristianismo; las nueve restantes contienen admoniciones para todos los integrantes de la sociedad.

El autor se sirve de la metáfora organicista para explicar la estructura y funciones sociales, estableciendo una correspondencia entre los miembros de la colectividad y los del cuerpo humano: el príncipe se identifica con la cabeza; los jueces, con los ojos y las orejas; los juristas y abogados, con la lengua; los consejeros, con el corazón; los tesoreros, con el vientre; los caballeros, con las manos; y los menestrales y labradores, con los pies. Con toda seguridad el galés toma esta imagen del *Policraticus* (V, cap. 2) de Juan de Salisbury, quien a su vez afirma basarse en la *Institutio Trajani* de Plutarco, autoridad latina que, según la crítica, quizá fuera inventada por él mismo con la intención de justificar su teoría¹⁷⁷. Sea como fuere, es indudable que esta metáfora contaba ya, a la sazón, con una larga trayectoria¹⁷⁸. En el mundo clásico el esquema funcional había sido empleado por Platón y por Séneca; en el cristiano, San Pablo había sostenido que los cristianos formaban parte de un cuerpo cuya cabeza era Cristo¹⁷⁹. En época carolingia surgió el concepto de *corpus mysticum*, que, si en principio tuvo un valor exclusivamente litúrgico y fue usado para designar la Sagrada Forma, pasó, a partir del siglo XII, a designar el *corpus iuridicum* o cuerpo político

¹⁷⁶ El modelo clásico (desde Platón a Descartes) establece que no se puede acceder a la realidad sino a través de un modelo que es analógico o metafórico. Recordemos el mito platónico de la caverna.

¹⁷⁷ H. Liebeschütz, "John of Salisbury and Pseudo-Plutarc", *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, 6 (1943), pp. 33-39 y *Medieval humanism in the life and writing of John of Salisbury*, Londres, University of London-The Warburg Institute, 1950, p. 24; también A. Momigliano, *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, 12 (1949), pp. 198-190. Max Kerner opina que Juan de Salisbury no se inventó esta autoridad, véase más adelante en el apartado dedicado al *Policraticus*.

¹⁷⁸ Las doctrinas orgánicas hunden sus raíces en la tradición indoeuropea. Véase G. Dumezil, *Mito y epopeya. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Barcelona, Seix Barral, 1977 y E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. II, Madrid, F.C.E., 1998, p. 125.

¹⁷⁹ Cor 12: 12 y 27; 6: 15; Rm 12: 4-5; Ef 4: 4, 15-16, 25 y 5: 30; y Col 2:19. Sobre el fundamento del símil corporal de San Pablo en la tradición filosófica antigua: Wilhelm Nestle, "Die Fabel des Menenius Agrippa", *Klio*, 21 (1926-1927), pp. 358 y ss.

de la Iglesia. La laicización de la analogía fue un paso fácil para los eruditos que deseaban esclarecer las relaciones establecidas en el seno de la comunidad política¹⁸⁰.

Si la disposición general del *Communiloquium* es ascendente, la de esta primera parte sigue el sentido inverso: el análisis de los constituyentes sociales se efectúa de mayor a menor. Esta distribución encuentra su apoyo en la teoría descente del poder: Dios es el único que lo posee en su totalidad; desde Él baja, mediante la intercesión papal, sobre el monarca, quien a su vez lo distribuye en ejercicio de la concesión real entre sus súbditos. El orden se garantiza gracias a una correcta gradación jerárquica de los cargos, entre los que se establece el principio de obediencia de los rangos inferiores a los superiores. En esta concepción organicista cada miembro contribuye a la armonía comunitaria manteniéndose en el límite de las funciones que le han sido asignadas. La división del trabajo, así concebida, favorece el inmovilismo social: nadie debe aspirar a usurpar un papel que no le corresponda, ya que dicha subversión conduciría al perjuicio colectivo; pero al mismo tiempo supone también un ensalzamiento del valor del súbdito puesto que, cualquiera que sea, su misión contribuye al beneficio de los demás¹⁸¹.

Las definiciones de comunidad, tomadas de *La ciudad de Dios* de San Agustín y con las que abre Juan de Gales la distinción 1,1, inciden justamente en la idea de unión para el bien común. La concordia de voluntades y el servicio mutuo son requisitos inexcusables para la supervivencia y desarrollo de una sociedad bien ordenada. El gobernante es el responsable de mantener el concierto y la paz a través del hábil equilibrio entre el rigor y la clemencia (1,1,2).

Las virtudes en las que se sustenta la *respublica* son el sometimiento a la ley y a la justicia, el consenso, la lealtad, los sabios consejos, las honestas costumbres y un propósito solidario (1,1,3-1,1,9). La ley es un factor clave en esta concepción política de base cristocéntrica y teológica. Si los reyes gobiernan por delegación del poder divino, las leyes correctas serán las acordes con la de Dios. Tanto el pueblo como los dirigentes estarán obligados a respetarlas, ya que sería un agravio que se asemejaran a la tela de araña que “faze estar queda la mosca et dexa pasar la grant bestia” (1,1,4). Cuando las condiciones antedichas desaparecen y los ciudadanos anhelan cumplir sus desordenados deseos de dominio, avaricia o lujuria, la *universitat* se resiente y cae en la destrucción¹⁸². La molición de una vida pacífica

¹⁸⁰ Acerca de la evolución del concepto *corpus mysticum* y su posterior secularización: Otto von Gierke, *Les théories politiques du Moyen Age*, París, Soc. du recueil Sirey, 1914; Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, París, Les éditions du cerf, 1949; también en *Recherches de science religieuse*, 29 (1939) y 30 (1940); E. H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 189-223 (trad. de *The King's Two Bodies – A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, University Press, 1957).

¹⁸¹ Sobre la concepción del poder en el medievo, véase el clásico: Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1992 (trad. de *A History of Political Thought*, Harmondsworth, Penguin Books, 1965), especialmente los caps. IV y V. Por lo que respecta al valor del símil corporal, *ibíd.*, p. 119-120 y José Antonio Maravall, “La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo”, en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie primera. Edad Media*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1983, pp. 179-199, fundamentalmente pp. 183 y 194. Este artículo fue publicado por primera vez en el *Boletín de la Cátedra de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*, 10-12 (1956).

¹⁸² El término latino *respublica* se traduce en la versión castellana por *comunidad* y también en algunas rúbricas de esta distinción por *universitat*. En el siglo XII se fijó el sentido de esta palabra, con la que se designaba a cualquier comunidad humana que poseyese un estatuto jurídico propio (Cfr. Gérard Mairé, “*Universitas*: el ideal comunitario, modernidad y arcaísmo de una ideología”, en François Châtelet y Gérard Mairé, eds., *Historia de las ideologías*, Madrid, Akal, 1989, pp. 332-342; también P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age*, París, Vrin, 1970). Fue Juan de Salisbury uno de los primeros en utilizar el vocablo “con su significado social de conjunto gobernado por un príncipe” (Cfr. Miguel Ángel Ladero, ed., *op. cit.*, p. 62).

y la riqueza conducen al pecado, mientras que la pobreza se erige en garante de la virtud (1,1,10). El franciscano no pierde la ocasión para poner a los antiguos, que menospreciaron el interés privado y que pusieron en riesgo su vida, como modelo de civismo que los cristianos deberían imitar. El regidor habrá de vedar la ociosidad, los comportamientos asociales y amorales, e incitar a sus súbditos a buscar provecho recíproco. Quien no cumpla estas obligaciones tendrá que ser expulsado de la ciudad (1,1,11). Como broche de la distinción, Juan de Gales refuta la tesis de los que consideraron que la fe cristiana era contradictoria con la ley romana y, por tanto, perniciosa para la comunidad. Reproduce el argumento de San Agustín de que la doctrina evangélica sólo puede favorecer a los ciudadanos, pues Dios será siempre su mejor sostén (1,1,12).

Después de concluir estas consideraciones abstractas sobre la *respublica*, el tratadista pasa a ocuparse de los miembros que la componen. Dado el carácter pedagógico-religioso del manual, el tono que prima es el admonitorio, aunque tampoco se arrincona el expositivo. El repaso por el cuerpo social se inicia en la cabeza. La idea teocrática del gobierno que defiende el autor determina que este órgano sea considerado el más relevante; prueba de ello es la amplia extensión que se le dedica: dos distinciones completas, la 1,2 y la 1,3, de tres y veinte capítulos respectivamente. Ambas secciones revelan una estrecha relación con los espejos de príncipes: la primera afronta cuestiones políticas básicas como la fuente de autoridad, la legitimidad del poder y sus limitaciones, las funciones regias o la importancia de las leyes; la segunda se centra en la instrucción ética del monarca.

La literatura destinada a la edificación e instrucción de gobernantes gozaba ya en tiempos de Juan de Gales de una larga tradición¹⁸³. Presente en la Antigüedad Clásica y desarrollada con gran fuerza en Oriente, se consolidó en el periodo carolingio a través de obras como la *Via regia* del abad Smaragdo, el *De rectoribus christianis* de Sedulius Scotus; el *De institutione regia* de Jonas de Orleans o el *De regis persona et regio ministerio* de

¹⁸³ Una exposición general sobre los *specula* medievales se encuentra en el estudio de Wilhelm Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938, reimpresión en Stuttgart, Hiersemann, Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde (Monumenta Germaniae Historica), vol. 2, 1952. Consúltense también: Lester Kruger Born, "The Perfect Prince: A Study in Thirteenth- and Fourteenth-Century Ideals", *Speculum*, 3 (1928), pp. 470-504; Césaire Segre, "Le forme e le tradizioni didattiche", en *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, dir. Robert Jauss, *La littérature didactique, allégorique et satirique: partie historique*, vol. VI.i, Heilderberg, Carl Winter-Universitätsverlag, 1968, pp. 58-145; J.-Ph. Genet, *Four English Political Tracts of the Later Middle Ages*, Londres, Royal Historical Society, Camden 4th series, XVIII, 1977; Nicholas Orme, *From Childhood to chivalry: The Education of the English Kings and Aristocracy 1066-1530*, Londres, Methuen, 1984 y Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIII-XV siècles*, París, Éditions Gallimard, 1993. En castellano contamos con los trabajos de Juan Beneyto Pérez, *Los orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, reedición en Madrid, Editorial Doncel, 1976; Marta Haro Cortés, *La prosa didáctica castellana del XIII y su pervivencia a lo largo de la Edad Media: estructuras narrativas y mecanismos adoctrinadores*, tesis doctoral en microfichas, Valencia, Universitat, 1995, pp. 496-539 y *La imagen del poder real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII*, Londres, Department of Hispanic Studies Queen Mary and Westfield College (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 4), 1996; y Bonifacio Palacios Martín, "El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los espejos de príncipes (1250-1350)", en *Europa en los umbrales de la crisis: 1250-1350* (XXI Semana de Estudios Medievales de Estella), Pamplona, Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Navarra, 1995 y "La educación de los príncipes", en B. Bartolomé Martínez, ed., *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España*, Madrid, 1995, pp. 315-325. Ya fuera de los límites del medievo, aunque con una panorámica sobre los antecedentes, el estudio de M^a Ángeles Galino Carrillo, *Los tratados sobre la educación de príncipes (siglos XVI y XVII)*, Madrid, CSIC, 1948.

Hicmaro de Reims¹⁸⁴. La idea básica de estos tratados es que, si quiere regir a los demás, el rey debe disciplinarse a sí mismo; por ello, el ideal de perfección se centra en las virtudes que debe poseer y en los vicios que ha de esquivar para desarrollar correctamente su función. El *De duodecim abusivis saeculi*, difundido en Occidente desde Irlanda, contribuyó a fijar entre estos autores la nómina de deberes propios del soberano¹⁸⁵. La convicción de que la conducta del gobernante estaba indisolublemente ligada a la política llevó a los moralistas a centrarse en la corrección espiritual con intención de que los valores personales del monarca fructificasen en beneficio de la colectividad.

El género recibió una renovación y un impulso decisivos gracias al *Policraticus*, que, compuesto en 1159, fue el primer gran estudio de filosofía política de la Edad Media previo al conocimiento de la *Política* de Aristóteles. Juan de Salisbury reformuló con tal éxito la tradición heredada de los “espejos de príncipes” que su influencia llegó hasta el siglo XVI. Los principios ideológicos acerca del papel real que recoge y lega se mantuvieron con escasas variaciones al lo largo del medievo: el principado como *ministerium*, el gobierno como mal menor, la supremacía de la autoridad espiritual, el sometimiento a la ley divina, la protección de los súbditos, la corrección de las injusticias o la necesidad de sabios consejeros. La reflexión del clérigo inglés pretende por un lado preservar la autonomía eclesiástica mientras que por el otro promueve la influencia de los religiosos sobre el regente. Se trata, en definitiva, de una revitalización de las teorías gelasianas¹⁸⁶.

El *Policraticus*, del que el *Communiloquium* es directo deudor tanto por el contenido como por la admiración hacia los clásicos, ofrece como sus antecesores unas normas de conducta atemporales, desligadas de las preocupaciones sociales del momento y ajenas a los problemas administrativos y burocráticos. Sin embargo, al mismo tiempo, abre nuevas perspectivas a la reflexión sobre el poder: llama la atención sobre los peligros de su ejercicio y sobre los abusos cortesanos, y rescata a autores como Vegecio que proporcionan consejos bélicos de carácter práctico.

Durante el siglo XIII la producción de regimientos de príncipes sufrió un significativo aumento. Varios de los tratadistas que se dedicaron a esta literatura didáctica redactaron sus obras entre 1250 y 1270, y mantuvieron vínculos con San Luis IX de Francia. Sus espejos constituyen un grupo integrado por el *Eruditio regum et principum* (1259) del

¹⁸⁴ Véanse Walter Ulmann, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, Londres, Methuen, 1969 y Lester Kruger Born, “The *Specula principum* of the Carolingian Renaissance”, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 12 (1933), pp. 583-612.

¹⁸⁵ El tratado fue atribuido erróneamente a San Cipriano. No es anterior al siglo V y se difundió en Occidente entre los siglos VII y VIII (Cfr. Miguel Ángel Ladero, ed., *op. cit.*, p.55 n. 10). El *Communiloquium* se sirve también reiteradamente de esta autoridad. Existe una edición del texto realizada por S. Hellmann, Leipzig, Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur 34, 1909. Véanse también Hans Hubert Anton, “Pseudo-Cyprian *De duodecim abusivis saeculi* und sein Einfluss auf den Kontinent, insbesondere auf die karolingischen Fürstenspiegel”, en Heinz Löwe, ed., *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart, Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen: Kulturwissenschaftliche Reihe, 1982, II, pp. 568-617 y “Zu neuen Wertung Pseudo-Cyprians (*De duodecim abusivis saeculi*) und zu seinem Vorkommen in Bibliothekskatalogen des Mittelalters”, *Würzburger Diözesangesichtsblätter*, 51 (1989), pp. 463-474; Aidan Breen, “Pseudo-Cyprian *De Duodecim Abusivis* and the Bible”, en *Ireland und die Christenheit: Bibelstudien und Mission*, Stuttgart, 1987, pp. 230-245.

¹⁸⁶ El papa Gelasio I (492-496) defendió una concepción religiosa del poder. El emperador poseía el control del Estado, pero la autoridad última era la del pontífice. Las leyes imperiales que afectasen a la corporación cristiana debían permanecer bajo la supervisión de los eclesiásticos. Cfr. Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, *op. cit.*, pp. 41-44 y Andrés Barcala, “La Edad Media”, en Fernando Vallespín, ed., *Historia de la Teoría Política*, 1, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 228-230.

franciscano Gilberto de Tournai¹⁸⁷; el *De eruditione filiorum nobilium* (1246) y el *De morali principis institutione* (1263), ambos del dominico Vicente de Beauvais¹⁸⁸; y el *De eruditione principum* (c. 1265) de Guillermo de Peyraut, conocido también como el Pseudo-Tomás por habersele adjudicado en un principio la autoría al aquinate¹⁸⁹.

Entre las características que Jacques Le Goff reseña como propias de este círculo se encuentran la influencia del *Policraticus* y del renacimiento del siglo XII, la exégesis del Antiguo Testamento aplicada a la situación contemporánea del reino francés, la pertenencia de sus autores a órdenes mendicantes y la defensa de la fraternidad evangélica¹⁹⁰. Krynen, sin embargo, plantea serias objeciones en torno a la cohesión de dicho grupo¹⁹¹. Rechaza la seductora idea que había lanzado W. Berges de que el *De eruditione principum* y el *De morali principis institutione* fuesen dos de los frutos parciales del equipo de trabajo dominico que, a instancias del rey santo y bajo la dirección de Vicente de Beauvais, se había organizado con la intención de componer un amplio tratado general de ciencia política que no llegó a finalizarse.

Krynen afirma que ambas obras no deben considerarse como manifestaciones de un ascetismo de carácter socialmente revolucionario al que el mismo monarca habría dado su apoyo, ya que el *De morali* no contiene una auténtica crítica al feudalismo. Tampoco pueden ser concebidas como producto de un esfuerzo común, pues sus planteamientos difieren notablemente. El espejo de Vicente de Beauvais adquiere en numerosos pasajes tintes de manual concreto de gobierno, se sirve de ejemplos que tienen por tema la historia nacional francesa y está dedicado a Luis IX, un príncipe en ejercicio. Por el contrario, el de Guillermo de Peyraut se dirige a toda la sociedad y tanto la dinastía de los capetos como el reino de Francia están ausentes de sus páginas.

La pedagogía real no se plasmó únicamente en regimientos de príncipes. El cauce formal que acogió la reflexión sobre el soberano y el recto gobierno fue desde antiguo muy variado: colecciones de máximas o de cuentos, epístolas, discursos ante las cortes, etc. También las enciclopedias y los tratados de predicación, como el que aquí nos ocupa, dieron cabida a este tipo de enseñanzas. Antes de plantearnos las concomitancias y las divergencias

¹⁸⁷ A. de Poorter, *Le Traité "Eruditio regum et principum" de Guibert de Tournai, O.F.M. (Étude et texte inédit)*, Lovaina, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 1914. Una de las fuentes básicas del autor fue el séptimo libro (*De scientia politica*) del *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais, quien a su vez lo había compilado a partir del *De constituendo rege* (c. 1210) de Hélinand de Froidmont. Para este tratado el monje cisterciense se había servido del libro XI, capítulo 38 de su *Chronicon*, basado en gran parte en el *Policraticus* (Véase Monique Paulmier-Foucart, "Écrire l'histoire au XIII^e siècle: Vincent de Beauvais et Hélinand de Froidmont", *Annales de l'Est*, 33 (1981), pp. 49-70). Esta fue la vía por la que llegó la influencia de la obra de Juan de Salisbury al "grupo de San Luis", pues Vicente de Beauvais no la había consultado directamente (Véanse Jacques Krynen, *op. cit.*, 171-173 y Vicentii Belvacensis, *De Morali Principis Institutione*, ed. Robert J. Schneider, Turnholt, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, 137), 1995, pp. XXII n. 12 y XXXIV n. 30-31).

¹⁸⁸ Vicent of Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium*, ed. Arpad Steiner, Cambridge, Mediaeval Academy (Mediaeval Academy of America Publications, 32), 1938. Robert J. Schneider, *The "De morali principis institutione" of Vicent de Beauvais. Introduction and Critical Edition*, Univ. of Notre Dame, D.S.M., 1965. De esta última obra, contamos con una edición más moderna (referencia en la nota anterior).

¹⁸⁹ Por ello, el *De eruditione principum* se incluyó en las obras completas de Santo Tomás de Aquino (Parma, 1865, XVI, pp. 390-476). W. Berges (*Die Fürstenspiegel, op. cit.*, pp. 185-195), al no tomar una decisión definitiva acerca del autor, le denominó Pseudo-Tomás. A. Dondaine fijó de forma definitiva la paternidad de la obra en "Guillaume Peyraut, vie et oeuvres", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 18 (1948), pp. 161-236, especialmente pp. 220-232.

¹⁹⁰ *École de Hautes Études en Sciences Sociales. Annuaire. Comptes rendues de conférences 1984-1985; 1985-1986*, pp. 259-260. También de Le Goff, "Portrait du roi idéal", *L'Histoire*, 81 (1985), pp. 73-76.

¹⁹¹ Jacques Krynen, *op. cit.*, pp. 175-179.

que el *Communiloquium* mantiene con los *specula*, es conveniente hacer un repaso del contenido de las dos distinciones que más relación mantienen con dicho género.

Como señalamos más arriba, la atención del galés al repasar las funciones de la corporación civil se centra especialmente en las del monarca y sus colaboradores. Defiende las teorías políticas gestadas por los eclesiásticos medievales, razón por la que recuerda al príncipe que su poder es tan sólo delegado y que, por tanto, está sometido a Dios y a sus representantes terrenales. Reformula la metáfora de la doble espada: una representa el poder espiritual, que conserva el clero en su manos; otra, el temporal, que cede al regente con el fin de que administre los bienes materiales y erradique el mal del mundo¹⁹². El rey es un instrumento de la providencia divina, que ejerce la autoridad de forma efectiva; sin embargo, la verdadera soberanía pertenece a la Iglesia¹⁹³. Para demostrar esta superioridad de los religiosos frente a los laicos se les compara con el alma que vivifica, sostiene y dirige el cuerpo (1,2,1).

Es función del monarca amparar al pueblo, que a su vez ha de someterse al gobernante porque es imagen de la majestad de Dios en el mundo¹⁹⁴. Precisamente esta es la causa de que su poder no sea arbitrario. La protección real se ejerce a través de las leyes, que buscan el bienestar y paz del reino. Al mismo tiempo, toda ley secular debe materializar la idea cristiana de justicia y encaminar a los fieles hacia la salvación; por tanto, nadie mejor que los clérigos con su conocimiento de las Sagradas Escrituras para juzgar la adecuación entre las dictadas por el príncipe y las divinas.

Juan de Gales argumenta que no tiene sentido ambicionar el principado o el señorío. En primer lugar, los cargos mundanos no poseen en sí ninguna virtud propia o natural, puesto que los malvados pueden ejercerlos; además, las elevadas dignidades descubren con facilidad los defectos de los que las ostentan. En segundo lugar, el poderoso se ve expuesto a un sinnúmero de preocupaciones y peligros, que no son sólo de tipo corporal sino también espiritual, ya que el que gobierna corre más riesgo que los demás de caer en el pecado del engreimiento. Por último, el poder humano es siempre un bien fugaz. El príncipe no controla ni su destino ni la naturaleza, y está sometido al arbitrio del Ser Supremo; por tanto, no debería envanecerse de un dominio que necesariamente ha de ser transitorio. Muchos antiguos, conocedores de los riesgos que entrañaba asumir responsabilidades públicas, procuraron evitarlas, y cuando las aceptaron, lo hicieron sólo en beneficio de la colectividad (1,2,2).

El gobierno sólo debe recibirse si se ha obtenido de forma lícita. Nuestro erudito inventaría cuatro fuentes legítimas de autoridad: mandato directo de Dios, nombramiento por parte de la Iglesia, sucesión hereditaria y designación llevada a cabo por los caballeros o por el pueblo. De esta última, proporciona un buen número de ejemplos tomados de la época clásica, señalando que algunos de los elegidos pasaron de ejercer humildes trabajos a enfrentarse con las más altas obligaciones del estado. Este es el caso de Atilio, que cultivaba la tierra hasta que fue proclamado general, y el de Quintio Cincinato, que abandonó el arado

¹⁹² “Et en esta manera los príncipes son ministros de la Iglesia, porque resçiben el cuchillo de la mano de la Iglesia. Porque la Iglesia ha dos cuchillos, segunt es escripto en el Evangellio de sant Lucas, capítulo xxiiiº. El del uno de aquellos que usa por mano de los príncipes, al qual da poder de corregir los males de los omnes que son de corregir et costreñir por justicia tenporal et seglar; et del otro usa por mano d’ellos por poder et actoridad que sea retenido, et este es cuchillo espritual que pertenesçe al poder de los obispos” (1,2,3; fol. 27ra-27rb).

¹⁹³ “[...] el Perlado de la Iglesia, Vicario de Dios, da el prinçiado et la señoría, regimiento del pueblo de dios, por esto que el príncipe gobierne aquel pueblo segunt que justicia requiere por honor de Dios, et a provecho de la Iglesia et a salvamiento del pueblo” (1,2,3; fols. 25vd-26ra).

¹⁹⁴ “[...]al baxo es devida guarda et custodia, que non regne pecado en su cuerpo motal, [...] et dysçiplina que faga dignos frutos de penitencia et de juyzio” (1,1,5; fol. 13ra). “[...]el príncipe debe regir su gente, et debe ser subjugada et obidiente a él” (1,2,1; fol. 22rb).

para convertirse en dictador; prototipos ambos de honestidad, pues no tuvieron vergüenza de volver a su oficio previo tras haber servido dignamente a la patria. Refiere también, tomándola de Solino, la elección popular que se llevaba a cabo en una isla, donde al gobernante se le imponía la condición de que no tuviera hijos para que el interés propio no entrara en conflicto con el comunitario.

Todos estos procedimientos de acceso al poder están sancionados por la Iglesia. Son simplemente distintos medios utilizados por Dios para procurarse un delegado terreno. El mal uso del señorío, sin embargo, no procede de la divinidad sino que es responsabilidad del que reina y, según afirma Job, tiene su origen en los pecados del pueblo; por lo tanto, los súbditos deben soportar pacientemente la persecución de tales regidores puesto que son el látigo mediante el cual Dios les fustiga por sus pecados (1,2,3).

El franciscano, que no pierde nunca de vista la orientación moral de su discurso, dedica la tercera distinción de la primera parte al examen de las virtudes que deben adornar al príncipe. No pretende con sus consideraciones políticas transformar el esquema social, sino criticar los defectos individuales; no denuncia ningún error del sistema, sino que aspira a la mejora personal. Por estar centrados en la esfera de la ética, sus consejos adquieren un valor atemporal semejante al de los recogidos en la literatura gnómica y sapiencial¹⁹⁵.

La perfección regia no es un asunto que atañe sólo al monarca. Sus vicios no se circunscriben al ámbito de lo privado; tienen una repercusión social y se manifiestan en la decadencia y ruina del reino. Puesto que el rey pecador se transforma en tirano, es obligación de los predicadores recordarle a la cabeza que de ella depende toda la armonía corporal¹⁹⁶. Por ello, a lo largo de los veinte capítulos de esta sección, el *Communiloquium* –como otros tantos regimientos de príncipes– establece una “pedagogía de las virtudes”¹⁹⁷.

La relación de obligaciones principescas comienza con el recordatorio de que el grado de señoría presupone grandes responsabilidades, servidumbres y sufrimientos. Dicho reto sólo podrán afrontarlo dignamente hombres virtuosos y valientes. No se deseará el cargo ni por voluntad de dominio ni por codicia ni por vivir placenteramente ni por orgullo, sino por anhelo de servicio a Dios y a la Iglesia, de quienes el monarca es ministro (1,3,1).

Precisamente por ejercer esta función de lugartenencia, el soberano debe la máxima consideración a los clérigos, que son los transmisores de la sabiduría divina. Constantino se erige, a través de numerosos ejemplos, en modelo de príncipe cristiano: evita la injerencia en asuntos eclesiásticos, se niega a juzgar los pecados de los religiosos y pone como guía de todas sus empresas la señal de la cruz. La necesidad de sometimiento del regente a la Iglesia se ilustra mediante el relato de San Ambrosio y Teodosio¹⁹⁸. El obispo enseña al emperador que comparte con los demás hombres la condición servil y mortal, y que, puesto que está sujeto a las mismas normas que sus congéneres, debe ser castigado por el pecado de haber mandado matar a siete mil personas en un arrebato de ira. El santo orienta al soberano en la elaboración de una ley justa, acorde con la divina, que impida que el furor se imponga a la razón. Teodosio acata sus consejos con obediencia y humildad. Por último, aprende que el

¹⁹⁵ Sobre la ideología transmitida por este tipo de textos, véase el interesante trabajo de Marta Haro, *Los compendios de castigos del siglo XIII: técnicas narrativas y contenido ético*, Valencia, Departamento de Filología Española, Universitat de València (Anejos de *Cuadernos de Filología*, 14), especialmente pp. 217-263.

¹⁹⁶ Acerca del perfil real, véanse: Dora M. Bell, *L'Idéal éthique de la royauté en France au Moyen Âge d'après quelques moralistes de ce temps*, Ginebra, E. Droz, 1962; José Manuel Nieto Soria, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, Eudema, 1988 y José Luis Bermejo, *Máximas, principios y símbolos políticos*, Madrid, Centro de Estudios constitucionales, 1986.

¹⁹⁷ Tomo la expresión de M^a Ángeles Galino Carrillo, *op. cit.*, p. 11.

¹⁹⁸ Pp. 49-50.

emperador es la cabeza de la sociedad, pero no tiene un lugar entre los clérigos, quienes pertenecen a un nivel más elevado (1,3,2).

El príncipe debe huir de los vicios de la lujuria y de la gula. Se le predica contención y templanza, pues la relajación en las costumbres de los dirigentes lleva a la imitación por parte de los súbditos y a la ruina general. Nuestro moralista enumera una serie de casos representativos de personajes ilustres que se dejaron arrastrar por la lascivia (Sansón, Salomón, David, Nerón, Aníbal, etc.), reúne después ejemplos contrarios (Escipión el Africano y Alejandro no quisieron gozar de bellas cautivas y las devolvieron a sus maridos. Augusto, por su parte, supo resistir a la seducción de Cleopatra). Se alaba también la frugalidad y mesura en comer y beber de algunos poderosos: Escipión Emiliano, Alejandro, Marco Catón, Augusto, Julio César y Gaius Opius. La razón de que en el mismo capítulo se vinculen libidine, gula y embriaguez se encuentra en que las tres dependen del apetito concupiscible¹⁹⁹. Los ejemplos de mesura, abstinencia y cortesía provienen una vez más de los antiguos, cuyo honesto comportamiento se propone como estímulo para los cristianos (1,3,3).

Puesto que el pueblo se inclina más ante los modelos que ante los mandatos, el gobernante debe comportarse íntegramente. Es de justicia que cumpla en su persona las exigencias que plantea a los ciudadanos, a imitación de Cristo, que llevaba a cabo lo que predicaba (1,3,4). Otra cualidad que hace al príncipe semejante a Dios es la clemencia. El buen regente ha de encontrar el justo medio entre el rigor y la negligencia; pero, en caso de duda, es siempre preferible optar por la piedad, pues, a menudo, consigue mejores resultados que la ira. Se aduce como ejemplo la historia, tomada del *De clementia* de Séneca –*auctoritas* básica en este capítulo–, en la que un hombre, gracias al consejo de su esposa, venció a sus enemigos mediante el perdón. La crueldad y la ira del príncipe sólo conducen a aumentar el número de sus malquerientes. Para defender que el monarca no sea vindicativo con su pueblo, usa la *similitudo* de las abejas, cuyo rey carece de aguijón.

El soberano corregirá a sus súbditos buscando siempre su provecho: como un padre piadoso; como un recto tutor, que defiende a su pupilo y no lo degüella con la espada que había tomado para defenderlo; como un “sabio físico”, que, cuando alguien tiene los ojos enfermos, no se los saca sino que se los cura. Demostrará su misericordia ayudando a los necesitados, templando las penas y respetando a los vencidos. Quien desee la compasión divina habrá de mostrarla a su vez con los que le están sometidos. Entre los paganos se alaba la magnanimidad de Eneas, Trajano y Ciro (1,3,5).

La siguiente virtud que el galés exige al príncipe es la de la justicia, pues, según afirma San Agustín, sin ella “non es sinon ladroniço el regimiento del reyno”. El monarca debe legislar sin entrar en contradicción con la voluntad divina. Para que sea considerado justo, ha de cumplir los siguientes requisitos: juzgar según la ley y ejecutar las sentencias, escuchar las demandas de los pobres, evitar la rapiña de la propiedad ajena, castigar a los delincuentes y frenar los abusos de los poderosos sobre los miserables. Juan de Gales propugna de forma explícita una limitación del poder real. El ideal se establece volviendo los ojos hacia la antigüedad clásica, cuando los príncipes se sometían a las leyes para que los demás las acatasen e, incluso, se establecían frenos externos sobre el gobernante que actuasen de control. Por otra parte, es este uno de los apartados en los que se percibe con mayor nitidez el eco del franciscanismo: el rey se erige como garante y protector de los derechos de los menesterosos (1,3,6).

¹⁹⁹ Esta clasificación de las virtudes tiene su origen en teoría del alma platónica.

Las virtudes antedichas no pueden cumplirse si el príncipe carece de sabiduría. La necesidad de una sólida formación intelectual del regente viene exigida por su función legislativo-sacerdotal. El monarca debería estar versado en derecho canónico pues la reglamentación regia “non ha cosa provechosa sy non es conforme a la disciplina eclesiástica”. Los príncipes gentiles recibieron formación tanto en materias humanas como divinas: Tolomeo se rodeó de exégetas de los textos sagrados; Alejandro aprendió con Aristóteles estrategia militar observando el comportamiento de los peces, estudió también geometría y se informó sobre la naturaleza de los animales; Nerón fue discípulo de Séneca; Trajano recibió los consejos de Plutarco; Julio César tenía conocimientos de astrología y fue un escritor reputado. Entre los cristianos, Teodosio destinaba sus noches al estudio y era entendido en las propiedades de las piedras; Carlomagno, por su parte, se interesó por las artes liberales y por la obra de San Agustín. Al monarca, en definitiva, le conviene aprender más que a nadie, pues su saber ha de revertir en el pueblo. Nuestro erudito reproduce la máxima, cara al medievo, de que el “rey que non sabe letras es semejante al asno coronado”, imagen a la que suma otras *similitudines* de idéntica fuerza visual: el loco que empuña la espada, el timonel que no sabe guiar la nave y la tiene a su cargo durante la tormenta o el juez que juzga desconociendo el derecho. En último extremo, el príncipe que se reconozca ignorante siempre podrá rodearse de sabios competentes cuyos consejos deberá seguir (1,3,7).

Otra de las gracias convenientes al regente es la liberalidad, que le proporcionará amistades y reputación. Sin embargo, el autor recomienda ejercer la munificencia con juicio, sin caer en el despilfarro. Además, aconseja, siguiendo el *De beneficiis* de Séneca, tener en cuenta el estatus de quien regala y recibe, qué es lo que se dona y las circunstancias en las que se produce la dádiva. Nunca se ha de ser pródigo con lo ajeno ni se debe dar lo que sería incorrecto que el otro recibiese. Los presentes deben ser medidos y ajustados al poder del que los brinda, y han de ofrecerse en beneficio de quien los acepta y no por jactancia o vanagloria; por ello, es recomendable que quien ejerce la caridad lo haga de forma discreta. Por último, el predicador recuerda que el placer que produce el obsequio se intensifica si la cesión tiene lugar con rapidez y alegría. La largueza del príncipe multiplica sus partidarios incluso entre los enemigos (1,3,8).

En la relación con los vasallos el monarca debe mostrarse amable y accesible, puesto que su cortesía acrecentará el amor y respeto de los súbditos; sin embargo, no habrán de consentirse las confianzas excesivas para que la dignidad real no se vea socavada. Julio César, Alejandro y Augusto mostraron consideración y reconocimiento a los caballeros que les servían; mas ninguna generosidad es comparable a la de Jesucristo, quien se inmoló para lograr la salvación de todos los hombres (1,3,9). El rey tiene también que cuidarse de caer en la avaricia. Le conviene ser hospitalario y caritativo, atendiendo a los que se acerquen a su puerta en función de su categoría y necesidades. Por lo que respecta al comportamiento cortesano, Juan de Gales recomienda la honestidad y la mesura, incluso en los banquetes, donde se mantendrán la policía y el refinamiento. Se alaba la acogida de Salomón a la reina de Saba y el ágape de Dido a Eneas; por el contrario, se critican los convites en los que impera la lujuria, pues favorecen la debilidad (1,3,10).

Antes de someter a los enemigos externos, el príncipe tendrá que vencer su propia ira, a ejemplo de los poderosos que demostraron paciencia frente a injurias y agravios. Se encadenan numerosos relatos acerca de la imperturbabilidad de Julio César, Tiberio, Domiciano, Augusto, el rey Antígono, Escipión o Teodosio. La contención ante las agresiones verbales se ilustra con la conducta serena de los filósofos: Aristipo, Jenofonte (Çenofo) o Sócrates. La crueldad de algunos reyes del pasado se explica “porque non saben letras nin son enseñados en çiençias et en sabiduría”: Cambises mató al hijo de un amigo que

le había afeado sus borracheras; Aspallo, rey persa, dio de comer a un enemigo a sus propios hijos; Tiro se enfureció con un río y lo hizo dividir en trescientos cuarenta brazos; y Alejandro mató con sus propias manos a Tito y deformó a Lisímaco, al que mostraba como si de una fiera se tratase. Ante este tipo de saña, convertida en perversión, la postura del autor no ofrece lugar a dudas, es justo el tiranicidio: “Este era cruel rey, et sería digna cosa que los suyos se levantasen contra él cruelmente et que lo asaeteasen todos en uno” (1,3,11).

En el capítulo duodécimo el galés revisa de nuevo las normas necesarias para el buen regente. La información que proporciona es reiterativa con respecto a la que él mismo ha ofrecido a lo largo de esta tercera distinción. Refiere primero las afirmaciones de San Agustín en *La ciudad de Dios* (V, 24): desde la perspectiva cristiana no se puede considerar príncipe bienaventurado a quien disfruta de la gloria terrena sino al que gobierna justamente; es humilde; no olvida su mezquina condición; usa la autoridad para servir a Dios; desea alcanzar más el reino celestial que el mundano; ejerce la justicia para mantener el bien común, no por venganza; huye de la lujuria; desea dominar sus vicios y ofrece sacrificio de humildad por sus pecados. Repasa después las enseñanzas que sobre la señoría contiene el *Tractado de xii abusiones*. Aconseja al monarca que funde su poder en el del Salvador y que evite la iniquidad, pues, así como es el preminente en dignidad, será el primero en sufrir el castigo eterno si comete injusticias. La sección se cierra con los consejos contenidos en una carta que Aristóteles envió a Alejandro Magno. Ni en la edición latina del *Communiloquium* de 1496 ni en el manuscrito castellano se señala que son fragmentos del *Secreta secretorum*²⁰⁰, a su vez versión del *Sirr al'-asrar*, compilado a fines del siglo IX por Yahya ibn al-Batriq²⁰¹.

Del capítulo 13 al 18, ambos inclusive, el franciscano se ocupa de las recomendaciones pertinentes para el monarca en tiempo de guerra. El príncipe no iniciará hostilidades a no ser por necesidad. Se consideran injustas y dignas de reprensión las batallas que tienen su origen en el deseo de venganza, en la crueldad o en la ambición del soberano.

²⁰⁰ Dato que sí aparece en la edición de 1475 (*Communiloquium*, Augsburgo, A. Sorg) por la que cita Jenny Swanson: “As John tells us, it consists of a number of extracts from the *Secreta Secretorum*”, op. cit., p. 78.

²⁰¹ En la génesis del *Sirr al'-asrar* confluyen distintos materiales, lo que favorece ya en el siglo XII una doble redacción en árabe: una de siete u ocho capítulos y la otra de diez. La versión corta u occidental fue traducida en el siglo XIII al castellano, con el título de *Poridat de las poridades*, y también al hebreo por Judah al-Harizi. La larga u oriental, vertida al latín por Felipe de Trípoli en el siglo XIII y denominada *Secretum secretorum*, adquirió una enorme difusión e influyó en diversos tratados de política europeos: el *Speculum Regni* de Geoffroi de Viterbe (1180-1183), el *Liber de regimine* de Helinand de Froidmond o el *Libro de los doze sabios*. Seguramente esta fue la vía por la que llegaron los consejos de Aristóteles al *Communiloquium*, pues el *Secretum* era conocido en Oxford. De hecho Hugo Óscar Bizarri sostiene que la versión larga seguramente fue introducida en España gracias a los estudiantes que habían acudido a aquella universidad. De esta rama, conservamos un *Secreto de los secretos* en español en un códice facticio del siglo XV (BN Madrid: ms. 9428). Sin embargo, es posible que la traducción de Felipe de Trípoli fuese conocida desde mucho antes en la Península puesto que ya Alfonso X la utiliza en la *Partida II*. Los fragmentos presentes en la *Suma de collaciones* (BN Madrid: ms. 12181) constituyen una pieza más que habremos de sumar a interesantísimo puzzle textual. Para una información más detallada: M. Grignaschi, “La diffusion du *Secretum secretorum* (*Sirr al'-asrar*) dans l'Europe occidentale”, *Archive d'Histoire Doctrinale et Litterature du Moyen Age*, 48 (1980), pp. 7-70 y “Remarques sur la formation et l'interprétation du *Sirr al'-asrar*”, en W. F. Ryan y Ch. B.M. Schmitt, eds., *Pseudo-Aristotle The Secret of Secrets. Sources and Influences*, Londres, The Warburg Institute-University of London, 1982, pp. 3-33; M. A. Manzalaoui, “Philip of Tripoli and his Textual Methods”, en *Pseudo-Aristotle*, op. cit., pp. 55-72; *Poridat de las poridades*, ed. Lloyd A. Kasten, Madrid, Seminario de Estudios Medievales Españoles de la Universidad de Wisconsin, 1957; *Secreto de los secretos* (Ms. BNE 9428), ed. Hugo Óscar Bizarri, Buenos Aires, Secrit, 1991. El estado de la cuestión ha sido expuesto de forma sintética y certera por Marta Haro, *Los compendios de castigos del siglo XIII*, op. cit., pp. 57-62 y más recientemente por Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 273-294.

El objetivo legítimo es castigar a los malvados y reprimir a los rebeldes a la comunidad (1,3,13).

Si el poderoso desea la victoria, procurará no ofender al Altísimo, observará sus mandamientos y actuará en provecho de su Iglesia (1,3,14); pero también habrá de adquirir conocimientos específicos sobre el arte militar. La experiencia hace la maestría; por ello, Juan de Gales subraya la supremacía en la lid de los veteranos frente a los mancebos (1,3,15). Se pondera la importancia de la disciplina, sin la cual las huestes más numerosas son inútiles (1,3,16). La lealtad de los caballeros es en gran medida responsabilidad del señor, que obtendrá su respeto más por magnanimidad y cortesía que por dádivas. Se relata cómo “Felipe de Greçia”, padre de Alejandro, le amonestó en una misiva, afeándole que hubiera corrompido a sus hombres al ofrecerles dinero (1,3,17). Como remate de este bloque se defiende la eficacia de la oración para el triunfo militar. El galés, que no deja pasar ninguna ocasión sin defender los intereses corporativos del clero y que repite cíclicamente las ideas básicas, vuelve a recordarle al príncipe que es vicario de Cristo y que su misión es velar por los religiosos, protegiéndoles de cualquier agravio (1,3,18).

Los dos capítulos restantes confieren una coherencia global a toda la distinción. El mensaje esencial es el que ya había plasmado San Isidoro en las *Etimologías*: “rey serás sy las obras fazes derechamente; et sy derechamente non las fazes, non serás rey” (52vb). Se predica el autodomínio: sólo el que es señor de sí mismo tiene derecho a la más alta dignidad; quien desee gobernar habrá de sujetar la sensualidad a la razón y templar los propios deseos (1,3,19).

En el apartado final de la sección se establece la diferencia entre el príncipe y el tirano (1,3,20). Para deslindar ambas figuras se tienen en cuenta tres criterios: el acceso legítimo al trono, la sujeción tanto al derecho divino como al humano y el dominio de las pasiones. La tiranía es considerada como una depravación de carácter moral. El príncipe, instituido para someterse a la ley y defenderla, la subvierte y la incumple. Se convierte así en un rebelde, en un usurpador, que se vale de sus privilegios para el disfrute individual. Nuestro compilador, amigo de agavillar en su discurso variados testimonios, sugiere, ante la injusticia manifiesta del gobernante, alternativas de comportamiento que pudieran interpretarse como opuestas. En algún caso, recomienda al pueblo la resignación, pues el castigo deriva de su propia culpa:

Por lo qual dize Job, xxxiiiiº capítulo, que Dios faze regnar al ypócrita por el pecado del pueblo. Sobre la qual palabra, dize Sant Gregorio en el lugar desuso allegado: “Aquel que ha desuso su cabeça tal regidor non le debe acusar, porque por sus pecados mereçe que sea subjugado a mal regidor. Porque él debe acusar más la culpa de la su mala obra, que non faze la justiça de su regidor”. Et esto es que dize Osee, profeta, capítulo xiiiº, et es palabra de Dios al pecador; et dice así: “Yo daré a tus reyes en la mi saña”, esto es a saber, merescimiento de los pecados a pena de los pecadores. Onde los fieles christianos deven paçientemente sostener la persecuçión de tales regidores (1,2,3: 26vd-27ra)²⁰².

Sin embargo, en esta ocasión, opta por una solución más radical. Tomando como fuente al *Policrato*, defiende la licitud de dar muerte al príncipe cruel:

Et en las leyes seglares es escripto que non es pecado matar el tirano, antes es justa cosa e bien fecha, segunt que dize aquel mesmo, libro iiiº a la fin. Et síguese aquí mesmo después: “Aquel que resçibe señoría et poder sobre los otros et resçibelo de Dios, aquel sirve a la ley, et es servidor de justiça et de derecho. Mas aquel que la señoría usurpa et

²⁰² Se aduce el ejemplo del obispo que se entregó a Atila para recibir por su mano el castigo de Dios (1,2,3: 27ra)

ocupa asy como non debe, non usa de derecho, antes lo corronpe, et somete las leyes a la su parte et a la su voluntad, asy como, por el contrario, debería someter la su parte et la su voluntad a la ley. Et por esta razón, digna cosa es que los derechos se armen contra aquel que desarma las leyes”. Et aquí se tracta bien d’esta materia (1,3,20: 53ra).

A pesar de que Juan de Salisbury ha sido considerado como el primer defensor medieval del tiranicidio, la crítica actual opina que hay que mucho que matizar con respecto a sus afirmaciones, pues van más en una línea teórica que práctica²⁰³. Se constata que los tiranos acaban mal, pero esto no supone que se recomiende ningún medio concreto para su eliminación; por el contrario, se recuerda que serán las plegarias al Señor las que apartarán de los oprimidos “el látigo que los aflige” (VIII,21)²⁰⁴. Según Jenny Swanson²⁰⁵, Juan de Gales mantiene una posición más nítida, ya que no plantea las reservas de su predecesor, quien, por ejemplo, veta el uso de venenos y recuerda que el potencial asesino no debe estar ligado al tirano por lealtad ni tampoco debe sacrificar la justicia o el honor (VIII,20)²⁰⁶. El maestro franciscano comparte con Cicerón la idea de que el señor cruel “debería seer desarraygado et fuera de los términos de la comunidat del umnanal linage echado” (53ra). Sin embargo, como se puede comprobar por la divergencia entre las citas que he reproducido más arriba, tampoco el galés se libra de contradicciones. Podemos entender que en ambos Juanes este argumento presentado a los príncipes tiene la intención de advertirlos y de amedrentarlos con el fin de alejarlos de la tentación de la tiranía.

A través de las reconvenciones que el galés dirige a los dirigentes injustos, conocemos de forma indirecta cuáles son los derechos del pueblo y cuáles las limitaciones de quien ejerce el poder:

[...]se debe guardar que non faga opresión nin tuerto al pueblo; nin faga contra la ley que es derecha; nin los ensañe con demandas nin con pechos nin con fuerças nin con tributos injustamente; nin les tire lo suyo; nin les dé africciones nin lazerios, ocupándolos en obras non devidas; nin les dexe maltraer a otros; nin consienta que los ofiçiales o bayles les fagan sobejanías; et así de las otras cosas semejantes. (1,3,20; 53rb)

Estas restricciones al poder absoluto y la defensa de la sujeción del príncipe a la ley llevan a Jenny Swanson a sostener que la ideología política plasmada en el *Communiloquium* responde a los conflictos históricos del momento. Según la estudiosa británica, Juan de Gales

²⁰³ En esta sentido apuntan las opiniones de Hans Liebeschütz, *Mediaeval Humanism in the Life and Writing of John of Salisbury*, Londres, The Warburg Institute University of London, 1950, p. 53: “It is probable that John never intended the radical ancient doctrine to be applied to his own royal lord and that this was indeed inconceivable to him”; Richard y Mary Rouse, “John of Salisbury and the doctrine of tyrannicide”, *Speculum*, 42-4 (1967), p. 705: “John was not, even in hypothesis, propounding the doctrine of tyrannicide as a plan of action” y, en conjunto, las tesis mantenidas por Jan Van Laarhoven, “Thou shalt NOT slay a tyrant!”, *The world of John of Salisbury*, ed. Michael Wilks, Oxford, The Ecclesiastical History Society-Blackwell Publishers, 1994 (1984), pp. 319-341. En este último trabajo se contiene una bibliografía sobre el tiranicidio en Juan de Salisbury, p. 319 n. 1. A estas referencias habría que añadir: K. L. Forhan, “Salisbury Stakes: The Uses of “Tyranny” in John of Salisbury’s *Policraticus*”, *History of Political Thought*, 11 (1990), pp. 397-407; C. J. Nederman, “A Duty to Kill: John of Salisbury’s Theory of Tyrannicide”, *Review of Politics*, 50 (1988), pp. 365-389 y “The Changing Face of Tyranny: The Reign of King Stephen in John of Salisbury’s Thought”, *Nottingham Medieval Studies*, 33 (1989), pp. 1-20.

²⁰⁴ Juan de Salisbury, *Policraticus*, op. cit., p. 742.

²⁰⁵ Jenny Swanson, *John of Wales [...]*, op. cit., p. 82.

²⁰⁶ Juan de Salisbury, *Policraticus*, op. cit., p. 738.

adopta una visión feudal de la monarquía y toma partido a favor del alzamiento de los barones (1258-1265) frente a Enrique III²⁰⁷.

Permítaseme diferir aquí de estas afirmaciones porque, si bien podemos especular libremente acerca de la interdependencia entre las teorías del franciscano y la coyuntura social coetánea, no encontramos en el texto ninguna justificación que corrobore dicha hipótesis; por el contrario, como ya hemos expuesto anteriormente, el erudito mantiene una estricta descontextualización. Además, aunque es cierto que insiste en la concepción orgánica y en la necesidad de que el príncipe se rodee de consejeros competentes, nada se dice sobre que la ley sea producto del esfuerzo conjunto del monarca y los nobles ni se establece ningún tipo de pacto o de control político efectivo sobre la actuación regia²⁰⁸. El freno que se postula no es externo, no se ejerce desde los súbditos (ni siquiera si estos son magnates o barones); sino puramente interno, parte de la autodisciplina²⁰⁹. La recompensa del rey será la salvación; y, en caso de injusticia, su castigo consistirá en la condenación eterna.

Llegados a este punto, es pertinente abordar el problema que habíamos dejado pendiente de la relación del *Communiloquium* con los regimientos de príncipes, y más concretamente con el que se ha denominado “grupo de San Luis”. Sin ninguna duda, la obra del galés comparte y recrea en estas distinciones de la primera parte la tradición presente en los *specula*, manteniéndose fiel a la ideología de los tratados carolingios, en los que el adoctrinamiento del príncipe se centraba en los aspectos religiosos y morales. En los espejos de la época de Luis IX de Francia se aprecia una tendencia a plasmar las preocupaciones sociales y políticas del momento, a la vez que aumentan las referencias a cuestiones específicas de gobierno o a asuntos puramente burocráticos²¹⁰. Esta carga práctica (concerniente, por ejemplo, al ámbito financiero) es por completo ajena al *Communiloquium*. Por otra parte, tanto Gilberto de Tournai como Vicente de Beauvais introducen la historia nacional de Francia en el ámbito de los *exempla* y remiten constantemente a la situación contemporánea de este reino; mientras que Juan de Gales no vincula a ningún espacio concreto sus consideraciones, por lo que gozan de una validez de carácter universal. El *Eruditio regum et principum* y el *De morali principis institutione* tienen como destinatario al monarca francés, una figura histórica concreta; el *Communiloquium*, si bien en las secciones iniciales se orienta a la exhortación del gobernante (entendido como cargo genérico, sin referente real determinado), en conjunto se dirige a todos y cada uno de los integrantes de la sociedad. Señalemos aún una divergencia más: en la obra de nuestro franciscano el *speculum principum* es tan sólo un apartado, que se incluye en un extenso manual para uso de predicadores.

²⁰⁷ Jenny Swanson, *John of Wales [...]*, op. cit., pp. 82-85. En la p. 83: “If John had been required to take sides in the baronial dispute, he might well have felt himself justified in supporting the barons”. Las presiones de la nobleza sobre Enrique III le forzaron a conceder en 1259 las Provisiones de Oxford, por las que se instituyó la obligatoriedad de que varios barones pasaran a ser consejeros reales. En 1261 el papa liberó a Enrique de este compromiso. Simón de Montfort encabezó una nueva rebelión que concluyó con la derrota y captura del rey en la batalla de Lewes (1264), quien tuvo que aceptar la constitución de un consejo de regencia y de un parlamento. La victoria final la obtuvo el monarca en la batalla de Evesham (1265)(Véanse al respecto R. Frame, *The political development of the British Isles 1100-1400*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1995; J. C. Holt, *Magna Carta and Medieval Government*, Londres, 1985 y W. L. Warren, *The Governance of Norman and Angevin England, 1086-1272*, Stanford, University Press, 1987).

²⁰⁸ Características de la monarquía feudal frente a la teocrática, como sostiene, W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, op. cit., pp. 139-151.

²⁰⁹ Afirmaciones semejantes realiza Miguel Ángel Ladero Quesada con respecto a la postura de Juan de Salisbury en la introducción a *Policraticus*, op. cit., p. 75.

²¹⁰ Jacques Krynen, *L'empire du roi [...]*, op. cit., pp. 170-179.

No obstante, a pesar de las diferencias enumeradas, considero que existen indudables semejanzas entre los espejos del grupo de San Luis y el inserto en la Iª parte del *Communiloquium*, similitudes que se extienden tanto al contenido como al sustrato ideológico. Si repasamos el *De morali principis institutione* de Vicente de Beauvais, veremos reaparecer los temas que hemos ido desgranando en el análisis del tratado del galés: la naturaleza, origen y legitimación del poder (cap. II-IX); las virtudes precisas para el príncipe: la necesidad ante todo de sabiduría para regir el reino (cap. X-XVI) y la prevención contra los vicios de la corte (cap. XVII-XXVIII) (asunto en el que Juan de Gales se centrará en posteriores distinciones). Ambos distinguen entre la comunidad secular y la espiritual, y aplican la metáfora organicista. Las analogías hay que entenderlas como producto de la corriente de pensamiento político propia de las élites eclesiásticas, y más en concreto de las órdenes mendicantes a las que pertenecían todos estos autores; además, hay que contar con la cercanía entre las fechas de redacción y con la coincidencia no sólo en fuentes básicas sino también en la composición, en la que la argumentación se apoya en autoridades y *exempla*, recurriendo a elementos retóricos homiléticos²¹¹.

Verdad es que el crítico, para corroborar sus hipótesis, puede hacer hincapié en las afinidades o, por el contrario, poner el acento las discrepancias. Swanson, empeñada en mostrarnos el *Communiloquium* como una producción típicamente inglesa, sin ligazón con los espejos de la corte de los capetos, destaca los rasgos diferenciadores²¹². Por mi parte, como ha quedado patente en las líneas anteriores, prefiero no desligarlo de una tradición con la que comparte sólidos vínculos. Asimismo, no es de extrañar que el *Communiloquium*, como regimiento de príncipes, presente características individualizadoras cuando, como hemos dado cuenta más arriba, se plantean objeciones acerca de la homogeneidad de los mismos tratados políticos que se han adscrito al grupo de San Luis²¹³.

El género de los *specula principum* no sufrió decadencia a fines del siglo XIII; por el contrario, se enriqueció gracias a las traducciones que Guillermo de Moerbeke realizó hacia 1260 de la *Política* de Aristóteles²¹⁴. Santo Tomás de Aquino fundió la herencia cristiana con la aristotélica en el *De regimine principum*, breve tratado de gobierno redactado entre 1265 y 1266, que dedicó al rey de Chipre y que dejó inconcluso quizá por el fallecimiento del monarca en 1267. Fue uno de sus discípulos, Tolomeo de Luca, el encargado de darle fin. Santo Tomás transformó en su opúsculo el enfoque sobre el poder temporal, concibiéndolo como un producto de la naturaleza sociable del hombre y no del pecado, como habían sostenido tanto San Agustín como Juan de Salisbury (y habían repetido sus seguidores). El aquinate defendió la monarquía como el mejor régimen político, y proporcionó una visión

²¹¹ Véase el cap. IV “Form and composition” de la introducción de Robert J. Schneider a Vicentii Belvacensis, *De Morali Principis Institutione*, op. cit., pp. XXXVI-XLVI y Jacques Krynen, *L’empire du roi [...]*, op. cit., pp. 173-175.

²¹² Reproduzco las palabras de Jenny Swanson, *John of Wales*, op. cit., p.83: “John’s *Communiloquium* does not fit into the mainstream of French *Fürstenspiegel*. It is essentially an English production, and it seems logical that John should be following his own line for his own reasons”.

²¹³ Recuérdesse las diferencias expuestas más arriba (pp. 67-68) entre el *De morali principis institutione* de Vicente de Beauvais y el *De eruditione filiorum nobilium* de Guillermo de Peyraut.

²¹⁴ Bernard G. Dod, “Aristoteles Latinus”, en Norman Kretzmann et alii, eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 45-79 (especialmente p. 78). Sobre la recepción e interpretación de la *Política* de Aristóteles: C. Martin, “Some medieval commentaries on Aristotle’s *Politics*”, *History*, 326 (1951), pp. 29-44 y J. Dunbabin, “The Reception and Interpretation of Aristotle’s *Politics*”, en *The Cambridge History*, op. cit., pp. 723-737 (acerca de la traducción de Moerbeke pp. 723-724).

optimista de la sociedad, pues entendía que el ser humano necesitaba de la colaboración de sus semejantes para cumplir su propia perfección y alcanzar el fin último de la vida eterna²¹⁵.

Fue, sin embargo, uno de los alumnos de Santo Tomás, el agustino Egidio Romano, quien compuso entre 1277 y 1279 la obra de materia política de mayor difusión durante el medievo, denominada, al igual que la de su maestro, *De regimine principum*²¹⁶. El texto de filiación aristotélico-tomista consta de tres libros: el primero trata del comportamiento personal del monarca, el segundo de la organización y gobierno de su casa, y el tercero se ocupa de su función como jefe de la comunidad. Este esquema parte de la clasificación de la *philosophia practica* en tres ramas: ética, economía y política²¹⁷. Egidio pretende deshacerse de la carga de autoridades que se encadenaban en los regimientos de sus predecesores, por lo que utiliza al “Filósofo” como fuente prácticamente única, y busca una exposición más rigurosa.

La lejanía entre los planteamientos de Juan de Gales y de Egidio Romano es ya considerable. Aquel sería representante de una mentalidad “prearistotélica”²¹⁸, completamente apegada al criterio de autoridad; mientras que este encarnaría al universitario convertido al aristotelismo cristiano, seguidor en exclusiva de la producción del estagirita. Egidio Romano abrió las puertas a un nuevo modelo social, el autoritarismo monárquico, y presentó la política como una ciencia de carácter racional. Curiosamente, pese a sus disparidades, Fortuna quiso que el *De regimini principum* y el *Communiloquium* se entrelazaran en su difusión castellana desde mediados del siglo XIV.

²¹⁵ Consúltense L. K. Born, “The Perfect Prince [...]”, *op. cit.*, pp. 480-484 y la introducción a la obra en S. Tomás de Aquino, *La monarquía*, ed. Laureano Robles y Ángel Chueca, Madrid, Tecnos, 1989. Existen dos ediciones modernas en castellano: la que acabamos de citar no es íntegra; la realizada por Carlos Ignacio González, sí: *Gobierno de los príncipes*, México, Porrúa, 1990. De la difusión peninsular de este opúsculo, dan testimonio los manuscritos latinos y las traducciones. El padre Getino publicó la versión de uno de los dos manuscritos escurialenses que contienen la obra. El texto data del siglo XIV aunque el códice probablemente sea de principios del siglo XV (“Regimiento de príncipes” de Santo Tomás de Aquino, seguido de la “Gobernación de los judíos” del mismo santo, edición, introducción y notas de Luis Getino, Valencia, Real convento de predicadores, 1931). Entre los manuscritos conservados en España: códice XIX del archivo de la Catedral de Oviedo, el ms. 2187 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, los f-III-3 y f-III-4 de la del Escorial, los mss. 840 y 872 de la Universitaria de Valencia, y las traducciones del Palacio Real de Madrid (ms. II-3569) y en la del Escorial (mss. f.III.3 y f.III.4)(Cfr. Bonifacio Palacios Martín, “El mundo de las ideas políticas [...]”, *op. cit.*, p. 474 n. 32).

²¹⁶ W. Berges, *Die Fürstenspiegel*, *op. cit.*, pp. 320-328; J. Krynen, *L’empire du roi [...]*, *op. cit.*, pp. 179-187; Ph. Contamine, *La Guerre au Moyen Âge*, París, Presses Universitaires de France (Nouvelle Clio), 1992, pp. 354-355 y B. Palacios, “El mundo de las ideas políticas [...]”, *op. cit.*, pp. 474-478. El éxito del tratado fue tal que aún hoy se conservan numerosos ejemplares en las bibliotecas europeas. Durante los siglos XIV y XV se vertió a distintas lenguas. Contó con ediciones incunables y postincunables (once entre 1473 y 1617). Enrique de Gauchi realizó una traducción al francés a petición de Felipe IV el Hermoso, que abreviaba considerablemente el texto, pues de los doscientos nueve capítulos originales pasó a ciento noventa y tres (véase la edición de S. P. Molenaer, *Li Livres du gouvernement des rois. A XIIIth Century French Version of Egidio Colonna’s Treatise “De regimine principum”*, Nueva York, 1899). Para este asunto, es neCésaria la consulta de Ch. F. Briggs, *Giles of Rome’s “De Regimine Principum”. Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275-c.1525*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. Sobre su fortuna en España, véase M^a J. Díez Garretas, J. M. Fradejas Rueda, I. Acero Durántez y D. Dietrick Smithbauer, *Los manuscritos de la versión castellana del “De regimine principum” de Gil de Roma con un apéndice heráldico por Félix Martínez Llorente*, Tordesillas, Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal – Seminario de Filología Medieval – Universidad de Valladolid, 2003.

²¹⁷ Esta clasificación fue divulgada a partir del comentario latino que Eustrasio realizó sobre la *Ética a Nicómaco*. Fue después utilizada por los maestros de la escuela de San Víctor y por Bruneto Latini en el *Tesoro* (Cfr. J. Krynen, *L’empire du roi*, *op. cit.*, p. 480 n.48).

²¹⁸ Denominación utilizada por L. K. Born, *The Perfect Prince*, *op. cit.*, p. 502.

La literatura de educación de príncipes se mantuvo con gran vigor hasta el siglo XVII. Como es lógico, el ideal de monarca fue evolucionando en consonancia con la transformación de los tiempos. De los siglos XIII al XV, los aspectos prácticos para afrontar las tareas de gobierno se sumaron a las tradicionales exigencias éticas. Progresivamente, los espejos se vincularon con la historia de un territorio determinado, contribuyendo al surgimiento de nuevos conceptos como el de estado y el de nación. Con la llegada del Renacimiento, esta vía se siguió utilizando como medio de divulgación entre gobernantes de las ideas políticas en boga. La aparición en 1513 de *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo supuso la quiebra definitiva de un paradigma. El florentino abrió paso a la secularización, fracturando el ideal de armonía que se había mantenido mientras que la política había dependido de la teología. Su mirada hacia la realidad descubrió el conflicto que esta mantenía con las intenciones, con los *desiderata*, y desveló las artimañas y trapacerías que regían auténticamente en el juego de las relaciones sociales²¹⁹. Nada más alejado de esta revelación de los mecanismos reales del poder que la postura de nuestro predicador, para el que el orden terreno debe aspirar a ser reflejo del divino. El príncipe, vicario de Cristo y rector de la comunidad, no puede permanecer ajeno a la radiografía moral a la que Juan de Gales somete a todo el cuerpo de la comunidad; el regente ha de saber que, si es el órgano más eminente, debe ser también el más perfecto.

En las restantes distinciones (1,4 a 1,10), se continúa la alegoría corporal. El adoctrinamiento recae ahora sobre los demás miembros de la sociedad; sin embargo, es el príncipe quien sigue siendo la pieza clave, puesto que, en última instancia, los consejos remiten a su comportamiento con respecto a cada uno de los grupos, frente a los que establece un papel corrector y tutelar. Por tanto, también estas secciones pertenecerían al regimiento de príncipes que constituye la primera parte del *Communiloquium*. Hay que tener en cuenta que los *specula* de la época no se centraban exclusivamente en la figura del monarca sino que analizaban también las relaciones con su familia, con los cortesanos y su función como gobernante²²⁰. A pesar de que nuestro franciscano no sigue rigurosamente esta distribución de contenidos, sí es cierto que fija la posición de reprehensión, control y protección que debe adoptar el regente para con sus súbditos.

Tras amonestar al príncipe, le toca el turno a sus oficiales y lugartenientes a los que se identifica con las orejas corporales puesto que reciben los mandatos de su señor. Se les recomienda que no ambicionen el cargo por codicia de dignidades, ganancias u honores sino por deseo de servir al príncipe y a la comunidad, y de acabar con los pecados. Los que ejercen el poder por delegación en cualquier nivel (“los regidores de las provincias et las

²¹⁹ La ruptura de Maquiavelo con la concepción metafísica del poder es analizada por Jorge Solé-Tura, “Reinterpretación de Maquiavelo”, *Convivium*, 32 (1970), pp. 73-85. Consúltense también José Manuel Bermundo, *Maquiavelo, consejero de príncipes*, Barcelona, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 1994.

²²⁰ Este esquema cuatripartito fue el planeado para la obra de ciencia política en la que trabajó Vicente de Beauvais con un equipo de dominicos, a petición de Luis IX de Francia, entre 1250 y 1265. Cuando Vicente murió, sólo se habían concluido el primer volumen, el *De morali principis institutione*, y el último, el *De eruditione filiorum nobilium*. Gracias a los prólogos de ambos tratados se ha podido determinar cuál era el proyecto general: “[...] opus quoddam uniuersale de **statu principis** ac tocius **regalis curie siue familie**, necnon et de **rei publice amministrazione** ac tocius **regni gubernacione** [...]” (*De eruditione* [...], prol. 12-15, ed. cit., p. 3. Cfr. Vicentii Belvacensis, *De Morali Principis Institutione*, op. cit., p. XXI n. 9). Al respecto el trabajo de Robert J. Schneider, “Vicent of Beauvais *Opus universale de status principis*: a Reconstruction of Its History and Contents”, en Monique Paulmier-Foucard, Serge Lusignan y Alain Nadeau, dir., *Vicent de Beauvais: intentions et réceptions d’une oeuvre encyclopédique au Moyen Age*, Montreal, Bellarmin (Cahier d’études médiévales; Cahier spécial, 4), 1990, pp. 285-299. Como hemos visto, un esquema similar, aunque tripartito, es el que sigue Egidio Romano en el *De regimine principum*.

potestades de las çibdades et los sobrepuestos de los pueblos et los alguaciles de las villas”) han de buscar el provecho colectivo antes que el propio, evitando enriquecerse indebidamente a costa del pueblo²²¹. Igualmente, deben huir de la vanidad de hacerse acompañar por gran compañía de hombres, mantener la temperancia en comida y bebida, y guardarse de la lujuria. Entre sus obligaciones se cuentan el respeto a Dios y a la Iglesia, y el mantenimiento de la disciplina entre los súbditos, advirtiendo, eso sí, de que la autoridad sea ejercida sobre los pobres con el contrapeso de la misericordia (1,4,1-1,4,2).

Los dos siguientes capítulos (1,4,3-1,4,4) tratan sobre los jueces, a quienes se les compara con los ojos porque tienen la función de distinguir lo perjudicial de lo beneficioso. Se les exige que sean honestos, justos, diligentes y competentes en su materia²²². Están obligados a examinar aplicada y detenidamente las causas para determinar la verdad antes de dictar sentencia, la cual sólo debe dilatarse en caso de que sea verdaderamente conflictivo llegar a una determinación. Los jueces deben mostrarse más inclinados a la misericordia que a la condena, que sólo ha de producirse si existe certeza. Entre los requisitos para que un juicio sea justo se encuentran que en él no medien la amistad, el temor a los poderosos, la codicia o la malquerencia. Se censuran la ira y la crueldad, que ciegan a quien debe ser ecuánime, y se reprueba la aceptación de cualquier tipo de dádivas que pueda corromper la justicia²²³. Los jueces están obligados por juramento a la ley, que prescribe que tengan frente a sí los Santos Evangelios durante el proceso para se aparten de toda iniquidad al recordar la presencia de Dios.

La rúbrica de la quinta distinción indica que está destinada a “la información de los sabios en derecho et razonadores, que son a manera de lengua en la comunidat”; sin embargo, las exhortaciones se extienden a todos los que toman parte en el juicio, incluidos los demandantes y los inculpados. Los juristas y abogados deben usar su ciencia en pro del bien general, evitando la mentira, la calumnia a los inocentes y la defensa de los falsarios. Los que pervierten el derecho fingen honorabilidad, disfrazándola con suntuosidad y ricas vestiduras; el sabio, por su parte, ha de alejarse de estas vanidades y procurar que se le honre por sus méritos y no por sus ornamentos. Entre las faltas de los abogados figuran vender no sólo su consejo sino incluso su silencio, alargar los pleitos para obtener mayores beneficios y desfigurar los hechos. Todos los que se enriquecen por estos medios ilícitos tienen que restituir lo que ganaron gracias a su injusta intervención (1,5,1).

Las recomendaciones generales para los que participan en el juicio son que no se comience pleito injusto, que se evite el perjurio y el soborno a los jueces, y que no se dañe a los pobres; ya que es preferible conservar la buena fama a enriquecerse con los bienes ajenos (1,5,2). A los testigos, se les pide que no den falso testimonio, pues cometen tres injurias:

²²¹ Para defender la idea de que los que llegan pobres al poder ejercen la rapiña sobre el pueblo con mayor crueldad, se aduce el ejemplo del hombre herido, que acuciado por las moscas, se quejó de que otro se las espantase porque las que tenía ya estaban ahítas de su sangre y suponía que las nuevas le atacarían con mayor virulencia (1,4,1). En 1,4,2 se recogen varios *exempla*, tomados de Valerio y de Vegetio, que demuestran, una vez más, el probo comportamiento de los antiguos.

²²² La preocupación por la formación de los jueces se aprecia también en el prefacio del influyente tratado legal de Henry Bracton (compilado entre 1240 y 1250), donde se critica a quienes “locos e insuficientemente formados, ascienden a la cátedra judicial antes de aprender las leyes” (*Bracton on the Laws and Customs of England*, 4 vols., ed. S. Thorne, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1968-1977; cita vol. 2, p. 19). Cfr. Anthony Musson, *Medieval law in context. The grow of legal consciousness from Magna Carta to the Peasants’ Revolt*, Manchester, Manchester University Press, 2001, p. 37)

²²³ En la legislación inglesa de 1257 se exigía a los jueces reales jurar que no aceptarían regalo o servicio de ninguno que fuese litigante en un caso que debería juzgarse (P. Brand, *The Making of the Common Law*, Londres, Hambledon Press, 1992, p. 149).

contra Dios, al que menosprecian; contra el juez, a quien engañan; y contra el inocente, al que quitan su derecho; pecados que no habrán de quedar sin castigo (1,5,3). Al que es acusado injustamente, se le aconseja que sepa sufrirlo con paciencia, a ejemplo de José, Susana, San Esteban o el mismo Jesucristo. A estos inocentes, unas veces Dios les compensa en vida; otras, tolera que sufran para ofrecerles un mayor galardón en la gloria. En todo caso, habrán de sufrir resignadamente y confiar en la misericordia divina. El inculpado no debe aumentar sus pecados mintiendo ni utilizando falsos testigos; por el contrario, es recomendable que reconozca sus culpas, se arrepienta y sufra con mansedumbre las penas e, incluso, la muerte como penitencia, recordando que lo realmente importante es la salvación eterna (1,5,4).

El demandante no debe obligar a nadie a perjurar, pues con este delito pierde dos almas: la suya y la del aquel al que convence. En él, ha de primar la compasión, y ha de dolerle más la pérdida del alma del delincuente que la de sus bienes temporales. Santos hubo que llegaron hasta el punto de ceder lo suyo a los ladrones para que no se condenasen robando (1,5,5). Para los falsos acusadores se reclama que sean expulsados de la comunidad como lo serán de la gracia de Dios (1,5,6). A los rogadores²²⁴, que solicitan que la pena sea disminuida al condenado, se les anima a que rueguen sólo lo que es justo y guarden su honestidad (1,5,7).

La emergencia de una profesión legal diferenciada fue uno de los resultados del desarrollo legislativo que tuvo lugar entre los siglos XIII y XIV en Inglaterra²²⁵. Sin embargo, una vez más, tenemos la impresión de que las consideraciones de Juan de Gales no pretenden ceñirse a la actualidad sino proporcionar unos valores de validez intemporal, lo que es consecuencia, en gran medida, de la dependencia que el autor mantiene de sus fuentes²²⁶. No obstante, la alta posición que en la jerarquización comunitaria otorga a jueces y expertos en derecho sí sería reflejo del reconocimiento social con el que contaban en la época. El erudito galés muestra su interés por frenar en el ámbito judicial las prácticas ilícitas que pudieran socavar la imparcialidad de las leyes; pero su percepción del derecho no es la de un técnico, preocupado por las cuestiones estrictamente legales, sino la de un preceptista moral, que establece cuáles son los deberes y los comportamientos correctos de los implicados en cualquier pleito²²⁷.

La sexta distinción está dedicada a los consejeros, a los que se identifica con el corazón de la comunidad²²⁸. En primer lugar (1,6,1), se sientan los antecedentes históricos del consejo: los romanos le dieron el nombre de *senatus* porque Rómulo escogió a sus integrantes entre los hombres de edad; los griegos, por su parte, denominaron *ariopagus (sic)* al centro legislativo y consultivo de la ciudad. En el mundo antiguo los consejeros contaban con tal estimación entre los gobernantes que estos no se arriesgaban a tomar decisión alguna sin

²²⁴ El término empleado en la versión latina es *intercessores*. El mismo Juan de Gales nos aclara que su papel es diferente al del defensor, puesto que este “esconde et amengua la culpa tanto como puede, et el rogador non lo faze. Mas quando es cierto de la culpa, faze sus esfuerço que la pena sea relevada o amenguada”.

²²⁵ Sobre la evolución del derecho en la Edad Media inglesa: Walter Ullmann, *Law and Politics in Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, Itaca, Nueva York, Cornell University Press, 1975, pp. 218-221 y Anthony Musson, *Medieval law [...], op. cit.*, pp. 36-75.

²²⁶ Véanse los capítulos sobre la justicia en el *Policraticus* (V,11-17). Hay que apuntar que se trata más de una coincidencia ideológica de fondo que de una dependencia literal, aunque determinados fragmentos sí que están tomados directamente de la obra de Juan de Salisbury, por ejemplo, el relato en el que Protágoras se enfrenta a un discípulo que intenta eludir el pago por sus enseñanzas (V,12; pp. 396-397).

²²⁷ Compruébese la diferencia con la *Setena Partida (Siete Partidas)*, glosadas por Gregorio López, *op. cit.* de Alfonso X (título primero: ley I a XXIX), donde las instrucciones tienen el cariz práctico necesario para el desarrollo de la causa.

²²⁸ La identificación del senado con el corazón la toma del *Policraticus* (V,9; p. 379), donde se remite de nuevo a Plutarco como fuente de esta analogía.

considerar su opinión, incluso en asuntos militares, pues sabían que de nada vale el poder de las armas si se carece de un buen plan previo.

En segundo lugar, se analizan los requisitos para desempeñar esta función. Los consejeros deben ser de buenas costumbres y honrados, y han de poseer experiencia y astucia. Quien da el consejo tiene que ser más sagaz que quien lo recibe, al tiempo que es precavido y capaz de prever los sucesos futuros (1,6,2). Es necesario que se asesore con sinceridad, no con intención de lisonjear al poderoso, pues los halagos terminan siendo mentiras perjudiciales (1,6,3)²²⁹. Los más aptos para formar parte del consejo son los ancianos, a quienes la edad ha hecho sabios (1,6,4). Otra de sus características debe ser la firmeza: la opinión no ha de variar ni por miedo ni por amor ni por codicia. El mal consejero es inconstante, pues muda su dictamen en función de sus intereses (1,6,5)²³⁰.

En tercer lugar, se proporcionan algunas indicaciones sobre el funcionamiento del consejo. Antes de tomar una determinación hay que valorarla detenidamente, considerando si es honesta, si es provechosa o si plantea un conflicto entre probidad y beneficio. Se ha de preferir lo honesto a lo provechoso, el bien común al propio, lo que honra a Dios por encima de lo que conviene al hombre. Nunca se debe aconsejar una crueldad que vaya en contra de la naturaleza humana ni algo injusto. Los asuntos deben ser examinados con presteza y, una vez tomada una resolución, no debe alterarse si no se modifican las circunstancias. Tanto al príncipe como a todo el que ejerce un cargo e, incluso, a cualquier particular le es conveniente ser precavido y considerar las consecuencias de sus acciones (1,6,6). El regente de una comunidad ha de ser asesorado por consejeros competentes, a la vez que relega a los envidiosos, a los interesados y a los que le animan a desatender lo eterno. Si hay que tomar precauciones contra estos malos consejeros externos, más cuidado aún hemos de tener con los internos: el placer y la tristeza, que provienen de nuestro propio corazón y nos debilitan. Jesucristo es “el consejero maravilloso” en quien debemos confiar. Los consejos yerran si no están enderezados hacia un fin: quien desea lanzar una flecha debe saber cuál es el objetivo que quiere alcanzar (Séneca)²³¹; de manera semejante, el hombre justo ha de consultar íntimamente con Dios, que le indicará cómo actuar. Aquel que da consejo ha de ser cauto: debe evitar hacer recomendaciones a los que son más sabios que él y hablar demasiado entre los maestros (1,6,7). El príncipe es el personaje mayor del consejo y, por ser “vicario et ymagen de Dios en tierra”, ha de aventajar a los demás en virtudes. Puede suceder que en

²²⁹ Las invectivas contra los aduladores son comunes en varias obras del periodo: El *Liber consolationis et consilii* de Albertano de Brescia (Albertani Brixienensis, *Liber consolationis et consilii*, ed. Thor Sundby, Londres, N. Trübner pro Societate Chauceriana, 1873), cap. XIX: “De vitando consilio adulatorum”; el *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais, IV, 168: “Adhuc de [adulatione]”; del mismo autor, el *De morali principis institutione* de Vicente de Beauvais, caps. XX: “De detractoribus et adulatoribus qui conversantur in curiis”, XXV: “Quibus adulatio comparatur figuris”, XXVI: “De cupiditate adulatorum et ceteris curialium viciis”, XXVII: “De adulatoribus et detractoribus repellendis”. Este aspecto también se trata en el *Libro del consejo e de los consejeros*, ed. Agapito Rey, Zaragoza, Biblioteca del hispanista, 1962, cap. XII: “Que cosa es el lisonjero, e quantos males nasçen dél”.

²³⁰ Nótese el parecido con la relación de virtudes que considera apropiadas para cumplir la función de asesorar *El libro del consejo e de los consejeros*: “Dize el sabio Albertano de los consejeros que seis cosas les conviene que ayan en sí. La primera, que sean omnes de buena vida [...] La segunda, que sean omnes sabios e entendidos [...] La tercera, conviene que sean omnes acuciosos e ancianos, porque pasaron más por las cosas e provaron más [...] La quarta, que sean firmes e estables que non se muevan por temor nin por amor nin por cobdiçia en todo lo que han de fazer, mayormente en la justiçia de Dios, que non desvien della por ninguna manera [...] La quinta conviene que sean amigos verdaderos que consejen verdaderamente a aquellos que ovieren de aconsejar, e non segund su voluntad [...] Enpero, porque non son todos amigos los que aman, ha menester lo sesto: que sean provados”, cap. VI, pp. 34-37.

²³¹ La *similitudo* de Séneca aparece también en el *Libro del consejo e de los consejeros*, cap. III, p. 31.

alguna ocasión los acontecimientos contradigan las indicaciones del consejo, lo que no quiere decir que sus sugerencias no hayan sido positivas; por tanto, es conveniente seguir siempre los avisos razonables aunque después los hechos se desarrollen más favorablemente de lo que se esperaba (1,6,8). El último capítulo de este apartado (1,6,9) advierte de que el éxito del consejo depende de que, como señalaba Vegecio en el *De re militari*, sus deliberaciones y acuerdos se mantengan en secreto²³².

El modelo político que se plasma como ideal en el *Communiloquium* tiene al consejo como órgano básico, pues, gracias a él, el reino recibe “vida et virtud et fuerza et comienzo de regimiento”. De la medida y prudencia del príncipe al tomar sus determinaciones depende el bienestar colectivo; por lo tanto, es lógico que discuta los asuntos de gobierno con los que poseen formación, experiencia y conocimientos apropiados. La sabiduría del monarca no reside tanto en sus dotes particulares como en la capacidad para rodearse de los hombres adecuados y escuchar sus calificadas opiniones. El pecado no está en carecer de una inteligencia suficiente sino en no dejarse guiar por los doctos:

[...] es primero bienaventurado que por sy mesmo sabe, et otrosí es bien abenturado aquel que al sabio oye; mas aquel que por sy mesmo non sabe nin oye al sabio, este atal non es provechoso para sí nin para otro (1,6,7).

Los consejeros competentes no llegan a sus resoluciones más que tras un proceso racional de detenido examen y deliberación en el que se sopesan los pros y los contras de las diferentes alternativas:

Et dize aquí el comentador Averoy, que quiere dezir ‘declarador del testo de filosofía’, dize que buen consejo es ornamento del ánima, por el qual ornamento o apostura el entendimiento judga et conosçe razonablemente sy vale más fazer alguna cosa o fazer el su contrario. Et aquel es buen consejero que ha en sy buen ornamento et buen consejo, et meditación et obra de entendimiento, et inquisición agradable et en sy provechosa, por longeza de tiempo tomando acresçimiento et amejoramiento (1,6,6).

Así pues, la preeminencia del rey no implica que haya de tomar decisiones individuales; sino que, por el contrario, ha de contar en toda ocasión con el concurso del consejo²³³, pues, incluso cuando la realidad no responde como se preveía, sus recomendaciones pueden haber sido acertadas. El rasgo básico del consejero es su sabiduría. En opinión de San Ambrosio debe ser más “cunplido” que aquel a quien informa (1,6,2). Su superioridad intelectual es lo que justifica que el señor busque su asesoramiento. Es indudable que el príncipe, al mantener consultas con sus privados y al someterse a sus arbitrios, establece con ellos una relación de dependencia y les concede una parcela de poder. La influencia que sus palabras ejercen sobre la actuación regia es la causa de que la elección de los hombres adecuados se convierta en un asunto de especial relevancia.

Las ideas acerca de los consejeros plasmadas en el *Communiloquium* reproducen una serie de lugares comunes presentes en una amplia gama de textos medievales. En la tradición

²³² He optado por agrupar temáticamente los capítulos de la distinción en tres bloques. Para establecer las posibles semejanzas de contenido, compárese mi esquema con la propuesta de estructura que, para el *Libro del consejo e de los consejeros*, presenta Fernando Gómez Redondo en *Historia de la prosa medieval castellana I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 950.

²³³ “Todos tienpos debe omne tomar consejo de lo que debe fazer[...]” (1,6,8), máxima que coincide con la del *Calila e Dimna*, p. 305: “Señor, el rey non puede fazer ninguna cosa que bien le esté sin aver consejo con sus privados”. (Véase la nota siguiente).

castellana pueden rastrearse en recopilaciones de cuentos como el *Calila e Dimna* y el *Sendebär*; en la prosa gnómica de origen oriental como *Bocados de oro* o el *Poridat de las poridades*; en tratados como el *Libro del consejo e de los consejeros*²³⁴; o en una novela de caballerías trufada de enseñanzas morales como el *Libro del Cavallero Zifar*²³⁵; sin echar en el olvido la producción don Juan Manuel²³⁶. Traspasado el umbral del Renacimiento, se siguió manteniendo el interés por el tema, como lo prueban, entre otras, las obras de Furió Cerol y Lorenzo Ramírez de Prado²³⁷.

La séptima distinción se compone de dos capítulos. En el primero (1,7,1), se insta al príncipe a que escoja con cuidado a sus ministros y camareros, a los que identifica con los costados del cuerpo humano. Entre las obligaciones del señor se encuentra, por un lado, la selección de servidores honestos y aptos para sus oficios, y, por otro, la corrección de su comportamiento²³⁸; entre las de sus ayudantes, mantener la fidelidad al rey, procurar su provecho y velar por su vida. En el segundo (1,7,2), se informa acerca del tesorero del príncipe, quien se encarga de acumular las riquezas que después distribuye para cubrir las necesidades de la población. Todo el capítulo se articula en torno a la metáfora que le identifica con el vientre de la comunidad. Se relata la fábula, procedente del *Ysopete* y

²³⁴ Marta Haro dedica algunas páginas de su estudio *Los compendios de castigos del siglo XIII*, op. cit., pp. 256-260 al papel que se les otorga en ellos a los consejeros. Para las ediciones: *Calila e Dimna*, eds. Juan Manuel Cacho Blecua y M^a Jesús Lacarra, Madrid, Castalia (Clásicos Castalia, 133), 1985; *Sendebär*, ed. M^a Jesús Lacarra, Madrid, Cátedra (Letras Hispánicas, 304), 1989; *Bocados de oro*, ed., Mechthild Crombach, Bonn, Romanischen Seminar der Universität Bonn, 1971; *Poridat de las poridades*, ed., Lloyd A. Kasten, Madrid, Seminario de estudios Medievales de la Universidad de Wisconsin, 1957. En las notas a esta distinción, hemos señalado ya alguna conexión entre *El libro del consejo e de los consejeros* y el *Communiloquium*. La haremos ahora algo más explícita: acerca del tema del consejo, Albertano de Brescia compuso en 1246 el *Liber consolationis et consilii*, op. cit., un curioso diálogo entre Melibeo y su esposa Prudencia, quien, después de que la hija de ambos haya sufrido una agresión, exhorta a su marido a tomar una decisión ponderada y le insta a una reconciliación pacífica con sus enemigos. La reelaboración francesa debida a Renaut de Louhans fue utilizada por Chaucer en uno de sus *Cuentos de Canterbury*. El *Libro del consejo e de los consejeros*, atribuido a Pedro Gómez Barroso, se inspira en la obra de Albertano, combinándola con otras fuentes: la Biblia, el *De contemptu mundi* de Inocencio III, los *Loci comunes* de Antonio Melissa y *Liber de vita e moribus philosophorum* de Walter Burley. Así lo afirma Miguel Zapata y Torres, “Algo sobre el *Libro del consejo e los consejeros* y sus fuentes”, *Smith College Studies in Modern Languages*, 21 (1940), pp. 258-269. Lo que es un hecho es que el *Libro del consejo* recoge varios fragmentos tomados del *Communiloquium*. Los más notables son el ejemplo de Constantino para probar la firmeza de los cristianos (LC: cap. VI, 38-59; SC: 1,6,5); y el de Xerxes (sic), que sucumbió ante los griegos por hacer caso de los aduladores (LC cap. XVI, 46-81; SC: 1,6,3). Esta influencia le pudo llegar directamente a través de Juan de Gales o a través de Walter Burley (+1344), quien se sirve de la obra del franciscano galés. Esta conexión no es sorprendente si conocemos la vinculación de la obra con los *Castigos de Sancho IV*, trufados en su segunda redacción con materiales procedentes del *Communiloquium*. Barry Taylor en su reciente edición del *Libro del consejo e de los consejeros*, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2012, pp. 34-37 enumera las deudas que la obra presenta con el *Communiloquium*.

²³⁵ Dos de los capítulos de los *castigos del rey de Mentón* se dedican al consejo: “De commo el rey de Menton castigaua a sus fijos que siempre diesen buen consejo a los que lo pediesen” y “De commo el rey de Menton dezia a sus fijos que catassen primeramente sy derian su poridat a alguno” (ed. de C. González, Madrid, Cátedra (Letras hispánicas, 191), 1983, pp. 307-311).

²³⁶ Fernando Gómez Redondo explica cómo la ideología molinista orienta a la literatura castellana en el periodo de Sancho IV hacia el tema del consejo (*Historia de la prosa medieval castellana I*, op. cit., pp. 951 y 958-959).

²³⁷ Lorenzo Ramírez de Prado, *Consejo y consejero de príncipes*, ed. Juan Beneyto, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1958. En la vida política del siglo XVII español, el consejo fue una pieza esencial de la construcción política. Así lo sostiene José Antonio Maravall en el capítulo VII de *La teoría española del estado en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1944, pp. 273-317.

²³⁸ También en el *Policraticus* se hace responsable al príncipe si no es capaz de refrenar la malicia de sus funcionarios: “[...] pues de lo contrario tendrá que ser considerado como autor de las malas acciones quien, descuidando sus deberes, no se preocupa de evitarlas” (V,10; p. 389).

recogida en el *Policraticus*, de la sublevación de los miembros del cuerpo frente al vientre, al que se negaron a seguir alimentando a causa de su ociosidad, actitud que depusieron cuando empezaron a perder fuerza; momento en el que reconocieron la valía de su labor.

Una vez más se hace hincapié en que los gobernantes han de buscar ante todo el bien común: si el príncipe recauda para luego repartir en beneficio del pueblo, se mantendrá la armonía; si, por el contrario, recibe de él y no lo revierte en su favor, sin duda habrá de ser considerado “maldito et de mala condición” y dará pie a que surjan graves conflictos sociales. El comunitarismo cristiano de Juan de Gales, que mira curiosamente al mundo clásico como edad dorada, se plasma de nuevo en estas líneas con meridiana claridad:

Et de tal príncipe puede ser dicha et entendida la palabra que es escripta, *Canticorum*, viº capítulo: “el tu vientre es asy como montón de trigo”. Et el trigo allégalo omne, et faze montón por tal que sea espendido por provecho común. Et tales eran antiguamente los que rigían la comunidat de Roma que avían grandes riquezas en la thesorería común, et eran las sus casas pobres et vazías, segunt dize Salustio, et San Agustín en el lugar ya suso dicho. Enpero, quando a ellos fallesçien las sus riquezas, dábanles de las comunes: o a su sepultura o a sus fijos para casar o a otras nescesydades, et asy lo dize Valerio en el libro iiiº, capítulo iiiº, así como desuso es dicho (1,7,2).

Una de las lacras sociales que Juan de Gales denuncia con mayor vehemencia es la corrupción de los curiales, a la que dedica la octava distinción. En este aspecto coincide tanto con el *Eruditio regum et principum* de Gilberto de Tournai como con el *De morali principis institutione* de Vicente de Beauvais, cuya tercera y última parte (cap. XVIII a XXVIII) constituyen una crítica de los defectos de los cortesanos, especialmente de la adulación y de la calumnia. Esta semejanza seguramente tiene su origen en la deuda que todos ellos mantienen con respecto al *Policraticus*, donde se fustigan las frivolidades de la corte de Enrique II²³⁹.

Según el maestro franciscano, siete son los vicios más habituales en el ámbito cortesano. El primero es la apetencia desordenada de honras y dignidades, que empuja al hombre a cometer acciones injustas. Los nobles antiguos, por el contrario, sólo ambicionaron cargos públicos por devoto servicio a la comunidad (1,8,1). El segundo es lisonjear a los poderosos con miras a satisfacer los intereses personales. En el combate contra la adulación, como ya hemos señalado más arriba, los predicadores medievales se batían con denuedo. Su insistencia en la reprensión de este pecado ha de entenderse como el intento por evitar el ascendiente negativo que estos seductores ejercen sobre los grandes, a los que hieren como escorpiones²⁴⁰, cegándoles con la vanidad. La mejor solución sería vedar su contacto con los príncipes; sin embargo, nuestro erudito es escéptico al respecto, pues en los palacios se prefieren sus falsas palabras a las de los predicadores de la verdad (1,8,2).

El tercer vicio es recibir sobornos. Para mantener la honestidad sería deseable que el curial no aceptase ningún presente, a excepción de los de comida y bebida, e incluso en estos

²³⁹ Acerca del papel de intermediario que realizó Hélinand de Froidmont con respecto al *Policraticus*, véase más arriba la nota 187.

²⁴⁰ Esta comparación se toma de Ezequiel y de San Gregorio. Ambas autoridades aparecen juntas también en el *Libro del consejo e de los consejeros* (cap. XII: p. 52, 111-120), prueba a favor de su dependencia del *Communiloquium*. Además, en el mismo capítulo (p. 50, 41-65) se incluye un ejemplo acerca de Alejandro, quien al cercar una ciudad amurallada fue herido por una flecha. El dolor y la sangre le hicieron exclamar que aquello probaba que no era hijo de Júpiter y que los aduladores querían engañarlo cuando lo afirmaban. Este episodio se encuentra en el *Communiloquium* 1,8,2; sin embargo, no aparece en la *Suma de collaciones* castellana ni en V, sí en R,B y N.

casos guardando siempre la debida medida (1,8,3). El cuarto es vender los oficios ventajosos. La desvergüenza de estos funcionarios es tal que exigen siempre pago, no ya por facilitar los servicios sino incluso por no obstaculizarlos. Son fieras a las que sólo ablanda el dinero y que se reproducen en la corte como las cabezas de la hidra; son –en palabras de Séneca- el portero al que hay que pagar portazgo para poder acceder hasta el gobernante (1,8,4).

El quinto yerro del que deberían guardarse los cortesanos es el de fingir amistad, puesto que la suya siempre termina por mostrarse falsa al no resistir ninguna prueba. El galés remite a la autoridad de Aristóteles en “las *Éthicas*” para enumerar sus tres tipos: 1.- la de los que aman la bondad en sí, 2.- la de los que buscan el interés y 3.- la de los que persiguen el placer. De ellas, sólo la primera es firme y no es la que se encuentra en los palacios, donde cada cual vela exclusivamente por su conveniencia (1,8,5).

La sexta perversión es espoliar al pueblo estableciendo leyes inicuas. La longitud del capítulo y la severidad en la censura testimonian el celo del galés en la defensa de los desfavorecidos que permanecen indefensos ante los perjuicios que les causan los codiciosos. Su falta de compasión es mayor que la de las bestias salvajes, y alcanza a huérfanos y a viudas. El predicador no sólo acusa a los ministros sino que condena por igual al señor cruel:

Asy lo dize el sabio en los *Proverbios*, viiiº capítulo: “Príncipe malvado e sin pietat es sobre el pueblo pobre asy como león sañoso et como oso fanbriento que ha fanbre”.

Todos estos han de temer el castigo de Dios, que les despojará de los bienes espirituales de la misma forma que ellos han sustraído a otros los temporales, pues “quien ofresçe sacrificio de la sustança de los pobres asy es rescebido delante Dios como aquel que mata el fijo delante el padre” (1,8,6). Consideraciones de esta índole, en pro de los humildes y contra la injusticia, podrían leerse en clave de fraternidad franciscana; sin ponerlo en duda, creo más bien que Juan de Gales se limita a repasar los tópicos doctrinales que sobre la materia ha mantenido la Iglesia desde los primeros tiempos.

El séptimo error de los curiales es su falta de templanza: comer y beber inmoderadamente, y disfrutar de los deleites carnales o de una ociosidad vacía. El desorden y desmesura empujó ya en el pasado a filósofos como Sócrates a apartarse de las cortes. La permanencia en ellas de los religiosos sólo se justifica como ayuda para las almas. Finalmente, se anima a los consejeros reales a imitar a los antiguos senadores romanos que eran puerto o refugio de los necesitados (1,8,7).

La novena distinción continúa la larga y compleja *similitudo* corporal. La atención se centra ahora en las manos, es decir, en los caballeros dedicados a la protección de la comunidad. Como bien nos ha enseñado Ángel Gómez Moreno, el gusto por las obras de contenido bélico se plasmó en el medievo en escritos de muy variado corte; entre ellos, el tratado teórico²⁴¹. Justamente, los siete capítulos de esta sección constituyen un opúsculo sobre la caballería, que, como ya sabemos, se inserta en un regimiento de príncipes, enmarcado, a su vez, en un manual de enseñanza para predicadores.

La posición de la Iglesia con respecto a la guerra sufrió desde los primeros siglos hasta la baja Edad Media una evolución muy llamativa: del rechazo primitivo se pasó a la aceptación en la época de Constantino, hasta llegar finalmente a la sacralización en las cruzadas²⁴². Para Juan de Gales la caballería es digna y honorable siempre que se oriente

²⁴¹ “La militia clásica y la caballería medieval: las lecturas *de re militari* entre Medievo y Renacimiento”, *Evphrosyne*, 23 (1995), pp. 83-97.

²⁴² Esta transformación doctrinal es analizada por Jean Flori en el capítulo “La Iglesia y la guerra”, *Caballeros y caballería en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 179-198.

hacia la defensa y se someta a la autoridad del príncipe y de los eclesiásticos. En su preocupación por las cuestiones militares, nuestro autor sigue la estela de otros religiosos, pioneros en las disertaciones teóricas sobre la caballería. Una vez más, la deuda principal la establece con el *Policraticus*, en cuyo sexto libro (caps. 2 a 19), Juan de Salisbury ofrece una descripción bastante completa de la *militia*, de su función y de su ética. Las dependencias más destacables se aprecian en los capítulos 1,9,2 (*Pol.* VI,5) y 1,9,3 (*Pol.* VI,7 y 10). A pesar de la estrecha cercanía de ambos a su modelo y a una afinidad doctrinal de fondo, sería injusto afirmar que el franciscano ha realizado una copia acrítica. Como hemos señalado más arriba en el apartado dedicado al discurso, el galés trabaja con el método usual entre los eruditos medievales, entrelazando en su exposición las autoridades que considera pertinentes para lograr una creación personal. Selecciona las citas para después distribuirlas, combinarlas y presentarlas de forma original. Así ocurre, por ejemplo, en 1,9,6, donde fusiona fragmentos procedentes de varios capítulos del *Policraticus* (VI,10; VI,8; VI,13 y VI,3). Es curioso que, siendo dos de los autores medievales que explotan de forma más exhaustiva la *materia de Roma*, no exista una radical dependencia por parte del galés, que se esfuerza en aportar *exempla* bebidos en otras fuentes.

Merece ser reseñada la presencia entre las *auctoritates* de los maestros latinos en el arte militar Julio Frontino y Vegetio. En el caso del primero, se trata de una referencia secundaria que Juan de Gales obtiene a través del *Policraticus* (1,9,3); en cuanto al segundo, aunque la mayoría de las citas tienen este mismo origen, hay algunas que parecen no haberle llegado por la misma vía (1,9,5). Cabe la posibilidad de que para estas consultara directamente alguna copia del *Epitoma rei militaris*, a lo que también parecería apuntar el hecho de que añada las señas de ubicación con libro y capítulo a los pasajes de Vegetio tomados del *Policraticus*, donde faltaban estos datos²⁴³. Sin embargo, si acudimos a la localización, no encontramos la información a la que se nos remite²⁴⁴. No sería descabellado pensar en la existencia de algún tratado de doctrina militar que circulara bajo la falsa adscripción al autor latino.

Tampoco quisiera pasar por alto los testimonios que el franciscano aporta del *De laude novae militiae ad Milites Templi*, que el abad cisterciense Bernardo de Claraval redactó en 1130 a instancias de su amigo Hugo de Payns, fundador en 1118-1119 de la Orden del Temple, para animar a los caballeros a sumarse a una nueva milicia cuyo fin era la lucha contra los infieles. San Bernardo fustiga en el cap. II a la caballería ordinaria, a la que considera culpable en sus fines²⁴⁵. Sin embargo, Juan de Gales esquiva hábilmente esta diatriba, y entresaca de aquí mismo las características del buen guerrero y la crítica a los ornamentos inútiles (1,9,4). Comparte la superioridad de estos mártires, combatientes por la

²⁴³ Así ocurre en 1,9,3 copiado de *Pol.* VI, 7, p. 440.

²⁴⁴ Este fenómeno ha sido detectado en las letras peninsulares por Francisco García-Fitz, “La didáctica militar en la literatura castellana (segunda mitad del siglo XIII y primera del XIV)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 19 (1989), pp. 271-283, especialmente p. 273. Ninguna de las veintinueve citas a Vegetio que se contienen en el libro duodécimo del *De preconiis Hispaniae* de Juan Gil de Zamora concuerdan con el original. M^a Felisa del Barrio Vega ha demostrado que el fraile zamorano extrajo partes de un resumen de los *Strategmata* de Frontino que encontró inserto en el libro IV del manuscrito que usó del *Epitoma* de Vegetio. Véanse de esta autora, “El *De re militari* de Vegetio en el *De Preconiis Hispanie* de Juan Gil de Zamora”, *Actas del IV Congreso Internacional de Latim Medieval Hispânico (Lisboa, 12-15 de Outubro de 2005)*, vol. I, Lisboa, Centro de Estudios Clássicos-Universidade de Lisboa, 2006, pp. 203-217 y “Un resumen inédito de los *Strategmata* de Frontino como fuente del libro XII del *De Preconiis Hispanie* de Gil de Zamora”, *Cuadernos de Filología clásica. Estudios latinos*, 26.1 (2006), pp. 101-146.

²⁴⁵ Bernardo de Claraval, *Elogio de la nueva milicia templaria*, ed. Javier Martín Lalandá, Madrid, Ediciones Siruela, 1994, pp. 173-174.

causa de Cristo (1,9,7); pero en ningún momento desprecia ni considera frívola la labor de la milicia secular.

La visión de la caballería de Juan de Gales concuerda a la perfección con su concepción política global y está marcada, como en los demás órganos sociales, por el objetivo de servicio a la comunidad. El maestro comienza explicando la metáfora: los caballeros se identifican con las manos porque con ellas el cuerpo puede repeler las agresiones y garantizar su protección. Poco más adelante precisa que su función es la “guarda, anparamiento et defendimiento del príncipe o de su lugarteniente”. La milicia se concibe como un brazo armado bajo la dirección exclusiva del gobernante, cuya primera misión es protegerlo (1,9,1).

A continuación, aclara el sentido de la palabra *milites* recurriendo a una etimología errónea, según la cual el término provendría de *mille*, el número de guerreros que Rómulo escogió, una vez que hubo fundado Roma, para defenderla. Después, siguiendo al *Policraticus*, establece las dos condiciones de acceso a la caballería: “elección et sacramiento”. Primero, es necesaria una cuidadosa selección, realizada por varones de mérito que examinen tanto las cualidades corporales como las espirituales del aspirante. Una vez que su conveniencia haya sido verificada en juicio²⁴⁶, han de ser adscritos a la milicia y reconocidos como caballeros²⁴⁷. Entre los requisitos morales, se postulan la honestidad, que les hace idóneos, y la vergüenza, que les impide huir en la batalla; entre los físicos, la ligereza, la fortaleza, la resistencia, la capacidad de emprender el ataque y esquivarlo, y la sujeción a la disciplina de las armas. A los que la experiencia delata como ineptos deben ser sustituidos por otros más valientes. Los caballeros necesitan formación y entrenamiento, por lo que es imprescindible la existencia de maestros. De igual manera, es preciso que la confrontación esté sometida a unas reglas, por cuyo sostenimiento habrá de velar un “duque” o “governador” (1,9,2).

El segundo paso que posibilita el desempeño de la tarea militar con legitimidad es el juramento de caballería. Siguiendo a Frontino, se explica que ya antes de que se instituyera esta obligación como tal ante los superiores, los caballeros se comprometían recíprocamente entre sí para no huir ni abandonar su puesto²⁴⁸. Juan de Gales reproduce los fragmentos en los que Juan de Salisbury describe los ritos de entrada en la *militia*, que constituyen, en opinión de Jean Flori, uno de los mejores testimonios sobre la ceremonia de investidura²⁴⁹. Los *milites* se obligan mediante un voto de carácter sagrado –realizado en nombre de Dios, Jesucristo y el Espíritu Santo– a guardar fidelidad al príncipe y a desempeñar un servicio leal hasta la muerte. Sólo tras realizar este juramento, se les puede imponer la “correa de cavallería” (*cingulo militari*), momento a partir del cual pasan a disfrutar de los privilegios de su nueva condición. Una vez recibida la espada, la tradición exigía presentarla ante el altar como símbolo de ayuda, sometimiento y devoción a la Iglesia. Juan de Gales advierte de que, aunque algunos se abstienen de esta costumbre, no por ello dejan de estar sujetos a la obediencia eclesiástica, pues, pese a que no se verbalice, siempre existe un compromiso tácito. Los caballeros pertenecen al grupo de los iletrados, por ello no es necesario que hagan

²⁴⁶ Que el reclutamiento se lleve a cabo en un juicio implica la seriedad del procedimiento, su carácter legal y, con seguridad, la aspiración de respetar una normativa previamente fijada.

²⁴⁷ Las versiones romances traducen “et ascribendi militie qui ad eam inveniuntur ydonei” por “deven ser escriptos en el libro de la cavallería”.

²⁴⁸ A través del *Policraticus* VI,7, p. 440.

²⁴⁹ J. Flori, “La chevalerie selon Jean de Salisbury”, *op. cit.*, p. 48.

profesión expresa de su promesa como se les exige a los religiosos, que son hombres cultos; para aquellos basta con un símbolo (1,9,3)²⁵⁰.

En el siguiente capítulo (1,9,4), se insiste de nuevo en las condiciones morales y físicas con las que han de contar los caballeros para afrontar satisfactoriamente su misión. Siguiendo a Bernardo de Claraval²⁵¹, se recomienda arrojo, agilidad corporal para la defensa y rapidez en el ataque; habilidades que deben potenciarse mediante la instrucción militar. El ideal sería que dicha preparación corriera, como en tiempos pretéritos, a cargo del mismo príncipe, a ejemplo de Pompeyo y Sertorio que formaron a sus hombres hasta hacerlos aptos para el combate.

La dureza de la milicia exige que se rechace a los acostumbrados a los refinamientos, y que se opte por los rústicos, habituados desde la infancia a sobrellevar toda clase de rigores. Siguiendo el tópico, nuestro erudito se lamenta del estado presente de la caballería y de que, al contrario de lo que sucedía entre los romanos, muchos de sus miembros prefieran una vida muelle y placentera a la práctica esforzada de las armas. Les reprocha que en la actualidad se preocupen más por sus ropas, compostura y belleza del armamento que por las cuestiones estrictamente profesionales. Los ornamentos son censurables si son inútiles y alimentan la vanidad del guerrero.

Para enseñar a los caballeros coetáneos, el galés vuelve los ojos a las virtudes de los antiguos (1,9,5), que mantenían la obediencia a sus príncipes y superiores, quienes a su vez procuraban que sus hombres esquivasen los vicios: la lujuria, la gula, la embriaguez, el hurto o la ociosidad²⁵², corrigiendo con dureza a los que no se sometían a sus órdenes²⁵³, a los que se dejaban cautivar vivos o a los que huían. Los caballeros tenían miedo a una doble muerte: la que podía acaecerles frente al enemigo y otra, deshonrosa, si abandonaban el campo de batalla. El franciscano subraya el valor disuasorio y ejemplarizante del castigo, y la necesidad de disciplina y adiestramiento en la milicia²⁵⁴.

Siguiendo al *Policraticus* (VI,10), recoge los privilegios propios de los caballeros (1,9,6): la exención de trabajos sucios, la posibilidad de hacer testamento y el sustento por la comunidad en caso de caer en la pobreza. Junto a los derechos, reseña las recomendaciones de San Juan Bautista (Lc 3 14) de que no desposeyesen a nadie de lo suyo por la fuerza, que evitasen la calumnia y que se conformasen con su soldada. Recuerda también las palabras de San Pedro acerca de que han de someterse no sólo a los buenos señores sino incluso a los que no lo son. Insiste en la obligación de aunar fortaleza física y costumbres honestas, y en la concepción de su labor como defensa de la Iglesia y servicio a los conciudadanos. Como contraste del buen caballero, presenta al *miles gloriosus*, que fanfarronea ante las mujeres de sus falsos éxitos militares.

Al igual que en Juan de Salisbury, las prerrogativas de los caballeros no están ligadas al nacimiento sino al desempeño de una función. No tienen un carácter elevado ni nobiliario, evocan más bien ventajas materiales con relación a los agricultores o a otras profesiones

²⁵⁰ *Policraticus* VI,10, p. 444.

²⁵¹ Bernardo de Claraval, *op. cit.*, 173-174.

²⁵² Entre los ejemplos: Escipión expulsó de la hueste a las prostitutas y Metelo, a los taberneros; los soldados de César estaban acostumbrados a soportar el hambre; Asichan (*sic*) mandó que los caballeros construyesen naves, aunque no las necesitaban para que no estuviesen ociosos.

²⁵³ M. Torquato mandó matar a su hijo porque había entrado en batalla sin su permiso.

²⁵⁴ Alejandro recibió un pequeño ejército de su padre; pero, como estaba entrenado con pericia, consiguió grandes triunfos (*Pol.* VI,14). Igualmente, la preparación de los romanos les llevó a la victoria sobre los demás pueblos (*Pol.* VI,2).

subalternas. No se les identifica como miembros de una casta superior ni se les confieren dignidades especiales²⁵⁵.

En el último capítulo de esta distinción (1,9,7), Juan de Gales enumera cuatro tipos de caballería. La primera es la “umanal”, la de aquellos que llevan armas y están al servicio de un príncipe. Por extensión metafórica con respecto a esta, establece las tres restantes: la “caballería christiana”, integrada por todos los fieles leales al Rey celestial; la de los caballeros que se comprometen por voto o promesa a luchar contra los enemigos de la fe católica, como los hospitalarios; y, por último, la caballería eclesiástica, de la que forman parte los predicadores y prelados de la Iglesia, que combaten contra los herejes.

El galés analiza la milicia bajo la óptica del eclesiástico por lo que considera que su función última es el servicio a Dios a través del sostenimiento de la Iglesia, la defensa del pueblo cristiano y la ejecución de las órdenes de su señor. Una vez más el franciscano proporciona un código moral de comportamiento que contribuye a alcanzar el ideal de servicio para el bien común.

La décima distinción se reserva para los pies de la comunidad, es decir, el pueblo, cuya misión es “sostener e mantener los mayores”, suministrándoles lo necesario para cubrir sus necesidades. La función de los trabajadores es básica porque, sin su sostén, el cuerpo, por fuerte que sea, no podrá mantenerse en pie. Debido al provecho que la sociedad obtiene de sus servicios y a que están más expuestos a contratiempos y engaños, han de ser protegidos con cuidado²⁵⁶ (1,10,1).

Nuestro maestro les brinda varias recomendaciones generales: que se dediquen honestamente a su labor, que eviten robos, mentiras y vicios carnales; que oren a Dios; que paguen el diezmo a la Iglesia y que den limosna en la medida de sus posibilidades (1,10,2-3)²⁵⁷; más adelante, movido por el afán de atender de forma más cercana a la corrección de cada uno de los grupos sociales, no duda en particularizar sus admoniciones, siguiendo para ello la clasificación de las siete artes manuales o mecánicas que había establecido Hugo de San Víctor en el *Didascalicon*.

Utiliza el procedimiento de vincular metafóricamente cada oficio con la salvación del alma. Aconseja a los predicadores que cuando se enfrenten con los que se ocupan del lanificio les adviertan de que se confeccionen una vestidura espiritual, que habrá de tejerse con amor a Dios y al prójimo; a los que fabrican armas, de que se protejan con las espirituales porque es locura quedarse indefenso ante las saetas del enemigo; a los marineros, de que construyan para sí mismos nave de penitencia; y a los labradores, de que labren el huerto de su conciencia ya que es una locura esforzarse por obtener fruto del campo terrenal y descuidar el del alma, que habrá de proporcionar un fruto eterno (1,10,4).

Por lo que respecta a la quinta arte mecánica, que es la caza, los que la ejercen deben ser informados de los peligros y vanidades que encierra. El franciscano comparte con Juan de Salisbury una visión crítica de esta actividad, que no debe ser consentida a todos ni en todo

²⁵⁵ Jean Flori, “La chevalerie selon Jean de Salisbury”, *op. cit.*, pp. 53-55.

²⁵⁶ Esta idea se plasma mediante la propuesta metafórica de confeccionar unos zapatos que resguarden a los pies (*Policraticus* VI, 19). Juan de Salisbury dice haberla tomado de la *Educación de Trajano*. En la versión latina de 1496 este título aparece como *Instructionem Plutarci*; en los manuscritos catalanas, como *Institució de Plutarco*. El texto castellano lee, confundiendo un nombre por otro, “intituyción del *Policrato*”.

²⁵⁷ El ejemplo del buen aldeano que expulsó el demonio del cuerpo de un poseso (Casiano, *Libro de las colaciones*) ilustra el modelo de perfección de vida para los que trabajan. Los que sigan los preceptos cristianos tendrán por recompensa no sólo la salvación eterna sino también la obtención de ganancias terrenales, así se enseña en el apólogo de los dos zapateros (*Vida de San Juan limosnero*) (1,10,3).

tiempo²⁵⁸. No es recomendable a los eclesiásticos, quienes deberían dedicarse al estudio y alejarse de las complacencias mundanales, aunque les está permitido pescar y atrapar silenciosamente con lazo alguna presa. La caza “oprisiva” o furtiva está prohibida; la que tiene lugar por montes y bosques ha de vedarse a determinadas personas, por ejemplo, a los obispos, y en tiempo de Cuaresma; y la lucha personal con una fiera es pecado mortal. En resumen, se considera una práctica banal no exenta de peligro cuando se busca el deleite individual; sin embargo, digna de elogio si reporta un provecho general, por ejemplo, la muerte de animales peligrosos como lobos y raposas. Si bien hay ocasiones en que puede ser ejercitada sin culpa, es necesario tener en cuenta las restricciones debidas a la oportunidad o la condición de la persona. Como caso de imprudencia se alega el de el rey Edagor de Inglaterra, que se retrasó un domingo en acudir a misa porque estaba cazando. San Constancio, que lo esperaba, presencié cómo los ángeles la celebraban en su ausencia. A partir de entonces, al monarca se le vedó que fuese a cazar en el día del Señor (1,10,5).

A los médicos, que ejercen la sexta arte mecánica, los predicadores han de aconsejarles que se protejan de las enfermedades del alma y de la lepra espiritual que son los pecados, advirtiéndoles con San Lucas: “Si tú eres físico, cura et guaresce a ti mismo”. En cuanto a su oficio, les recomendarán que no lo practiquen hasta que no hayan adquirido la ciencia y la experiencia necesarias; que trabajen diligentemente en la curación; que informen de las causas del mal (por ejemplo, los trastornos derivados de conductas desordenadas como la gula); que apliquen los remedios teniendo en cuenta las circunstancias: edad, complexión, región, etc.; y que no deseen que haya enfermedades y muertes para enriquecerse, porque entonces serían dignos de condena. Los enfermos, por su parte, así como cuidan de su salud corporal, deben mirar por la del alma y buscar la medicina de la palabra del buen médico que es Jesucristo (1,10,6).

El siguiente capítulo (1,10,7) se dedica a la información de los jugadores, que practican la séptima arte mecánica, denominada, según Hugo de San Víctor, *theátrica* por el nombre del lugar, *theatrum*, donde los antiguos celebraban sus juegos. Se previene contra los entretenimientos dañinos, en los que reina el engaño, la lascivia o el deseo de apropiarse del dinero del contrincante; y aunque también se reconoce la existencia de honestas recreaciones, que alivian del trabajo y renuevan las fuerzas, Juan de Gales considera que la mejor opción para los eclesiásticos sería esquivarlas y dedicarse a su misión de ayudar a los necesitados. Critica, por último, los juegos de tablas, que llevan al pecado tanto a los participantes como a los observadores, y a los nobles que los practican, pues con la dedicación a estas vanidades no solo se perjudican a sí mismos sino que minan las costumbres de toda la comunidad.

Concluye esta distinción y la parte Iª (1,10,8) con una nueva admonición al gobernante para que tome las medidas pertinentes para la salvaguarda de los súbditos más desfavorecidos. El galés justifica una vez más la validez de la alegoría corporal aplicada a la sociedad y defiende como situación ideal aquella en la que cada miembro desempeña correctamente su misión sin usurpar la de otro. La importancia y necesidad de la labor de cada estamento justifica, como ya hemos afirmado más arriba, un inmovilismo social que ya había sido defendido por Juan de Salisbury en el *Policraticus* (I,4).

²⁵⁸ Las fuentes de este capítulo se encuentran en el *Didascalicon* y fundamentalmente en el *Policraticus* I, 4. Determinados pasajes del *Vergel de príncipes*, redactado entre 1456-57 y del *Speculum vitae humanae* (1475-76), del que poseemos una traducción anónima que se editó en 1491, de Rodrigo Sánchez de Arévalo tienen concomitancias con este capítulo del *Communiloquium*, aunque es posible que el castellano de Sant’Angelo tuviese acceso directo a la obra de Juan de Salisbury, puesto que cita fragmentos, precisamente sobre este tema, que no se encontraban en la obra del galés.

Dentro del esquema corporativo propuesto, a los mercaderes no se les había identificado con un órgano específico, sin embargo, Juan de Gales no quiere concluir el repaso social sin mencionar su utilidad. Recuerda que Hugo los compara con las piernas de la comunidad, puesto que la sostienen con sus intercambios, transformando los bienes privados en comunes y favoreciendo la amistad entre los pueblos.

A lo largo de estas páginas hemos subrayado cómo la finalidad básica del *Communiloquium* es la de servir de recurso práctico para facilitar a los predicadores su tarea de adoctrinamiento, hecho que no se contradice con que esta primera parte actúe como un regimiento de príncipes que se ocupa 1º de la comunidad en general (1,1); 2º del origen y legitimación del poder (1,2); 3º de las virtudes éticas del príncipe (1,3); y 4º de las funciones, responsabilidades y deberes de los distintos grupos sociales, y de la labor tutelar del gobernante sobre cada uno de ellos (1,4 a 1,10).

Antes de continuar con el análisis de los restantes contenidos de la obra, es necesario advertir que la traducción castellana comienza a partir de este punto a diferir de la de sus hermanos catalanes. Si hasta el momento se establecía una equivalencia de palabra por palabra, se pasa ahora a redacciones alejadas. Por otra parte, el traductor, o bien un copista posterior, desechó los ejemplos que le parecieron excesivos o redundantes y, cuando lo consideró pertinente, eliminó datos como la identificación y la ubicación de citas u optó por sintetizar la información. Así pues, hemos de afirmar que el manuscrito 12181 de la BNE no contiene una versión íntegra del texto del franciscano galés.

La **segunda parte** se centra en los diferentes vínculos que se establecen en el seno de la sociedad. En la primera distinción se analiza la relación entre señores y súbditos. A aquellos se les aconseja no ensoberbecerse, pues, como enseña San Agustín en *La ciudad de Dios*, su condición no se deriva de su propio mérito sino que apareció en el mundo a consecuencia del pecado; además, han de tener en cuenta que por naturaleza todos los hombres son iguales. El franciscano remite a las *Epístolas* y al *De clemencia*, donde Séneca anima a los amos a frenar el orgullo y crueldad con los siervos, haciéndoles ver que la fortuna adversa alguna vez puede llevarlos a ocupar un puesto semejante y que quien está sometido bien puede ser libre de espíritu. El señor debe esforzarse para que sus subordinados lo amen en vez de temerlo, lo que no significa que los deje sin guía: ha de ejercer una disciplina atemperada por la razón (2,1,2)²⁵⁹.

A los siervos se les que recomienda que huyan del pecado, puesto que él ha sido la causa de la servidumbre, y que no se duelan del sometimiento externo ya que los cristianos son libres en el Señor (2,1,3). La mejor virtud de la que pueden hacer gala es la fidelidad a su amo, a la que deben añadir el amor, la obediencia, la defensa de su vida y honra, y la discrección²⁶⁰. Se aportan ejemplos de caballeros que mantuvieron su lealtad despreciando recompensas o enfrentándose dignamente a las amenazas de muerte (así fueron los de César), y de sirvientes que consiguieron con su astucia o con su sacrificio personal salvar la vida de sus señores (2,1,4)²⁶¹. Juan de Gales recrimina la actitud de los que se comportan de forma

²⁵⁹ Esta distinción consta de cuatro capítulos en la versión latina; de cinco en las catalanas, donde se ha añadido al inicio una rúbrica más que no afecta al texto, y de seis en la castellana, pues el capítulo quinto ha sido dividido en dos.

²⁶⁰ En el manuscrito castellano (M) y en uno de los catalanes (V) se prescinde de un extenso fragmento tomado de la *Summa Aurea*, del título “*De feudis*”, en el que el Hostiense (Enrique de Suza, canonista italiano del siglo XIII) establece las obligaciones a las que se somete el que promete lealtad a un señor. Se recogen dos fórmulas diferentes de juramento: la de los laicos y la de los prelados, que se subordinan a la autoridad de la Iglesia de Roma y al Papa.

²⁶¹ Entre otros los relatados por Valerio Máximo sobre Papinio (*sic*) que tomó las vestiduras y el anillo de su señor y se dejó matar en su lugar (6,8,6) o sobre el siervo de un príncipe llamado Ançio, que hizo creer a sus

infame contra sus amos y, dejando a un lado sus anteriores consideraciones sobre el tiranicidio, censura a los regicidas, pues el príncipe es el representante terrenal de la divinidad (2,1,5-6).

En la segunda distinción se examina el vínculo familiar entre padres e hijos. Se anima a los progenitores a que utilicen la disciplina en la educación de sus vástagos para que los aparten del mal y adquieran buenas costumbres. El maestro considera que la ociosidad es un peligro para los jóvenes, que deben acostumbrarse al trabajo antes de que sus cuerpos pierdan la ductilidad de la adolescencia²⁶². Los *exempla* sobre la crueldad excesiva en el castigo le llevan a concluir que es necesario aplicar la moderación, aunque sin llegar a caer en la negligencia, puesto que en este caso habría que hacer responsables a los padres de no haber frenado a tiempo los comportamientos reprensibles²⁶³. Asimismo deben evitar darles malos ejemplos y preservarlos del pecado (2,2,1). Los hijos, por su parte, están obligados a amar a sus padres, honrándolos y sosteniéndolos en sus necesidades. Este amor por los progenitores lo da la misma naturaleza y está presente también, según indica San Ambrosio, en algunos animales como la cigüeña. Es importante mantener la piedad y el respeto, y evitar la maldición de la madre porque puede acarrear terribles consecuencias (2,2,2)²⁶⁴.

Por lo que respecta a los hermanos, han de ser aleccionados para que se demuestren el afecto al que están obligados por poseer un mismo origen y para que huyan de los enfrentamientos, fundamentalmente de los que se generan a consecuencia de las herencias. Se relata cómo Gregorio Césariense transformó un lago, que había causado una terrible desavenencia y guerra entre dos hermanos, en un campo feraz; asimismo, para probar la concordia fraterna entre los paganos, se refiere la historia de los herederos de un rey que resolvieron compartir su patrimonio, cuando en principio habían contendido sobre quién debía acceder al trono si el primogénito o el que había nacido cuando su padre ya era rey y de madre regia (2,3,1).

El *pater familias* está obligado a velar por el comportamiento no sólo de sus hijos naturales sino de toda su *compaña*, es decir, de todos los hombres que estén bajo su autoridad, a los que debe reprender y guiar como padre por el camino moral adecuado (2,3,2).

Así pues, es evidente que todos los parientes han de amarse; sin embargo, hay que tener en cuenta que la Biblia denomina *hermanos* a los que lo son por naturaleza, por pueblo, por parentesco, por vínculo espiritual o por provenir todos de los primeros mismos padres; de lo que se deduce que todos los hombres deben respetarse entre sí. Incluso se afirma, en

enemigos que había matado a su amo y lo había lanzado a un fuego por rencillas previas que mantenía con él. El autor añade otros ejemplos de fidelidad extraídos del *De beneficiis* de Séneca y de Trogo Pompeyo (los ilíricos, tras la muerte del rey Argeo, lucharon con los macedonios con gran valor defendiendo la vida del infante, que se hallaba en una cuna en la batalla).

²⁶² Se repite aquí el ejemplo de Augusto para demostrar que los antiguos no dejaron caer a sus menores en el vicio de la pereza: el emperador ejercitó a sus hijos varones en las rudas tareas de la milicia mientras que a las hembras las hizo aprender a tejer como si debieran ganarse la vida por sí mismas (*Pol.* VI,4).

²⁶³ Para apoyar este argumento se sirve de la historia, extraída del pseudo-Boecio, *Disciplina de los escolares*, del hijo disoluto que al ancaminarse al cadalso arrancó de un mordisco la nariz a su padre, recriminándole que no hubiese frenado sus desmanes en la infancia. Véase la edición de Olga Weijers, Leiden, E. J. Brill, 1976, pp. 101-102. Asimismo puede leerse una variante de esta narración con protagonista femenina editada por Barry Taylor, "An old spanish tale from add. Ms. 14040 ff. 113r-114r: 'Exemplo que acaesçio en tierra de Damasco a la buena duenna Climeçia con su fija Cimesta que avia veynte annos e la meçia en cuna'", *British Library Journal*, 22-2 (1996), pp. 172-185.

²⁶⁴ Como las que sufrieron diez hermanos atacados por terribles tormentos a causa de la condena materna, según relata San Agustín en *La ciudad de Dios* (lib. 22, cap. 8). Las dimensiones de esta distinción son considerablemente más reducidas que las de los manuscritos catalanes pues se han eliminado numerosos ejemplos y autoridades.

palabras de San Agustín, que la Iglesia favoreció el matrimonio con los ajenos a la familia para que el amor fraterno se extendiese entre todas las gentes (2,3,3).

Precisamente en torno a la vida conyugal gira la cuarta distinción, que comienza con la definición de matrimonio como “ayuntamiento marital de varón et de muger entre presonas legítimas, sin devisión et apartamiento de vida corporal nin espiritual”. El vínculo simboliza, según Pedro Lombardo (al que en la *Suma* se le denomina Maestro de las *Sentençias*), la unión de Cristo con su Iglesia. Puesto que el matrimonio es indisoluble es recomendable meditar antes de contraerlo para que después no se produzca arrepentimiento. A la hora de la elección es preferible anteponer las costumbres virtuosas a la riqueza. San Jerónimo en *Contra Iovinianum* recoge la opinión de Aureolus Theophrastus en el *Liber de nuptiis* de que los que dedican su vida al saber no deben cansarse porque son difícilmente conciliables el estudio y la vida con una mujer, con la que vienen aparejados celos, bullicio, sirvientas y rencillas; mejor opción para cubrir las necesidades del servicio doméstico es contratar a un sirviente leal que con toda seguridad será más obediente que una esposa²⁶⁵. Se termina recordando que entre marido y mujer no debe haber secretos y que han de ser dos cuerpos y una sola voluntad. Estas últimas afirmaciones no aparecen ni en la versión latina ni en la catalana. Parece que el traductor castellano a la vez que reduce o sintetiza el contenido se anima a introducir algunas sentencias recopilatorias o conclusiones de su propia cosecha (2,4,1).

A continuación se instruye a los maridos sobre cómo han de corregir a sus mujeres si muestran una conducta censurable. El castigo debe ejercerse con prudencia no vaya a tener el efecto contraproducente de empujar a la esposa hacia la maldad. Juan de Gales cuenta cómo los romanos para evitar el adulterio impidieron que las féminas bebiesen vino con el objeto de que no se inflamase su lujuria. El escarmiento por parte del marido tendrá que ser siempre moderado, “non asy como muchos que castigando matan”. La actitud más aconsejable para mantener la armonía entre los casados es que soporten mutuamente sus defectos: la mujer, recordando que está sujeta al varón y que debe guardarle el debido respeto; el hombre, sabiendo que no es señor sino marido (2,4,2).

El capítulo tercero se dedica al afecto mutuo que debe existir entre los cónyuges. De entre los ejemplos extraídos de los *Facta et dicta memorabilia*, la versión castellana ha conservado los de sacrificio extremo por parte de los esposos y ha eliminado los correspondientes al amor de las esposas (2,4,3)²⁶⁶. El maestro franciscano insta a los casados a mantener la fidelidad que se prometieron, advirtiéndoles que el cuerpo del hombre ya no es suyo sino de su mujer y viceversa; por tanto, quien cae en el adulterio peca también como ladrón, pues está dando como suyo algo que pertenece a otro. Los *exempla* de animales le sirven para mostrar la lealtad marital entre los seres irracionales y los castigos impuestos a los adúlteros. Es significativo el relato, tomado de Alejandro Nequam, de una cigüeña hembra, que, una vez descubierta su infidelidad, fue desplumada por todas sus compañeras (2,4,4). Como buen moralista, el galés avisa de que el casamiento tiene como fin la generación; este objetivo, y no el apetito desordenado, es el que debe empujar al hombre a la hora de yacer con su mujer (2,4,5). La distinción concluía con un capítulo dedicado a la indisolubilidad del matrimonio, que no fue copiado en nuestro manuscrito, aunque sí aparecía en las tablas bajo el título “De se non partir jamás” (2,4,6).

²⁶⁵ A causa de un omisión, el manuscrito castellano atribuye la autoría del *Libro de las bodas o matrimonio* a San Jerónimo. Las supresiones son constantes, entre ellas destaca al final del capítulo la extensa eliminación de exempla que insistían en la idea de que el estudioso ha de mantenerse célibe.

²⁶⁶ Han desaparecido los de Julia, hija de Pompeyo; Porcia, esposa de Bruto y la mujer del rey Mitridates.

La quinta distinción trata de la ligazón entre los cristianos, a los que se les recomienda mantenerse unidos en amor y caridad espiritual, conformando un solo cuerpo y alma con Jesucristo. Puesto que los creyentes han sido redimidos por la sangre de un mismo Padre y han sido renovados por los sacramentos de la Iglesia, deben considerarse hermanos entre sí y ayudarse como tales, para lo cual habrán de protegerse mutuamente, huir de los malos propósitos e, incluso, llegar a sacrificar su propia vida (2,5,1). Deberán asimismo conservar la concordia, meta que alcanzarán con mayor facilidad si guardan templanza con respecto al vino, causa de múltiples desavenencias (2,5,2).

Los fieles están obligados a sostenerse caritativamente. El rico, por tanto, tendrá que cubrir las necesidades del pobre para que todos puedan vivir con dignidad (2,5,3). El modelo de imitación para el cristiano se encuentra en los mártires, que se enfrentaron a la muerte con el fin de ganar almas para la fe de Cristo. Su generosidad contrasta con la actitud de los que no son capaces de ofrecer no ya la vida sino ni siquiera bienes materiales a los necesitados. Su comportamiento es tan censurable que se les debe considerar peores que los moros, pues, aunque estos sean infieles, socorren a los menesterosos (2,5,4).

El asunto de la sexta distinción es el vínculo civil que se establece entre los ciudadanos, a quienes, en función de su vecindad, se les previene contra la malquerencia, el engaño, la injuria o el robo; recomendándoles, por el contrario, la lealtad y el respeto mutuos (2,6,1). Es misión del predicador amonestar a los convecinos para que se amparen los unos a los otros tanto en las carencias de tipo material como para ofrecerse consuelo. La conducta que habrá de seguir un probo ciudadano se plasma en la historia de un mesonero cuya honestidad le llevó a ser el compañero en el cielo de un santo abad. Entre sus virtudes se hallaban la castidad, la hospitalidad, la misericordia con los pobres, no haber cometido jamás un delito, buscar la reconciliación entre los enojados, ser responsable de sus sirvientes, permitir a otros campesinos el cultivo en las tierras de su propiedad, evitar que sus ganados estragasen los pastos ajenos, visitar enfermos, esquivar los pleitos y rehuir la murmuración. La perfección de este estilo de vida se subraya con la presencia de un milagro. El abad, emocionado al oír la forma en la que este hombre vivía, le instó a que le siguiese en su vida de retiro. Así lo hizo y, al encontrarse en su camino un río, ambos lo cruzaron sin necesidad de barco. A la hora de la muerte, su alma fue llevada al cielo por los ángeles (2,6,2).

El maestro franciscano no echa en olvido que los intercambios económicos son cuestión clave en toda colectividad, y que, como cualquier otra faceta humana, están sujetos a la regulación moral. Por ello, avisa contra el engaño en las transacciones comerciales: medidas y pesos falsos, o mezclas de productos de mayor calidad con otros de menor precio. Informa de que los que siguen este camino de estafa y falsedad allegan riquezas, pero no consiguen alcanzar la gloria perdurable (2,6,3). A continuación, arremete contra la usura, subrayando la prohibición de practicarla mediante diversas citas bíblicas. El prestamo con interés se entiende como una crueldad sobre el pobre y casi como un asesinato dilatado en el tiempo:

Ca el que matan en un punto en poco espaço posa et sofre su pena; mas el cuytado que da a usura oy le llievan diez maravedís, otro día çinquenta, ansí que poco a poco le desfazen de lo que tiene, et lo traen a muerte o desesperaçión.

El proceder adecuado propuesto para el cristiano auténtico es auxiliar a los desfavorecidos con el objeto de paliar su sufrimiento, no con el de obtener beneficio a su costa (2,6,4)²⁶⁷.

En la séptima distinción, dedicada a la amistad, se sigue con la tónica de sintetizar el contenido y de eliminar *auctoritates* con respecto a la versión original. El primer capítulo (2,7,1) queda prácticamente reducido a la definición que de este lazo dan Cicerón y San Agustín, en la que se subraya el acuerdo que, en asuntos humanos y divinos existe entre los amigos. Después, se enumeran los requisitos exigibles para que este vínculo sea considerado verdadero: voluntad concorde; igualdad, aunque difiera el rango social; amor auténtico; solicitud y auxilio en tiempos de tribulación; preocupación por la salud, honra y provecho del otro como si fueran propias; comunidad de bienes; respeto; peticiones honorables; y sacrificio personal, que puede llevar incluso a la pérdida de la vida (2,7,2).

La amistad que se apoya en el interés –bien sea en la búsqueda de ganancias, como sucede en la vejez; bien de placer, como en la juventud- es falsa y fácilmente se quiebra. El predicador tiene por misión mostrar que no existe sin auténtica caridad. Quienes la disfrutan realmente poseen un tesoro. Al ser varios cuerpos y una sola voluntad, ven reduplicado su poder. La unidad les hace fuertes y el amor les brinda una defensa mayor que la que tiene el príncipe, a quien se le protege solo por miedo o por obtener beneficios (2,7,3).

La octava distinción explicita qué tipo de relación debe establecerse entre compañeros. Como era previsible, se recomienda el respeto y la colaboración (2,8,1). El galés anima, por una parte, a buscar las compañías adecuadas, que permitan esquivar las tentaciones del demonio, y, por otra, a huir de los perversos, cuyo trato puede corromper con facilidad las buenas costumbres (2,8,2). Los consejos destinados a los camaradas siguen la línea de los expuestos en secciones precedentes: deben intentar que su unión no sea solo contingente; procurar el acuerdo, ampararse en las calamidades, guardarse consideración y soportar recíprocamente sus flaquezas (2,8,3). La causa de la ruptura hay que buscarla en el egoísmo y en el deseo de provecho individual (2,8,4).

La **tercera parte** tiene por finalidad ofrecer información sobre aquellos asuntos que son comunes a todos. Algunas de las circunstancias que se analizan tienen carácter natural; otras, por el contrario, accidental.

En primer lugar se examina la diferencia de sexo. Lo más llamativo de la distinción inicial es la desigualdad entre el espacio destinado a la amonestación del varón: un solo capítulo, y el empleado en adoctrinar a las mujeres: cuatro. No es de extrañar, pues la fémina como ser de “poco seso” y que “ayna puede ser engañada”, necesita la encaminen con prudencia para que se aleje de los pecados.

A los hombres se les exhorta a que así como lo son por nacimiento lo sean también por obra y, puesto que el término *varón* significa virtuoso, venzan la libidine, mantengan la virtud y los nobles comportamientos, y refrenen los apetitos carnales (3,1,1).

Juan de Gales defiende la concepción patriarcal en la que el “varón es cabeza de la muger”, quien, para ser virtuosa, ha de estar sujeta a su marido. El franciscano pide a las mujeres que sean silenciosas y frenen su palabrería, sobre todo en la iglesia; que no permanezcan ociosas; que guarden recato en las vestiduras; y mesura en comer y en beber, pues “sin conpostura et sin vino la luxuria se enfría” (3,1,2).

²⁶⁷ En el siglo XIII, período en el que se está imponiendo una nueva economía monetaria, el tema de la usura adquiere una gran importancia en la predicación. Para conocer con detalle las fuentes bíblicas en las que se apoya la condena a esta actividad y la tradición posterior en los Padres de la Iglesia puede consultarse Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1987, especialmente, pp. 29-45.

Nuestro religioso hace especial hincapié en que mantengan la castidad. Sin embargo, prohíbe que para preservarla se llegue hasta el suicidio. Recoge la idea plasmada por San Agustín en *La ciudad de Dios* de que la virginidad puede arrancarse del cuerpo y permanecer en el alma (3,1,3). Por otra parte, es recomendable que la mujer, ya que es puerta para la tentación del hombre, permanezca encerrada en su hogar y no ande en holganza por las calles o entretenida en charlas vanas a la entrada de la casa (3,1,4). Por último, y también con el fin de frenar la pecaminosa atracción femenina, se condenan el engalanamiento y la compostura externa ya que alimentan el “fuego de los mançebos” y conducen al quebrantamiento de la pudicia. Se abomina de los vestidos deshonestos o llamativos, y, con especial encono, del maquillaje, no sólo por el fin perverso de incitar a voluptuosidad sino porque enmienda la plana a Dios, transformando la imagen primitiva de la mujer en una nueva realidad²⁶⁸. Igual rechazo se muestra hacia el afeitado de los cabellos, que se ilustra con el *exemplum* de una mujer que, después de muerta, se apareció ante un santo hombre peinándose y le confesó que en esa actividad tenía su condena (3,1,5).

Deudor de la ideología misógina, que gozaba ya de una extensa tradición entre los Padres de la Iglesia, el maestro franciscano deja traslucir en cada afirmación, en la selección de autoridades (San Jerónimo, San Gregorio, san Juan Crisóstomo, etc.) y en la construcción metafórica su visión negativa de la mujer, a la que considera marcada por su falta de inteligencia, verborrea vana, carencia de control y tendencia a la sensualidad. La mujer se convierte en el principal obstáculo para la salvación del hombre y, puesto que este cae por su simple contemplación, se exige su reclusión. La demonización del objeto de deseo pide su alejamiento, su negación. La comparación con la hembra se convierte, por tanto, en el peor insulto: “que horrible cosa es el omne ser varón por sexu et ser muger por obras” (3,1,1). Dada la variedad de los papeles sociales que desempeña el hombre, su adoctrinamiento puede afrontarse desde distintos ángulos. Sin embargo, para la mujer, relegada al ámbito de lo privado, sólo se ve como pertinente la admonición sexual²⁶⁹.

En la segunda distinción Juan de Gales continúa con el desarrollo de su programa pedagógico cristiano, que se apoya en el presupuesto de que la adaptación a la idiosincracia del receptor contribuye a la eficacia del mensaje. En esta ocasión se trata de que el predicador sepa cómo adecuar la información a las diferentes edades del hombre. Se establece para ello, en primer término, una periodización de la vida en seis etapas: la primera, denominada infancia, abarca hasta los siete años; la segunda o puericia, hasta los catorce; la tercera o adolescencia, hasta los veintiocho; la cuarta o mancebía, hasta los cincuenta; la quinta, que supone el acercamiento a la vejez, hasta los sesenta; y, por último, la sexta o vejez se extiende hasta el momento de la muerte. A cada uno de estas fases vitales se le dedica un capítulo²⁷⁰.

²⁶⁸ Críticas semejantes al afeitado corporal se recogen en la narración sobre Climeçia y su hija Climesta (Barry Taylor, ed., “An old spanish tale...”, *op. cit.*, p.176, 16-25).

²⁶⁹ Los estudios sobre género y sexo en la literatura medieval han sufrido un fuerte impulso en los últimos años, fundamentalmente en el ámbito anglosajón. Para una revisión de la bibliografía básica acerca del tema, véase Eukene Lacarra Lanz, “Sobre la evolución del discurso del género y del cuerpo en los estudios medievales (1985-1997)”, Santiago Fortuño Llorens y Tomàs Martínez Romero, eds., *Actes del VII congrés de l'associació hispànica de literatura medieval*, vol. I, Castellón de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, pp. 61-100. También, Jacques Le Goff, “Le corps et l'idéologie dans l'Occident médiéval”, en *L'imaginaire médiéval*, París, Gallimard, 1985, pp. 123-148, donde el estudioso francés revisa la transformación de la moral sexual durante el medievo.

²⁷⁰ San Agustín en *De Genesi contra manichaeos* estableció una correlación entre los seis días de la creación, las edades del mundo y las del hombre. Existiría aún una séptima etapa para los humanos que habría que situar después de la muerte. Este esquema contó con un considerable éxito en el medievo. Aparece como lugar común en San Isidoro, *Etimologías* XI, 2, 1-8; Beda, *De temporum ratione* 66, Rábano Mauro, *De computo* 96 y Honorius Augustodunensis, *Imago mundi* II, 78, entre otros. Para una información más detallada, véase el tercer

La niñez, periodo de mayor ductilidad y receptividad del ser humano, es el momento adecuado para inculcar los buenos hábitos y el servicio a Dios. Se les atribuye a los padrinos la responsabilidad de la instrucción religiosa básica: la enseñanza del Credo y del Padrenuestro. El pecado, como lo reconoce San Agustín al relatar sus experiencias personales en *Las confesiones*, se da en los niños, por tanto, es neCésaria la reprensión y la disciplina. El control debe ser efectivo tanto sobre los actos como sobre las palabras para que los usos convenientes les acompañen en la edad adulta. Ya en esta edad temprana se sugiere el aprendizaje de algún arte u oficio del que puedan vivir dignamente (3,2,1).

Esta misma recomendación se da para la puericia, que es cuando empiezan a apuntar los primeros deseos carnales. Para frenarlos se propone domar el cuerpo mediante la oración, el ayuno, las disciplinas o el trabajo. La culpa de las conductas licenciosas se atribuye a los padres, que no sólo no someten a sus hijos sino que –como ocurre con muchos ricos y nobles– les enseñan a vituperar a los ancianos en vez de a respetarlos. Cuando estos malcriados llegan a la edad adulta, son incontrolables y mueren de forma ignominiosa. La exigencia de corrección se extiende también a las muchachas, con las que el progenitor nunca tiene que mostrarse complaciente para que no le pierdan el respeto y el temor (3,2,2).

Los adolescentes, por su parte, deben procurar que, al mismo tiempo que crecen sus años, aumenten virtudes.²⁷¹ La laboriosidad se considera, una vez más, como un freno para la concupiscencia. Según San Anselmo, a los mancebos les conviene el callar, la continencia en el cuerpo y la vergüenza. En resumen, les es neCésaria la sujeción, pues quien no se disciplina en la juventud difícilmente alcanzará la honra en la vejez. El manuscrito castellano contiene una referencia (de la que carecen los latinos y catalanes) a la obediencia a los padres carnales y espirituales, y, lo que es más llamativo, a “sus madres, que por ellos tanto dolor pasaron en los parir et tan grant trabajo en los criar”. Esta apreciación, por lo demás tópica, del esfuerzo femenino no es frecuente en el franciscano, quien considera al padre como agente casi exclusivo de la educación filial (3,2,3).

En la cuarta edad, en la que los varones están en la plenitud de fortaleza corporal se les insta a que sean fuertes también moralmente (3,2,4). Los dos capítulos dedicados a los ancianos han sido reproducidos íntegramente en el manuscrito 12181 de la BNE. No se ha prescindido de ninguna autoridad, como venía siendo habitual en los anteriores, lo que quizá desvele el interés del traductor castellano o del copista por estos receptores. Se les aconseja aborrecer los placeres juveniles y meditar sobre la salvación. La senectud, en la que reina –en palabras de Cicerón– el entendimiento y el ingenio, puede ser una etapa provechosa si se dedica a la sabiduría y a los buenos consejos (3,2,5). Cuando la vejez se inclina hacia la decrepitud que conduce a la muerte, el hombre tiene que prepararse para “bien morir”, apartándose de los goces superfluos. Nada peor que el viejo loco, que es como un “niño de çient años”. El objetivo de esta fase final debe estar en mostrar a los jóvenes los hábitos adecuados. El haber vivido muchos años no es motivo de orgullo, pero sí lo es llevar una vida virtuosa. El autor toma de Séneca las *similitudines* de la ancianidad como una nave podrida a la que, cuando se le repara una vía de agua, le aparece de inmediato otra o de una casa ruinosa que se cae poco a poco. Esta decadencia se ve como una laceria y la muerte como un alivio (3,2,6).

capítulo: “The Ages of Man and the Ages of World History” del trabajo de Elizabeth Sears, *The Ages of Man. Medieval Interpretations of the Life Cycle*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1986, pp. 54-79; notas en pp. 174-183.

²⁷¹ Esta admonición atribuida en las versiones latina y catalana al *De continentia virginali* de San Jerónimo, se le adjudica por error en la castellana a Virgilio.

La tercera distinción atiende a la instrucción diferenciada según la condición, es decir, según se pertenezca o no a la nobleza. El maestro pide a los integrantes del primer grupo que no se alaben vanamente a causa de su linaje porque las virtudes de los padres no se traspasan a los hijos. Cada uno es producto de sus propios actos y, por tanto, alguien de buena familia puede resultar réprobo y malvado. Su rango, entonces, constituirá un desdoro, pues los vicios son más viles cuanto mayor es quien los comete (3,3,1). Nuestro predicador apoya la idea de San Juan Crisóstomo de que sólo existe una verdadera nobleza que es la cumplir la voluntad de Dios. Frente a la aristocracia de sangre, Juan de Gales exalta la espiritual y fustiga a los que hacen de su estirpe un escudo para cubrir sus pecados (3,3,2). A los humildes, les invita a que busquen ser nobles por buenas costumbres y les recuerda que muchos de baja cuna llegaron a lo más alto. El galés sostiene con contundencia la superioridad del valor personal por encima del nacimiento:

Porque aquel el qual es nascido de linage umil el qual es alunbrado por clara lumbre de verdadera filosofía es más noble et de mayor loor que aquel que es de grant linage et non tiene o non ha aquella excellencia que el primero ha [...] más vale el agudo omne fijo del pobre que el mal viçioso fijo del noble et del rico.

La defensa de una auténtica valía, no ligada a la sangre, posiblemente sea indicio de una postura favorable del franciscano a cierta movilidad social (3,3,3).

En el capítulo siguiente se afirma que igual que no es conveniente gloriarse del origen elevado, tampoco lo es presumir de las dotes naturales, ya sean intelectuales: ingenio o memoria, ya corporales: salud, belleza o ligereza, puesto que no son estrictamente nuestras sino regalos de Dios, por los que permanentemente deberíamos alabarlo. Se añaden otras razones para apoyar la humildad del hombre: estos bienes son pasajeros y comunes tanto a buenos como a malos; además, mediante ellos no se obtiene la salvación. La mejor facultad que poseen los humanos y la que les caracteriza es la razón, que adquiere la perfección cuando concuerda con la voluntad divina (3,3,4).

En la cuarta distinción se ofrecen distintas prédicas en función del estatus económico del receptor. Puesto que este asunto lo trató San Gregorio con detalle en *De pastoral* (sic), el autor pretende sólo dar unas breves instrucciones para que los predicadores puedan desenvolverse airosoamente en este tipo de alocuciones. A los ricos, se les deberá advertir contra la obtención de bienes por medios fraudulentos o ilegítimos. Las riquezas terrenales encierran en sí muchos males: la preocupación por conservarlas; el engaño que suponen, pues han de abandonarse a la hora de la muerte; y la tentación de amarlas de forma desordenada. La actitud correcta para quien las disfruta es repartirlas piadosamente como limosna y menospreciarlas como lo hicieron los sabios antiguos, entre los que se encontraban señores, sabios y santos. Juan de Gales no concibe la pobreza como una perversión social sino como un ordenamiento divino que posibilita que el reino celestial se obtenga mediante la caridad (3,4,1).

Por lo que respecta a los pobres, establece dos tipos: por un lado los de necesidad, es decir, aquellos que lo son de forma forzada; y por otro, los religiosos, que lo son de forma voluntaria y a cuya admonición adelanta que dedicará la sexta parte de la obra. A los primeros les alienta a que sufran sus carencias con paciencia y a que consideren, como hace Séneca, que quien se conforma con lo que tiene es rico. Asimismo se les previene contra la falta de posesiones que es el pecado y se les pide que anhelan los bienes espirituales porque es más afortunado el humilde que tiene a Dios en la conciencia que el rico que guarda oro en el arca. Se les anima a que consideren el provecho de la pobreza y los inconvenientes de la

abundancia; y a que recuerden la pobreza de Cristo y sus promesas de salvación a los menesterosos. El capítulo concluye con un ejemplo en el que se contrastan dos muertes: la dolorosa de un pecador, al que el diablo le arrancó el alma con un tridente, y la de un justo, cuyo espíritu el profeta David sacó del cuerpo de una forma plácida: al son de cantos y de su vihuela (3,4,2).

La quinta distinción trata de los pecadores y de los penitentes. Ante todo, a quien está sometido al pecado, hay que pedirle arrepentimiento. Si los gentiles esquivaron los vicios a causa de su suciedad, los cristianos deberían aborrecerlos con mayor razón. El hombre sabio tiene que rechazar la posibilidad de hacer el mal aún cuando sepa que no ha de ser descubierto. Para subrayar esta idea, el predicador utiliza una historia tomada del *De officiis* de Cicerón, que tiene la particularidad de ser una narración ficticia. Como no es habitual que el galés se sirva de este tipo de *exempla*, el traductor castellano subraya que se trata de una “fabla” o “estoria engañosa”. Se cuenta cómo Guises se introdujo por una hendidura y descendió hasta una cavidad, donde encontró a un caballo y a un hombre que tenía en su dedo un anillo de oro. Comprobó que con él podía ser invisible, por lo que utilizó este recurso para acostarse con la reina y llegar a gobernar. Más adelante se afirma que el pecado supone quebrantar la ley de Dios, es muerte del alma y cautiverio del demonio. Después, se enumeran y analizan los siete pecados capitales, tomando como referencia el *De sacramentis* de Hugo de San Víctor (3,5,1)²⁷²; y, por último, se recomienda la lucha contra ellos y la penitencia, que consigue revivificar el alma (3,5,2).

La sexta distinción se destina a la admonición según el estado: matrimonio, viudedad o virginidad. A los que se encuentran en la primera de estas situaciones, se les remite a la información ofrecida en la segunda parte o al *De bono coniugali* de San Agustín (3,6,1). El segundo capítulo se dirige en exclusiva a las mujeres, pues no aparece ni una sola mención a los varones que han perdido a su cónyuge. Siguiendo a San Pablo, nuestro franciscano admite que las viudas pueden contraer segundas nupcias, sobre todo si se ven en peligro caer en la tentación carnal; sin embargo, su ideal se inclina hacia la postura de San Jerónimo que les recomienda encarecidamente que se mantengan en castidad. Se argumenta que la fidelidad de la esposa tras la muerte de su compañero fue reverenciada por los antiguos y se ejemplifica con los casos de varias romanas que no quisieron tener dos maridos. El apartamiento de los placeres mundanos, los rezos constantes, la sobriedad en la compostura externa e, incluso, los ayunos y la delgadez se presentan como medios para mantener la continencia (3,6,2).

Esta misma pureza es la que se alaba en las vírgenes. Según el *De bono virginali*, la abstinencia sexual, al ser elegida voluntariamente y no impuesta –lo cual iría contra la naturaleza–, tiene un gran valor y acerca a las doncellas a la naturaleza angélica²⁷³. Todas las recomendaciones para la perfecta virgen, tomadas en su mayoría de la epístola *Ad Eustochium* de San Jerónimo, tienden a frenar el apetito concupiscible: la frugalidad en la alimentación, la humildad, el silencio, las santas lecturas y la oración. Asimismo, para no despertar el deseo de los varones han de permanecer en un honesto retiro. El galés encadena una serie de *exempla*, que extrae del *De virginitate* de San Ambrosio en los que se muestra la diligencia de algunas mujeres en guardar este tesoro: en vez de perderlo, unas prefirieron la muerte; otras, la deformidad física.

A los que fuerzan a las vírgenes o pretenden apartarlas de su determinación, se les amenaza con una violenta venganza por parte de Jesucristo. A ellas, se les presentan los

²⁷² Como postula Jenny Swanson, *op. cit.*, p. 134 n. 91, el *Breviloquio de las virtudes et de los vicios* al que se remite en dos ocasiones en este capítulo podría tratarse del *De Poenitentia* del mismo Juan de Gales.

²⁷³ Este tratado es atribuido en el *Communiloquium* a San Agustín. La crítica contemporánea pone en duda esta paternidad.

terribles castigos a los que fueron condenadas en la antigüedad y en otras culturas las que consintieron en ser desfloradas antes del matrimonio. Por último, se insiste en los goces espirituales con los que se recompensará a las que perseveran en este estado. El capítulo cuenta con una extensión inusual, su longitud subraya el interés del predicador por la coerción de la libidine, que se asocia indefectiblemente a la hembra, ocasión para la perdición del hombre.

La séptima distinción se centra en la fortuna: favorable para unos y para otros adversa. La prosperidad temporal se presenta como un peligro que corrompe y empuja al orgullo, mientras que la adversidad prueba al hombre y hace que se conozca su firmeza de corazón y su valía. Nadie puede gloriarse de su buena ventura puesto que la vida está sujeta permanente mudanza, como atestiguan las trágicas caídas de los poderosos (ilustradas aquí, una vez más, con ejemplos de Valerio Máximo) (3,7,1). El franciscano defiende la paradoja de que la bonanza debilita y las tribulaciones fortalecen. Lo aparentemente bueno se desvela como malo por su cercanía al vicio; en cambio, las contrariedades son en el fondo positivas porque apartan al hombre de los bienes ficticios y le acercan a los imperecederos. Al sabio –como enseña Séneca– no le afecta el infortunio pues no persigue lo inconstante sino que se apoya en la virtud. Por tanto, el creyente no debe caer en la desesperación a causa de la desgracia; ha de soportarla con paciencia, recordando que el sufrimiento acerca a la salvación (3,7,2). El estoicismo, elemento constitutivo de la moral cristiana, brilla en estas líneas con especial intensidad. No en vano varias obras del filósofo cordobés –las *Epístolas*, *De providencia*, *De constancia del sabio* y *De ira*– se aducen como soporte argumentativo. Por lo que se refiere a la construcción textual, es relevante el incremento de las *similitudines*, que mayoritariamente vienen a subrayar la idea de que las desdichas descubren la auténtica condición humana.

La octava distinción se fija en si el receptor disfruta de buena salud, y entonces se le recomienda no dilapidarla en pecados (3,8,1), o si, por el contrario, padece enfermedad, caso en el que se le insta a que la sobrelleve con resignación y a que aprecie sus bondades como medicina contra el engreimiento y los deseos corporales (3,8,2). Juan de Gales dedica breve espacio a estos asuntos, seguramente porque sabe que para abordarlos el predicador puede servirse prácticamente de las mismas pruebas y testimonios que ha proporcionado en la sección anterior. De todas formas, para mayor información, remite al libro segundo del *Pastoral* de San Gregorio.

Como ya expusimos más arriba, las tres primeras partes del *Communiloquium* tienen por destinatarios a los seglares, a “los omnes non letrados”, mientras que las tres siguientes se orientan hacia los que cuentan con instrucción. En concreto, esta **cuarta parte** tiene como misión informar a los miembros de la comunidad eclesiástica²⁷⁴, a la que, como ya sucedió en el caso de la civil, se representa mediante la alegoría corporal.

Tal y como lo plantea nuestro erudito, dentro de la sociedad existen dos cuerpos, cada uno con sus propios órganos constitutivos y su cabeza, que difieren, sin embargo, en categoría: el espiritual es superior al terrenal. En virtud de esta supremacía el Santo Padre tiene la potestad de instruir a los señores temporales. El galés solicita a los ignorantes contención a la hora de determinar cómo debe ser el Papa y, aplicándose su consejo, renuncia humildemente a su amonestación. Si bien el Sumo Pontífice es la cabeza de la Iglesia, pueden entenderse que los obispos cumplen también esta función pues dirigen sus respectivas diócesis. No cabe duda de que esta identificación es una argucia del predicador, que lleva al

²⁷⁴ Es conveniente la consulta de la obra de José Orlandis, *Historia de las instituciones de la Iglesia Católica. Cuestiones fundamentales*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, EUNSA, 2003.

buen entendedor a asociar los consejos que reciben los prelados en la tercera distinción con los que también podría asumir el ocupante de la cátedra de San Pedro.

A continuación, Juan de Gales señala una inversión en el orden expositivo con respecto al que siguió en la primera parte. Si entonces utilizó el descendente, fundamentalmente por razón de que el príncipe suele tener más alta sangre que el pueblo, se servirá ahora del ascendente ya que primero se es eclesiástico y después se accede al cargo obispo (4,1,1).

El segundo capítulo de la distinción inicial se ocupa de los clérigos en general. En primer lugar de la etimología y sentido del nombre, del que se afirma que en griego significa ‘suerte’ por la fortuna de la que disfrutan al poseer a Dios y ser poseídos por Él; después, se interpreta la *corona*, es decir, la tonsura como señal de su elevada dignidad; y, por último, se expone la obligación de que se dediquen de forma continua a los oficios divinos, apartándose de los negocios mundanos, y guardándose del orgullo, de la lujuria, y de la vanidad de los ornamentos superfluos (4,1,2).

En los siguientes capítulos (4,1,3-4,1,9) se realiza un repaso de los siete grados de la clerecía. El análisis es semejante en todas las ocasiones: se define la función, se describe el rito de ordenación por parte del obispo, se presenta a Cristo ejerciendo este trabajo y se realiza una interpretación simbólica, bien del cargo o bien de alguno de los atributos externos del religioso.

El primer grado es el de los ostiarios, que son los encargados de custodiar las puertas de la casa de Dios con objeto de recibir a los fieles e impedir el paso a los indignos. El nombramiento se simboliza mediante la entrega de las llaves por parte del obispo, quien las toma del altar. Se nos informa de que Jesús desempeñó este oficio cuando expulsó a los mercaderes del templo, episodio en cuya interpretación el franciscano da rienda suelta a su antisemitismo:

[...] nesçesaria cosa es que los judíos non ayan casa de oraçión, et de aquí adelante non ayan provillejo de la especulación de Dios nin pueden servir a Dios segunt la ley (4,1,3).

El segundo grado es el de los lectores, que leen los Evangelios, y a los que se distingue de los salmistas, encargados de cantar los salmos para mover a contricción al pueblo. Se aconseja a los oyentes prestar más atención al significado de las palabras que a la voz o al canto, que son aspectos superfluos y pasejeros; sin embargo, a línea seguida extrae del capítulo dedicado a la “sçiençia de modulaçión” del tratado *De las propiedades de las cosas* una lección acerca de la importancia de la voz y de su función en el proceso de comunicación. A los lectores se les pide que ejecuten su tarea con corrección para que todos entiendan el mensaje divino. Estos clérigos reciben su cargo cuando el obispo les otorga las Escrituras ante la asamblea de creyentes. El Señor actuó en este papel cuando leyó a *Isaías* en la sinagoga de Nazareth (4,1,4).

El tercer grado es el de los exorcistas, que tienen la virtud de conjurar a los espíritus perversos para sacarlos de los cuerpos de los que han tomado posesión. Para poder vencer a sus sucios enemigos es necesario que los religiosos mantengan una estricta pureza. Entre sus obligaciones están retener en la memoria las frases rituales e imponer las manos sobre los atormentados por el Maligno. Los exorcistas reciben las órdenes de manos del obispo cuando les entrega el libro de conjuros. Cada vez que los cristianos mediante las oraciones destierran los vicios, cumplen esta función, que también llevó a cabo Jesús al expulsar los siete demonios de María Magdalena (4,1,5).

Los acólitos, que tienen por cometido llevar los cirios al altar en momento de la lectura de las Escrituras, han de alumbrar con sus santas obras las almas de sus prójimos para ser solidarios del Hijo de Dios, que dijo de sí mismo que era “lunbre del mundo”. Su grado es el cuarto de la clerecía (4,1,6). El quinto es el de los subdiáconos o epistoleros, cuyo quehacer consiste en encargarse de todos los objetos necesarios para el sacrificio de la misa y suministrárselos al sacerdote que oficia. Puesto que su tarea les exige la limpieza de los útiles de culto, se les solicita también pulcritud moral, más habiendo Jesucristo ocupado este puesto cuando lavó los pies de los discípulos (4,1,7).

En el sexto grado están los evangelisteros, que han de presentar las ofrendas en el ara, vestir la cruz, traer el Evangelio, cantar, predicar, pedir al pueblo que ore, que se arrodille y anunciar la paz. En la última cena Cristo actuó como diácono al dispensar el sacramento entre sus doce seguidores. En el momento del acceso a este ministerio se le coloca al clérigo una estola en el hombro izquierdo, con la que se representa la fortaleza para sufrir los males este mundo (4,1,8). El último grado es el de misacantano, que tiene el encargo de consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo, administrar los sacramentos, bautizar y transmitir la palabra de Dios. El mismo Jesús ejerció de sacerdote al ofrecerse como hostia en la cruz. En la ceremonia de ordenación el obispo les impone las manos sobre la cabeza para que el Espíritu Santo baje sobre ellos, les unge las manos para que conozcan la gracia de Dios al consagrar y reciben la estola en ambos hombros con objeto de que sepan que han de pertrecharse para no ser vencidos ni por los contratiempos ni por el engreimiento. El capítulo se cierra recordando que todos los eclesiásticos deben esquivar la suciedad del vicio y aspirar a vestirse las armas de la virtud y la justicia (4,1,9).

La segunda distinción explica con más detalle –utilizando como soporte básico las *Epístolas* de San Jerónimo, *Los morales* y los *Dialogorum* de San Gregorio, las *Vidas de los Santos Padres*, el *Decretum* y la misiva *Al papa Eugenio* de San Bernardo– cuáles son las características del buen sacerdote. La relación se inicia con la solicitud de que posean el conocimiento suficiente para ilustrar al pueblo, ante el que son mensajeros de la divinidad (4,2,1). Por respeto a su ministerio es pertinente que guarden las buenas costumbres, entre las que se incluyen: esquivar a las mujeres, y la contención en cuanto a la comida y al vino (4,2,2). La castidad se convierte, una vez más, en el tema estrella. En esta ocasión, nuestro moralista muestra aún más explícitamente su misoginia: la mujer es exclusivamente un instrumento de tentación con el que el Demonio intenta pervertir la santidad del religioso, por ello, la mejor postura es no confiar ingenuamente en las propias fuerzas sino alejarse de forma radical de las féminas porque el fuego del deseo carnal es el más difícil de erradicar. Las metáforas y *similitudines* empleadas por los Santos Padres, asentadas en la tradición, y repetidas aquí por el franciscano cuentan con un enorme poder visual y de convicción:

[...] la muger es puerta del diablo, et carrera de yniquidad, llaga de escorpión, linage de gran dapnaje [...] el demonio, enemigo nuestro, tiene el coraçón de la muger asy como a escala por la qual él puede sobir al coraçón del omne a provar este [...] la carne de la muger es fuego del Diablo. (4,2,3)

Asimismo, los clérigos han de ejercitarse en la caridad y trabajar por poner dique a la avaricia, evitando mezclarse en negocios mundanos (4,2,4-4,2,5)²⁷⁵. Si Juan de Gales ponía el

²⁷⁵ Sin ninguna duda toda esta preceptiva moral con respecto a la clerecía es la que subyace en el *Lazarillo*, donde los religiosos contravienen uno a uno todos estos mandatos. ¿Qué decir de la codicia del clérigo de Maqueda, de la lujuria del fraile de la Merced y del arcipreste de San Salvador, de los negocios de este último y del capellán? Es la subversión en la realidad del modelo ideal. Véase para conclusiones semejantes F. Márquez Villanueva,

modelo de virtud para los gobernantes en los antiguos, también mira hacia el pasado para exaltar la excelencia de los sacerdotes gentiles. Se loa su aislamiento (se aduce como autoridad el *Timeo* de Platón), su sobriedad, su abstinencia, su pureza y su dedicación al culto (4,2,6). En conclusión, la misión de los eclesiásticos es velar por las almas que se les han encomendado como si fueran pastores al cuidado de su rebaño, como solícitos maridos amantes de su esposa, como plantadores de viñas o como labradores de Dios. Los que esquilmán a la Iglesia en su propio beneficio o los negligentes en su labor pastoral serán castigados (4,2,7).

La tercera distinción se reserva para la información de los obispos. De entrada, se previene a los clérigos sobre la ambición de alcanzar tal dignidad (4,3,1). El autor traslada al ámbito religioso los argumentos que ya presentó sobre el deseo desordenado de adquirir cargos civiles: se sostiene que va contra natura ensoberbecerse y aspirar a colocarse por encima de los demás sin reparar en la igualdad de la condición humana, que cualquier estado mundanal está sometido a las arbitrariedades de fortuna y que quien más alto sube se ve expuesto a mayores tribulaciones. A continuación, se presentan una serie de ejemplos de santos varones que rehuyeron la prelación, actitud a la que se contraponen la infamante situación de los que ascienden al obispado en virtud de la nobleza de su sangre (4,3,2). La codicia nunca se harta: quien sufre su tormento, cuanto más tiene, más ansía; donde ella triunfa, reina la injusticia y se menosprecia la igualdad. Los que ambicionan grandes honras caen con frecuencia en la corrupción, por lo que los sabios deben esquivarlas. El galés arremete contra la simonía y reprende a los que, carentes de virtud, anhelan guiar la nave de la Iglesia y acceden a su gobierno de forma irregular (4,3,3). Advierte de que la elección del obispo ha de realizarse de forma canónica y no estar sujeta a ningún interés que no sea el de la cristiandad. Los electores tienen que contar con que se les imputará la negligencia de los nombramientos interesados (4,3,4). Por lo que se refiere al elegido legítimamente, debe aceptar el puesto con humildad y con conciencia de los peligros que conlleva (4,3,5).

Los siguientes capítulos de esta sección se reservan para el adoctrinamiento del prelado una vez recibida la consagración. En primer lugar, se le anima a que reflexione sobre la etimología y significado de los términos *obispo* y *pontifex*²⁷⁶, de aquel se dice que es nombre de obra y no de honor, y de este que quien lo usa es puente entre Dios y el prójimo. El obispo, por la excelencia de su dignidad y porque es un espejo en el que el pueblo se mira, ha de resistir el embate de los vicios, tarea que no resulta fácil, pues, si la soledad del eremita favorece su temperancia, sin embargo, él se ve más expuesto a las tentaciones mundanas. Por ello, debe dedicarse con ahínco a la contemplación divina y al servicio de los fieles (4,3,6).

Más adelante, se exponen los pecados contra los que ha de luchar. La nómina es semejante a la que se presentó para los sacerdotes: gula, lujuria y avaricia. En el manuscrito castellano falta el capítulo sobre el primer vicio. Se copió la rúbrica pero no el contenido, el que se reproduce corresponde al siguiente, referido a la castidad. Para subrayar el rigor necesario en esta virtud se ejemplifica con la historia, tomada de los *Dialogorum*, del papa Juan, que rechazó un caballo que había prestado a un noble porque su mujer había cabalgado en él (4,3,7). Con respecto a la generosidad, se insiste en que es cualidad inexcusable para el obispo, que ha de atender a las necesidades de los pobres sin reservarse riquezas para sí mismo y sin caer en la pompa vana. Se le reclama que su caridad no sólo alcance a los miserables que mendigan de puerta en puerta sino que se extienda a los fieles que de forma discreta y honesta sufren privaciones (4,3,8).

“La actitud espiritual del *Lazarillo de Tormes*”, en *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid-Bacelona, 1968, p. 93.

²⁷⁶ El texto castellano llegar a hacerse aquí casi ininteligible.

La largueza del prelado se manifiesta también a través de la hospitalidad. El autor apunta que la obligación de acoger de forma liberal a los huéspedes no es exclusiva de la Biblia: se mantuvo entre los gentiles y se respeta, incluso, entre algunos animales. Como ejemplo de franca acogida entre los infieles aporta el *exemplum* (que ya hemos mencionado más arriba) del sacerdote de Apolo que amparó a San Gregorio en su templo (4,3,9).

Como anfitrión, el obispo tiene que mostrar cortesía y magnanimidad a la vez que moderación. En cuanto al comportamiento en su mesa, el prelado evitará las murmuraciones y se ocupará de proporcionar alimento espiritual a sus huéspedes en la convicción de que las santas conversaciones adornan más que los valiosos ornamentos de oro y plata (4,3,10). De los tres tipos de banquetes: el vulgar, en el que domina la gula y la vanidad; el civil, que se celebra en buena y honesta compañía, y el filosófico, en el que reina la verdad y la caridad, sólo el último es apropiado para el obispo que debe hacer leer en sus convites hechos notables de los santos y no tolerar cantares y juegos deshonestos (4,3,11)²⁷⁷.

La cuarta distinción aborda el asunto de las tareas eclesiásticas. Se establecen tres: impartir los sacramentos, transmitir las enseñanzas divinas y orar continuamente a Dios por el pueblo cristiano. De la primera tan sólo se afirma que mediante ella los religiosos se convierten en esposos de la Iglesia y engendran hijos espirituales (4,4,1). A la segunda, nuestro maestro, comprometido intelectualmente en la educación de los oradores sagrados, le dedica mayor espacio (en concreto cuatro capítulos). Reservaremos para más adelante las consideraciones que realiza sobre retórica de la predicación, apuntemos por ahora que la información doctrinal y moral se concibe como la labor básica de sacerdotes y obispos, gracias a la cual ganan además su sustento temporal; que la prédica para ser fructífera debe sustentarse en la perfección vital de quien la realiza; y que la información ha de ajustarse a las circunstancias y condición de los receptores (4,4,2-4,4,5). Por lo que respecta a la tercera función, se conmina a los eclesiásticos a que cumplan su labor de intermediación con la divinidad orando siempre en las horas canónicas (4,4,6). Por último, se insta a los obispos a elijan personas convenientes para desempeñar el trabajo pastoral, pues entregar esta responsabilidad a los incapaces es como poner el timón de una nave en manos de un loco o como colocar pajas en lugar de columnas para sostener un castillo (4,4,7).

La quinta distinción es un tanto heterogénea. Se ocupa, de entrada, de los jueces eclesiásticos y de los consejeros de los obispos. De aquellos se espera que ejerzan justicia de forma discreta y sin engaño; de estos, que no se dejen corromper por las dádivas, que no se muevan por interés y que corrijan sus pecados (4,5,1). Después, se aconseja al obispo modestia y honestidad para su casa, y que delegue los asuntos meramente domésticos en personas de su confianza para que él, por su parte, pueda dedicarse con tranquilidad a las cuestiones espirituales. Entre las virtudes de estos servidores se considera requisito imprescindible la castidad (4,5,2). Más adelante, se realiza una interpretación simbólica de las vestiduras obispaes y sacerdotales (4,5,3); y, como broche de esta sección, se pide que el obispo no abandone a la grey de la que es responsable ni sea negligente en la ejecución de sus funciones (4,5,4).

La **quinta parte** se consagra a la exhortación de discentes y docentes. El hecho de reservar un apartado en exclusiva al mundo del saber pone de manifiesto la importancia que Juan de Gales confería a la educación. No podía ser de otra manera en un intelectual de su trayectoria, que, como hemos visto, fue maestro regente de Oxford y París, universidades que poseían a la sazón, junto con Cambridge, el monopolio de los estudios teológicos.

²⁷⁷ En la versión latina esta distinción cuenta con doce capítulos, en la castellana sólo hay once, pues, como ya indicamos, no se copió el correspondiente a la gula. A consecuencia de este hecho, se produce también una disparidad en la numeración.

Debido a su carácter moral, no podemos esperar que la *Suma* presente una exposición sistemática de la organización escolar; sin embargo contiene interesantes consideraciones acerca de las condiciones exigibles a profesores y alumnos, realiza recomendaciones sobre metodología educativa, informa de cuántos libros deben utilizarse y en qué manera, establece una progresión en la adquisición de los conocimientos y fija una jerarquización en los saberes. Si bien es cierto que propone modelos de virtud seguramente alejados de la realidad, también lo es que estas informaciones nos sirven para conocer cuáles eran los ideales educativos hacia los que se tendía, y nos ilustran sobre la conciencia que tenía un maestro medieval de su propia identidad y función social.

Detengámonos un momento en las fuentes más llamativas de las que se sirve Juan de Gales en esta ocasión. Las referencias provienen fundamentalmente de dos de los tratados de educación con mayor predicamento en la baja Edad Media: el *De disciplina scholarium* y el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor²⁷⁸.

La deuda para con el primero es muy grande, puesto que reproduce no sólo sus contenidos sino que también sigue de cerca su estructura. A pesar de contar con una planificación sistemática, *La disciplina escolar* no tiene un estricto carácter científico, y constituye una combinación de consejos prácticos y digresiones morales. El opúsculo fue atribuido por los medievales a Boecio, sin embargo, seguramente fue compuesto en París entre 1230 y 1240. Su creador encubrió su nombre y proporcionó en la introducción una serie de datos que pretendían empujar a los lectores a esta errónea adscripción. Para dar mayores visos de verosimilitud a su ficción, deformó premeditadamente su estilo escribiendo en un latín complicado, artificial y oscuro, cuya dificultad explica las faltas y las variantes de la tradición manuscrita. La amplia difusión que conoció la obra se debió al prestigio de su supuesto autor y a que quizá se utilizase como libro de uso escolar a nivel universitario²⁷⁹.

Me arriesgo aquí a lanzar la hipótesis de que la difusión del *Communiloquium* en la Península, bien en la versión latina o en las romances e incluso a través de otros textos como la *Glosa castellana al "Regimiento de príncipes" de Egidio Romano* de Castrojeriz que popularizaron amplios pasajes extraídos de nuestro tratado, quizá sirvió para acercar a los lectores hispánicos a obras poco o nada conocidas entre ellos, y a despertarles el deseo de acceder a una consulta directa. Las referencias a *La disciplina de los escolares* contenidas en la *Suma* pudieron empujar a algunos eruditos a su búsqueda y adquisición. Es curioso que los ocho manuscritos de *La disciplina* conservados en España sean del siglo XV²⁸⁰, lo que parece indicar un interés tardío, posiblemente derivado de las alusiones que Juan de Gales introduce en su obra.

Por lo que respecta al *Didascalicon*, fue redactado hacia 1130 por Hugo, maestro de la comunidad de canónigos regulares de San Víctor en París. Se trata de un manual completo y sistemático sobre el estudio, que consta de dos grandes partes de tres libros cada una. La primera contiene una elaborada taxonomización de los saberes (teórico, práctico, mecánico y lógico), a la vez que proporciona una guía para la interpretación textual y una serie de

²⁷⁸ Para la primera de estas obras, véase: Pseudo-Boèce, *De disciplina scholarium*, ed. de Olga Weijers, Leiden-Colonia, E. J. Brill, 1976. Existe traducción al castellano: Pseudo Boecio, *Disciplina escolar*, introducción y notas de Antonio García Masegosa, Barcelona, PPU, 1990. Para la segunda: J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, Serie latina, París, 1844-1864, 176, col. 770C-812B y Ch. H. Buttimer, *Hugonis de Sancto Victore, Didascalicon De Studio Legendi: A Critical Text*, Washington, The Catholic University Press, 1939. Contamos también con versiones en francés: Hugues de Saint-Victor, *L'Art de lire. Didascalicon*, trad. de M. Lemoine, París, Ed. du Cerf, 1991; y en inglés: J. Taylor, *The Didascalicon of Hugh of St. Victor. A Medieval Guide to the Arts*, Nueva York-Londres, Columbia University Press, 1961.

²⁷⁹ Más información en el estudio introductorio de O. Weijers: Pseudo-Boèce, *op. cit.*, pp. 3-91.

²⁸⁰ Olga Weijers, *op. cit.*, pp. 174-178.

recomendaciones para el estudiante; la segunda constituye una introducción a la *sacra pagina* y sus métodos de exégesis²⁸¹. De aquí toma Juan de Gales una de las definiciones de Filosofía, la clasificación de las artes liberales y su historia, los métodos de interpretación bíblica, los requisitos del estudiante o la relación de obstáculos que puede encontrar en su labor.

Entre las autoridades reaparece una vez más el *Policraticus*, omnipresente a lo largo de toda la *Suma*. Es manifiesta la deuda cultural que el franciscano mantiene con los intelectuales de lo que ha dado en denominarse “Renacimiento del siglo XII”, con los que comparte el deseo de apropiación de la tradición clásica con fines edificatorios. Precisamente varios de los latinos apreciados por los “humanistas” de la centuria anterior por su peso en el mundo de la educación se asoman también a estas páginas: Terencio Varrón (Vayro), *Estorias*; Cicerón, *Cuestiones tusculanas* y *Retórica*; y Quintiliano, *La instrucción del orador*. Tampoco faltan sus predilectos: Séneca, *Epístolas*, Aulio Gelio (Agellio), *Noctium Aticarum* y Valerio Máximo²⁸². Digna de mención es la referencia a *La división de la filosofía*, que Juan de Gales, como otros autores medievales, por ejemplo Vicente de Beauvais, adjudica a al-Farabí (*ob.* 950). Sin embargo, se trata en realidad de una obra de Domingo Gundisalvo, en la que el hispano aprovechó ampliamente el contenido del *De scientiis*, que él mismo había traducido del árabe hacia 1150²⁸³.

Dos son las distinciones de las que consta esta quinta parte: la primera, de ocho capítulos, se dirige a los estudiantes y la segunda de cinco, a los profesores. El capítulo inicial actúa como prólogo. El autor fija los objetivos y apunta a un doble destinatario. Pretende proporcionar al predicador “abturidades” y “enxenplos” con los que pueda enfrentarse a escolares y filósofos para “traerlos a mayor deseo de la sabiduría”. Declara que la Filosofía ha de ser ante todo un saber útil, que aborrezca “las sentençias filosóficas en las quales non ay provecho alguno” y que se oriente al “estudio de bien bevir”, es decir, a la Moral. En último extremo la Filosofía se identifica con la Teología: “Sapiençia es verdad de la sçiençia de las cosas perdurables” (5,1,1).

Tras esta introducción se inician las consideraciones sobre la educación de los discípulos. Para comenzar se establecen sus requisitos físicos: deben ser “de buena estatura et feroso cuerpo”. Aquellos excesivamente feos o deformes han de ser excluidos para que la dignidad de la ciencia no se vea menoscabada por su causa (5,1,2). Asimismo han de estar dotados de discrección natural y agudeza de ingenio. Siguiendo al Pseudo-Boecio recomienda la frugalidad en la comida y en la bebida para que no se embote su inteligencia (5,1,3).

El capítulo siguiente contiene interesantes apuntes pedagógicos. Se destaca la importancia de una educación temprana, pues en la infancia cuando las enseñanzas arraigan mejor en la memoria. Puesto que corregir una primera formación errónea supone un esfuerzo considerable, se aconseja una instrucción esmerada, sistemática y progresiva, que tenga en cuenta las diversas capacidades de los alumnos. Los estudios deben comenzar por el reconocimiento de los elementos gramaticales básicos que permitan al discípulo acceder a la lectura (5,1,4). Juan de Gales previene contra el peligro de las fábulas que atraen la atención de los niños y se muestra favorable a filtrarles la información para que no tengan acceso a

²⁸¹ Jacques Verger, *Culture, enseignement et société en Occident aux XIIe et XIIIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, pp. 50-55.

²⁸² Recojo los títulos tal y como aparecen en la *Suma de collaciones*.

²⁸³ El texto árabe y su traducción al castellano son accesibles en Al-Farabí, *Catálogo de las ciencias*, ed. y trad. de Ángel González Palencia, Madrid, CSIC, 1953. En cuanto a la traducción latina: Domingo Gundisalvo, *De Scientiis*, Madrid, CSIC, 1954. Véase también Dominicus Gundissalinus, *De divisiones philosophiae*, edición y estudio de L. Baur, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, IV, 2-3, Münster, 1903.

doctrinas peligrosas. Pasa después a exponer el esquema clásico de las artes liberales²⁸⁴. Otorga, como es habitual, un valor propedéutico a las disciplinas del *trivium*, entre las que presta especial atención a la dialéctica, cuyo conocimiento considera indispensable para poder evitar las trampas de las argumentaciones sofísticas; sin embargo, omite cualquier comentario sobre los contenidos del *quadrivium* (5,1,5).

La exposición del galés continúa con la enumeración de la tríada de características necesarias para el estudiante: “natura”, entendida como dotes intelectuales; “uso” o aplicación ordenada al trabajo y “disciplina” para guardar las buenas costumbres (5,1,6). Los dos últimos capítulos de la primera distinción compilan un conjunto heterogéneo de advertencias de carácter moral, metodológico y práctico. Se insta al discípulo a mantener la obediencia; a huir de la vida licenciosa apartada del estudio; a esquivar la lujuria, la glotonería y la embriaguez; a mantener la constancia y a respetar a los profesores (5,1,7-5,1,8)²⁸⁵.

La segunda distinción se abre con una relación de los rasgos que tiene que poseer el aspirante a maestro, que pueden condensarse en dos: erudición en su materia y vida honesta. El docente ha de ser un espejo de virtudes en el que puedan mirarse sus discípulos. Un comportamiento reprochable por su parte obstaculizaría sin duda el proceso de aprendizaje (5,2,1). Se le recomienda igualmente huir del engreimiento y alejarse de los conocimientos superfluos o dañinos (5,2,3-5,2,4). En cuanto a la cuestión de cuántos libros es conveniente poseer, nuestro franciscano considera, siguiendo las reflexiones de Séneca, que es mejor contar sólo con un número reducido ya que la abundancia de lecturas favorece más la dispersión que la sabiduría²⁸⁶.

El capítulo final se dirige a los teólogos, a los que amonesta para que observen unas costumbres acordes con la superioridad de su ciencia; para que sean cautos en la investigación de cuestiones demasiado sutiles; para que pongan en obra lo que aprenden en la teoría; y para que, sin dejarse tentar por las riquezas y los honores humanos, tengan como meta final contribuir a la enseñanza y salvación de sus hermanos en la fe (5,2,5).

Por lo general, se admite que en la Edad Media la ciencia se concebía como un sistema fijo, acabado y de carácter estático. El sabio se limitaba a transmitir o a interpretar los conocimientos consolidados por la tradición, no a tratar de ensanchar sus dominios²⁸⁷. Juan de Gales parecería un ejemplar prototípico de esta mentalidad. Sus recopilaciones delatan el deseo de salvaguardar y difundir el legado grecolatino para ponerlo al servicio de la doctrina cristiana. Como ya vimos más arriba, este carácter acumulativo de sus compendios ha sido considerado un demérito por parte de algunos estudiosos, que critican la falta de ideas originales y novedosas en sus trabajos. Sin embargo, nuestro autor, citando al Pseudo-Boecio, defiende un modelo de intelectual que no se limita a reproducir el legado recibido, sino que, por el contrario, lo engrandece y lo hace avanzar con la aportación personal:

²⁸⁴ Sobre los problemas de las disciplinas y de las clasificaciones del saber, J. A. Weisheipl, “Classification of Sciences in Medieval Thought”, *Medieval Studies*, 27 (1965), pp. 54-90. Sobre las artes Juan de Gales vuelve a tratar con mayor amplitud en un tratado posterior: *Compendiloquium*, parte VII^a.

²⁸⁵ Otras reflexiones sobre la educación de los comportamientos en niños y adolescentes se encuentran desperdigadas en distintos capítulos de la *Suma*: 1,3,7; 2,2,1; 3,2,1; 3,2,2 y 3,2,3.

²⁸⁶ Véase Séneca, *Epístolas morales a Lucilio I*, ed. Ismael Roca Miliá, Madrid, Gredos, 1994, libro I, epístola 2, pp. 98-99.

²⁸⁷ Así lo defiende José Antonio Maravall en “La concepción del saber en una sociedad tradicional”, en *Estudios de Historia del pensamiento español. Serie primera. Edad Media*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1983, pp. 201-254.

[...] enpero, que no crea que los libros le sean suficientes porque miserable engeño es todos tienpos usar solamente de las cosas que los otros han falladas et él non falla ninguna (5,2,1).

Desde este punto de vista, el profesor no es un mero canal de transmisión de *auctoritates*, sino un agente que contribuye con la autonomía de su juicio y sus hallazgos al progreso científico. Desde la cima de la *traditio* el sabio puede ver más lejos que sus antepasados porque también él ha aportado su granito de arena para incrementar la mole del conocimiento.

En la transmisión del saber, el doctor ha de ser consciente de que es más eficaz el aprendizaje a través del ejemplo que de la admonición verbal, puesto que “los omnes más creen a los ojos que a las orejas”. Por esta razón, él mismo debe hacer de su vida modelo de virtud “porque luengo camino es por el mandamiento, más breve senda es et de grant eficacia por los enxemplos”. Estas premisas pedagógicas tienen su reflejo en la estructura de la *Suma*, donde los *exempla* se utilizan como recurso compositivo básico. Evidentemente, contienen la misma enseñanza que los preceptos teóricos pero son por su carácter narrativo-visual mucho más explícitos y convincentes.

Debido a la condición de intelectual de Juan de Gales, testigo de excepción en un mundo cultural en efervescencia, el lector podría esperar que se rompiera la tónica constante en todo el *Communiloquium* de que el autor no mencione ninguna experiencia propia; sin embargo, estas expectativas se ven frustradas una vez más. Como ya apuntamos con anterioridad, las anécdotas personales, que tanto habrían vivificado su exposición, quedan totalmente apartadas del discurso, que se construye exclusivamente a partir de textos de una tradición culta ya consolidada.

Entre las *similitudines* destacan la del estómago enojado por la variedad de comidas, que se identifica con el intelecto al que aprovechan poco las lecturas diversas; la del vasillo sucio que corrompe el agua, que se asocia con el maestro de malas costumbres, y la de los ojos corporales sin visión en la oscuridad, que se relaciona con los ojos espirituales cegados por el pecado (5,2,2). Del *Didascalicon* se toma una alegoría sobre los pilares que sostienen el lecho de la Filosofía (5,1,7). Por lo que respecta a los *exempla* como tales, tienen pretensión de ser históricos y verídicos, e individualizan a sus protagonistas mediante el nombre propio: Thimoteo, Locario, Temístides, Alixandre, etc.

La pedagogía cristiana del franciscano tiende a la corrección de las costumbres con vistas a la salvación del alma. Los saberes mundanos tendrán una legítima justificación si se encaminan a este fin; sin embargo, si distraen al hombre de su objetivo fundamental, serán considerados inútiles e incluso perversos. Esta concepción lleva aparejada una jerarquización de las disciplinas. En la más pura tradición agustiniana, el franciscano considera que los estudios profanos son tan sólo una preparación para los de la Sagrada Escritura. La Filosofía Moral y la Teología coronan la pirámide del saber. A esta preeminencia responde la disposición interna de esta Vª parte, que comienza por los consejos destinados a los que emprenden la formación rudimentaria y culmina con los encaminados a los doctores de la exégesis bíblica²⁸⁸.

²⁸⁸ No debe pasarnos por alto la importancia de estas reflexiones pedagógicas contenidas en la *Suma de collaciones*, puesto que son de las primeras que encontramos en lengua castellana. Con respecto al tema de la educación en nuestras letras medievales, pueden consultarse: *Historia de la Educación en España y América. La Educación en la Hispania Antigua y Medieval*, Madrid, Fundación Santa María-SM, 1992; Marciano Sánchez, “Programa educativo del infante Don Juan Manuel”, *Historia de la educación. Revista Interuniversitaria*, 5 (1986), pp. 131-148; Antonio García y García, “La enseñanza universitaria en las Partidas”, *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, 2 (1989-90), pp. 107-118 y Emilio Blanco, “La enseñanza en la época de Sancho

La **sexta parte**, que se destina a la instrucción de los religiosos, consta de seis distinciones. En la inicial se aborda la cuestión del origen del monacato. El primer capítulo, en el que se determinaba el sentido del término religión, no fue copiado en el manuscrito castellano. Lo que figura tras la rúbrica es una introducción en la que se anuncia el contenido de la sección y se señalan una serie de textos básicos sobre la vida monástica: los *Dialogorum* de San Gregorio, las *Vidas de los Santos Padres*, las *Collaciones de los Padres Santos y Parayso* (6,1,1). Juan de Gales informa de que fue Samuel el primero que estableció un convento para la alabanza continua de Dios. También los profetas abandonaron las ciudades para llevar una existencia de contención y frugalidad. Finalmente, Jesús asentó la santa religión escogiendo para que le siguieran a los que eran pobres en lo temporal pero ricos en la fe (6,1,2).

En la segunda distinción se defiende la excelencia de la vida religiosa, que el franciscano caracteriza por la comunidad de bienes y por la pobreza, virtud a la que le consagra los presentes capítulos. Los seguidores de San Marcos evangelista se presentan como referente por su renuncia a las riquezas temporales, su alejamiento del mundo, su sobriedad y la dedicación a los estudios filosóficos (6,2,1). Cristo, por su parte, mostró la valía de la pobreza voluntaria al elegirla para sí mismo. No hay opción que supere a abandonar los bienes terrenales por amor a Dios, ni siquiera contribuir a la construcción de monasterios ni subvenir a las necesidades de los pobres. Quien busca formar parte de la caballería de Jesucristo debe dejarlo todo, incluida la familia, por seguir esta dignísima servidumbre (6,2,2).

La integridad de los religiosos antiguos se ilustra con los Santos Padres de Egipto, que escogieron para su dedicación espiritual diferentes modelos: unos optaron por vivir en común, otros se aislaron en los desiertos y los hubo que acordaron establecerse en grupos de dos o de tres. La perfección de este estado se simboliza en la visión de San Anselmo, a quien un ángel le mostró un claustro con las paredes recubiertas de plata y en cuyo centro había abundancia de hierba y fragantes flores (6,2,3). Las virtudes mediante las que se alcanza la excelsitud monacal son la pobreza, la castidad y la obediencia. El religioso ha de elevarse por encima de lo vil y contrarrestar la inclinación corporal al tiempo que se acerca a lo celestial (6,2,4).

Se amonesta a los cenobitas para que prescindan de cualquier propiedad individual pues aquel que busca posesiones materiales no se puede considerar monje auténtico. Como acicate, se les recuerda que la sobriedad merecedora de imitación no es patrimonio exclusivo de los santos cristianos sino que se dio también entre los príncipes y filósofos gentiles a pesar de que ignoraban la ley divina (6,2,5). La pobreza ha de ser aceptada con agrado, con alegría, y amada tanto como si se tratara de una esposa, puesto que sin duda facilita un servicio más desembarazado a Dios. Pecan los que entran en religión para escapar de la miseria y disfrutar de buenas viandas y lujosos hábitos. La actitud que el franciscano defiende es la opuesta: los que deseen alcanzar la salvación es necesario que la obtengan mediante el martirio corporal que suponen el hambre, la sed y el frío. La pobreza debe estar regulada por la discrección y ordenada por la humildad ya que Dios aborrece la arrogancia de los pobres. Los religiosos que quebrantan este voto son perjuros y ladrones, y serán condenados como lo fueron los monjes cuyas historias relatan San Jerónimo y San Gregorio²⁸⁹, a los que, tras su muerte, les encontraron dineros escondidos (6,2,6).

IV: escritos pedagógicos”, en *La literatura en la época de Sancho IV*, ed. de Carlos Alvar y J. M. Lucía Megías, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1996, pp. 313-322.

²⁸⁹ *Epístolas*, 22 y *Dialogorum*, libro 4.

La tercera distinción se reserva para la castidad. Se muestra aquí, de nuevo, la cohesión interna del tratado. El autor, que es consciente de la redundancia en la que cae al abordar este tema, remite a las secciones anteriores en las que se ocupó del asunto de la pureza en las mujeres y en los clérigos. Sostiene ahora que si estos deben ser limpios, mucho más conveniente es esta virtud para los que se consagran a Dios, que son como castrados encerrados en el templo para su alabanza. A continuación, proporciona definiciones de castidad que provienen de *De angelica iherarchia*: “es refrenamiento o guarda de amor corrupto et de toda amistança fea” y *De la mentira* de San Agustín: “es amor ordenado que non somete las cosas mayores a las menores”. El galés solicita que la limpieza de los religiosos no sea sólo exterior sino también interna, para lo que es imprescindible que se ejerza vigilancia sobre los ojos para preservarse de pensamientos lascivos (6,3,1). Una vez más, vuelve a insitir en que la huida de la ociosidad, la temperancia y el ayuno frenan la lujuria, pecado cuyo peligro reside en que está arraigado en la naturaleza del hombre y se exige un combate continuo para refrenarlo. El franciscano encadena varios ejemplos extraídos de las *Vitae Patrum* que muestran la escrupolosidad en eludir el contacto con el sexo contrario que practicaron ciertos monjes y monjas. Para probar la grandeza de la contención carnal se refiere cómo Satán alabó sobremanera al diablo que había conseguido que cayera en el pecado un eremita que había permanecido casto durante cuarenta años. Para concluir, se renueva el aviso a los religiosos de esquivar la compañía de las mujeres a fin de que consigan mantener su honestidad (6,3,2).

La cuarta distinción atiende al voto de obediencia, que consiste en el sacrificio de someter la propia voluntad a la ajena, como hizo Cristo al plegarse a la autoridad del Padre (6,4,1). Juan de Gales, apoyándose en los *Sermones* de San Bernardo, expone cuáles son los distintos grados de la sujeción, que ha de ser 1º) voluntaria; 2º) sin objeciones, murmuraciones o excusas; 3º) asumida con alegría; 4º) ejecutada con presteza; 5º) cumplida con todas las fuerzas; 6º) humilde y 7º) perseverante, fundamentalmente en las adversidades. Otras condiciones, expuestas en el *Sermón de Adviento* por el de Claraval, son que sólo se acaten los mandatos de recta intención, pues no debe ejecutarse cosa alguna que vaya contra Dios; que el cumplimiento sea libre y no forzado por la necesidad; que la obra se realice con justa determinación; que la sumisión sea discreta y que se soporte con firmeza y armado con escudo de paciencia (6,4,2).

El valor de la obediencia reside en que el hombre, venciendo a sí mismo, se sojuzga por amor a Dios. Esta negación personal engendra las demás virtudes (6,4,3). Para dar testimonio del perfecto sometimiento entre los antiguos, el franciscano recopila una larga lista de *exempla*, entre los que predominan los de religiosos, pero en la que el autor tampoco olvida a los disciplinados caballeros de los príncipes gentiles (6,4,4). Como contraposición, se presenta a los consagrados que pretenden que se haga su voluntad y no la de sus superiores (6,4,5); estos desobedientes quebrantan los mandamientos del Creador y se asemejan en su soberbia al Diablo. La insubordinación tiene como consecuencia la punición como ocurría entre los gobernantes de la Antigüedad, que castigaban severamente a los rebeldes (6,4,6).

En la quinta distinción se enumeran las siete condiciones para una perfecta vida en religión: 1ª) huir de negocios mundanos, optando por el silencio y la soledad del claustro; 2ª) negarse a sí mismo, cambiando los vicios por virtudes, pues quienes mudan de vestimenta para tomar la religiosa es necesario que varíen también sus costumbres; 3ª) cultivar el corazón, purgándolo de maldad y ejercitándolo con las artes; 4ª) escudriñar la conciencia para juzgar el propio comportamiento y corregir las iniquidades; 5ª) conocerse a sí mismo; 6ª) tener humildad y 7ª) orar devota y fervorosamente (6,5,1-7).

La humildad nace del autoconocimiento por el que el hombre descubre su insignificancia. San Anselmo distribuye esta virtud en siete grados: conocimiento personal, dolor por las culpas, confesión del pecado, acusación voluntaria, menosprecio del hombre, paciencia en sufrir las injurias y gusto por la humillación. Según San Agustín, es auténticamente humilde quien nunca se ensoberbece ni murmura ni es amigo de la discusión. Para ejemplificar esta actitud, Juan de Gales presenta historias de sumisión y paciencia tomadas de la *Vida de los Padres* y de *Parayso*, y corona su razonamiento con la suprema lección de mansedumbre de Cristo (6,5,6).

Por lo que respecta a la oración, el franciscano considera que debe ser la actividad principal del religioso, a la que debe dedicarse de continuo, pues se reza no sólo de palabra o mentalmente sino asimismo haciendo el bien (6,5,7). Para que la plegaria sea fructífera el cristiano ha de ser caritativo, pedir lo justo, arrepentirse de los pecados, reconciliarse con el prójimo, cumplir los mandatos de Dios y perseverar en su petición (6,5,7).

La sexta distinción se proclama el beneficio que obtendrán los miembros del estamento religioso gracias a la renuncia a sus deseos, al desprecio de lo temporal y a la libre elección de la pobreza. La superioridad frente a los seglares se plasma mediante un encadenamiento de *similitudines*: el religioso es el castillo en la villa asediada por el Demonio; el caballero que promete fidelidad al rey que es Dios; el campesino que desea que todo el beneficio de su heredad sea para el señor y el propietario del árbol que ofrece todo el fruto a su amo. El galardón que les espera es participar con el Hijo de Dios en el Juicio Final (6,6,1). Sin embargo, a los que quieren vivir a la manera de los laicos, se les escarmentará duramente puesto que su grado es mayor (6,6,2). El último capítulo se reserva para la interpretación simbólica del hábito religioso, que el galés extrae del *Libro de las semejanzas* de San Anselmo (6,6,3).

La **séptima** y última **parte** del tratado –compuesta por tres distinciones– tiene como tema central la muerte, trance postrero que iguala a todos los humanos. La primera sección es una exhortación con la que se pretende que los hombres se preparen para su fin²⁹⁰. Los

²⁹⁰ El discurso cristiano sobre la muerte cuenta con una extensa tradición. Desde el *De bono mortis* de San Ambrosio o el *De cura pro mortuis gerenda* de San Agustín hasta la *Admonitio morienti et de peccatis suis nimis formidanti* (atribuida a San Anselmo de Canterbury) o el *Opus tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi* de Juan Gerson, los religiosos medievales revisten al paso a la otra vida de una importancia fundamental. Puesto que del comportamiento en el mundo depende la vida eterna, el cristiano debe tomar conciencia de su condición mortal. El constante recuerdo del fin y de su naturaleza pecadora contribuirán a la salvación del cristiano. Sobre este tema véanse: Johan Huizinga, “La imagen de la muerte”, en *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, pp. 194-212; Éric Rebillard, *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e e V^e siècles*; Jacques Berlioz y Colette Ribaucourt, “Mors est timenda. Mort, morts et mourants dans la prédication médiévale. L'exemple de *L'Alphabet des récits* d'Arnould de Liège (début XIV^e siècle)” en *A réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Lyon, P.U.L., 1993, pp. 17-30; Mary Catherine O'Connor, *The Art of Dying well. The development of the “Ars Moriendi”*, Nueva York, Columbia University Press, 1942; Hervé Martin, “Deux prédicateurs du XV^e siècle parlent de la mort”, en *La mort au Moyen Age*, Estrasburgo, Istra, 1977, pp. 103-124; David W. Atkinson, *The English Ars moriendi*, Nueva York, Lang, 1992 y Florence Bayard, *L'art du bien mourir au XV^e siècle. Étude sur les arts du bien mourir au bas Moyen Age à la lumière d'un Ars moriendi allemand du XV^e siècle*, París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999. Emparentados con las artes de bien morir y los catecismos se encuentran los manuales de confesión, que se ponen al servicio no solo de los clérigos sino de los fieles en general por su índole didáctica y edificatoria. Esta séptima parte del *Communiloquium* carece del carácter práctico propio de los confesionales. No hay listas de pecados, de mandamientos o sacramentos; no se indican los requisitos para la penitencia ni se señalan las preguntas que deberá plantear el confesor. La mayoría de los tratados de este tipo en castellano parecen ser traducciones. La excepción más notable es el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez (ed. de Antonio García García, Bernardo Alonso Rodríguez y Francisco Cantelar, Madrid, BAC, 2002); sobre

predicadores, encargados de la instrucción de los cristianos, habrán de incitarlos a la desconfianza hacia la vida humana a causa de su fugacidad –como enseñan Séneca y San Gregorio (en *Sobre los evangelios* y en *Los morales*)–, argumento al que se suman los que proporciona San Agustín en *Las confesiones*: los sufrimientos que en ella se padecen, la incertidumbre en cuanto a su duración y el hecho de que, una vez perdida, no se recupere (7,1,1). Asimismo, tendrán que recomendar a los buenos que alleguen méritos en este mundo para acceder a la gloria celestial sin que los placeres transitorios les hagan olvidarse del destino que ineluctablemente les aguarda (7,1,2)²⁹¹. Ante la evidencia de que nadie puede esquivar la muerte, no cabe más solución que vivir en Cristo para escapar del tormento eterno (7,1,3). La constante memoria de la caducidad humana provoca humildad, anima a la realización de buenas obras y despierta el deseo de la vida eterna, a la vez que previene contra engreimiento de las dignidades temporales y contra la confianza en la fortuna mundanal. El *memento mori* actúa como un espejo en el que se reflejara la fragilidad del hombre y que frenara la soberbia al hacernos caer en la cuenta de la radical igualdad de los hombres, que, así como llegaron desnudos al mundo, habrán de salir de él despojados de todo lo que poseyeron (7,1,4).

Según Juan de Gales, fue voluntad divina ocultar cuándo nos llegaría la hora suprema a fin de que estuviésemos permanentemente prevenidos, de la misma forma que deben estarlo los servidores ante el rey, los vasallos que esperan el regreso de su señor de unas bodas, los que recogen la mies o los que aguardan a entrar en batalla y velan. Las *similitudines* del maestro parecen no tener fin: el cristiano tiene que disponerse ante la muerte como el que ha de dar cuenta de los beneficios recibidos, como el que trabaja su heredad, como los que se apresuran para llegar al convite real antes de que les cierren las puertas o como las mujeres que se acicalan para complacer a sus maridos. Puesto que en el momento crucial no se nos concederá demora, es necesario no aplazar irresponsablemente la preparación espiritual (7,1,5).

En el capítulo siguiente, el franciscano, siguiendo la estela de San Agustín, condena el error gentil de considerar el suicidio como un acto virtuoso²⁹². Entre los *exempla* sobre los que se arrancaron la vida voluntariamente, dos se refieren a paganos: un discípulo de Platón y

esta obra puede consultarse también el artículo de Antonio García, Francisco Cantelar y Bernardo Alonso en *Revista Española de Derecho Canónico*, 49 (1992), pp. 77-129.

²⁹¹ Este mensaje se subraya con una llamativa alegoría moral extraída del *Barlaam y Josafat* en la que se relata cómo un hombre que huía de un unicornio cayó en un pozo y se sostuvo en las ramas de un árbol por las que corría algo de miel. El inconsciente se entretuvo en comerla sin prestar atención a dos peligros que le acechaban: un dragón en el fondo del pozo y cuatro serpientes a sus pies (ff. 175vd-176ra). El *Barlaam* es una reelaboración cristiana de un texto indio que sufrió diversas adaptaciones y traducciones (turca, árabe, griega y latina) hasta verse al castellano en el siglo XIII. Una vez más nos encontramos frente al ejemplo de una narración que llega a nuestras letras medievales por diferentes vías. Otro fragmento procedente de la misma obra en nuestro manuscrito en el f. 178ra-b. Véase: M^a Jesús Lacarra, “Barlaam e Josafat”, en Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías, *Diccionario filológico de literatura medieval española. Texto y transmisión*, Madrid, Castalia (Nueva biblioteca de erudición y crítica, 21), 2002, pp. 205-207; para el estudio de la obra, Rafael A. Aguirre, *Barlaam e Josafat en la narrativa medieval*, Madrid, Playor, 1988 y Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana*, T. I, *op. cit.*, pp. 980-1008; para la edición, John E. Keller y Robert W. Linker, eds., *Barlaam e Josafat*, Madrid, CSIC, 1979; Severino Carnero Burgos, *Edición y estudio del “Barlaam y Josafat” (versión castellana)*, Madrid, Universidad Complutense, 1990 y Fernando Magán, “El *exiemplo* del unicornio en el *Lucidario* de Sancho IV”, en Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías, eds., *La literatura en la época de Sancho IV*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1994, pp. 453-467.

²⁹² J. Bels, “La mort volontaire dans l’oeuvre de saint Augustin”, *Revue d’Histoire des Religions*, 187 (1975), pp. 145-180.

Catón, y un tercero a un cristiano peregrino a Santiago que fue engañado por el Demonio y que fue resucitado por intercesión del Apóstol (7,1,6)²⁹³.

La segunda distinción se ocupa de la diversidad de muertes y del terror que provocan. Para comenzar se establecen cuatro tipos: la muerte del cuerpo, la del alma cuando se aparta de Dios por el pecado, la que sufre el alma antes del día del juicio, y la del cuerpo y del alma después del juicio (7,2,1). La primera debe ser temida por los malos puesto que supone un apartamiento de todos los deleites terrenales, el aborrecimiento perpetuo de Dios y de los santos, y multitud de castigos sin remedio. Para enseñanza de los cristianos, Dios consiente en ocasiones en mostrar las penas que habrán de sufrir los pecadores antes de que salgan de esta vida. Juan de Gales relata dos visiones del Más allá recogidas por Beda en los *Fechos de los ingleses*²⁹⁴: la de un enfermo que dilató su confesión a pesar de la petición de su rey y vio cómo los espíritus malignos se hacían cargo de su alma, y la de un herrero de malos hábitos que, cuando los monjes le pedían que hiciese penitencia, declaró que ya no tenía objeto pues había visto cumplido su juicio (7,2,2). Si esta muerte de la carne es peligrosa, más lo son las restantes, en especial, la perdurable, cuando el alma no podrá vivir sin la presencia de Dios y no será capaz de eludir los dolores del cuerpo; aun así, los peores suplicios no habrán de ser los físicos sino el aborrecimiento por parte del Creador (7,2,3)²⁹⁵.

En cuanto a la muerte de los santos, el maestro franciscano la considera apetecible pues es el tránsito que permite su nacimiento a la eternidad (7,2,4). Sin embargo, ni siquiera estos individuos ejemplares están eximidos de la meditación que les permita enfrentarse con ventura a su fenecimiento. Ningún hombre, por muy virtuoso que sea, puede estar seguro de que sus acciones hayan sido placenteras a Dios, más cuando nadie está libre de pecado. Por ende, es lógico temer el punto en el que salimos de esta vida tanto por el juicio divino (el abad Agatón, que, a pesar de haber muerto, permaneció tres días con los ojos abiertos y contestaba a las preguntas de los frailes, les confesó que dudaba de si sus obras complacerían al Señor) como por las asechanzas que el Maligno tiende al moribundo (San Bernardo, por ejemplo, fue acosado por Satanás que quiso hacerle caer en la desesperación, pero supo sufrir el asedio con fortaleza de espíritu poniendo su confianza en la bondad del Padre) (7,2,5-6). Al igual que hubo pecadores que tuvieron revelaciones de su eterna condena, algunos justos disfrutaron del privilegio de contemplar la gloria que les esperaba. Finalmente, nuestro autor, como medio para ahuyentar al Enemigo, recomienda que el agonizante esté acompañado por fieles que le ayuden en este difícil paso mediante la oración (7,2,7)²⁹⁶.

La tercera distinción reflexiona sobre qué es auténticamente provechoso llegado el momento definitivo. Juan de Gales comparte con San Agustín en *De cura que se debe fazer por los muertos* la teoría de que las honras fúnebres y las sepulturas sirven más de solaz a los vivos que de ayuda a los muertos²⁹⁷. Su opinión es que poco importa el lugar y la calidad del enterramiento, aunque tampoco haya que desatender los oficios piadosos ni despreciar los cuerpos de los difuntos, más si fueron santos, pues la divinidad les utilizó como órgano para

²⁹³ Compárese esta versión con “El romero de Santiago” en *Los milagros de Nuestra Señora*. Según indican tanto Berceo (“Sant Ugo lo escripto, de Gruñiego abbat”) como Juan de Gales, la narración procede del *De sacramentis* de Hugo de San Víctor (PL 176, 583B-584A).

²⁹⁴ Se trata de la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Los dos exempla en PL 95, 252B-255A. Beda (c. 672-735) fue declarado en 1899 por León XIII doctor de la Iglesia.

²⁹⁵ A esta, San Agustín la denomina “segunda muerte”. Así lo recoge el franciscano galés en el f. 179vd. Acerca de la muerte en la obra del obispo de Hipona: Éric Rebillard, *op. cit.*, pp. 51-70 (bibliografía específica p. 50 n.1).

²⁹⁶ Al escriba del manuscrito castellano, se le olvidó incluir el epígrafe del capítulo 7,2,8, aunque sí copió el contenido.

²⁹⁷ *De cura pro mortuis gerenda*, PL XL.

el buen obrar (7,3,1-2). Hay que tener claro que, si es legítimo procurarse un entierro honroso, mucho más necesario es meditar acerca de la muerte y hacer penitencia antes de que nos alcance (7,2,3).

A los ricos, les conmina a que en su testamento restituyan los bienes de los que se apropiaron de forma injusta y a que establezcan fieles ejecutores de sus últimas voluntades para que no sufran castigo en el otro mundo (7,3,4)²⁹⁸; a los cercanos a expirar, les pide que cedan sus bienes a los pobres. Establece cuatro maneras para que las almas de los finados se vean libres del purgatorio: por ofrendas de sacerdotes, por ruegos de sus amigos, por limosnas o por ayuno de sus parientes. Recomienda encarecidamente la celebración del santo sacrificio de la misa por su efecto liberador tanto en la vida como tras el fallecimiento (7,3,5). Las actuaciones de los vivos son beneficiosas para algunos muertos, pero serán ineficaces para los condenados, a los que no les espera ya redención, y para los que han alcanzado el reino de los cielos. El predicador concluye cantando las alabanzas del paraíso, es decir, del goce definitivo en Dios común a todos los bienaventurados (7,3,6).

El *Communiloquium* se cierra con una *auctoris huius operis ad predicatorum supplicatio*, que reproduce la versión catalana, pero que, sin embargo, se omite en la castellana. Recojo a continuación este fragmento final pues el maestro realiza en él afirmaciones dignas de consideración con respecto a su obra:

E en açò stà la fi de la col.lació dessús dita, mas si alguns jòvens preycadors los plaurà legir en les coses dessús dites, e de aquí pendran ocasió de parlament ab los diverses staments dels hòmens profitosamente, aquelles coses que són dites grosserament corregesquen caritativamente e açò que per [negligència se és lexat suplesquen perffetament; e les coses supèrflues lexen providentment e perdonen al col.lector de les coses damunt dites pensant la sua afectió en cullir les coses dites pueril a donar ocasió als preycador. E remembre'ls que en la taula del tabernacle no solament s'i posaven amplolles ans encara gots e pitxers, segons que.s recompte en lo libre de *Exodo*, en lo XXV capítol. Car no solament en la doctrina de la sagrada Scriptura deu ministrar lo doctor o lo preycador les coses grans e secretes de les quals deuen altamente preycar, ans encara les coses poques les quals quasi que donen bona sabor al gust. Açò diu sent Gregori en lo XX libre de *Els morals*, axí com diu “nos són eximpli los philòsofs primers qui primer posaren les lurs sciències groseramente e rural, e pus vengueren-ne de altres lurs succehidors qui trobaren pus subtils conclusions e sciències. E axí, aquell qui guardarà los procés de aquesta col.lectió, ab la ajuda de la gran del salvador nostre Jesucrist estudi e les coses pus subtils e pus profitoses e de major doctrina cor ab aquella aconseguiran la benauyança eternal on Déus, fill de la verge, per tots temps será lohat *in saecula saeculorum Amen*.

²⁹⁸ Son frecuentes en esta parte los relatos en los que el *moriens* tiene visiones de la vida de ultratumba o se ve acosado por demonios o monstruos devoradores símbolo de la condenación que les aguarda (además de los que ya hemos referido en líneas anteriores, podemos señalar el de Casorio (L: Crisorio), que cuando llegó el fin de sus días vio negros espíritus que le amenazaban y le querían llevar al infierno (7,1,5: San Gregorio, *Sobre los evangelios*); el de un herrero que en se vio entre Caifás y los que habían matado a Cristo (7,2,2: Beda, *Fechos de los ingleses*); el de un malvado al que en la agonía de la muerte se le tragaba un dragón y fue salvado gracias a las oraciones de unos frailes (7,2,7: San Gregorio, *Sobre los evangelios*); el de Surseo (L: Turseo), que fue llevado en alto por los ángeles en el instante de su fallecimiento y vio cuatro fuegos –pecados– que asolaban el mundo: la mentira, la codicia, la discordia y la crueldad (7,3,4: Beda, *Fechos de los ingleses*) y el de un hombre que fue arrebatado en vida por los diablos por haberse gastado en placeres lo que un pariente suyo le había dejado para que repartiera a su muerte entre los pobres (7,3,4: *Vida del gran Carolo*). Imágenes semejantes fueron plasmadas en los manuscritos por los ilustradores y en los muros de las iglesias por los pintores. Véase, Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Vè-XIIIè siecle)*, Roma, École française de Rome (Collection de l'école française de Rome, 189), 1994.

Como ya dejamos constancia más arriba, Juan de Gales asume para sí el papel de *col.lector* y denomina *col.lació* a su *Summa*, pues es consciente de que ha levantado el edificio de su tratado acarreando materiales de múltiples procedencias. El galés subraya la función didáctica al declarar que los destinatarios de su manual son los *jòvens preycadors* y la finalidad que encuentren en sus páginas los argumentos necesarios para ilustrar con éxito a los hombres en sus diversas categorías.

En el colofón reaparece el tópico de la *captatio benevolentiae* que el autor ya había utilizado en el prólogo: solicita indulgencia para los errores, que se suplan las carencias y que no se tenga en cuenta lo superfluo. El franciscano considera la suya una aportación menor al ámbito del saber; pero a la vez manifiesta orgullo por su labor pues no sólo son útiles las prédicas que desvelan los profundos arcanos de la doctrina sino también las pequeñas aportaciones “*que donen bona sabor al gust*”. La referencia al placer estético pone de manifiesto el deseo –presente en tantos intelectuales del medievo– de aunar deleite, información y utilidad. Por último, Juan de Gales expresa la esperanza de que sus discípulos, partiendo de su humilde contribución, profundicen y avancen en el camino de la sabiduría.

El prólogo y el epílogo –a pesar de que ser el primero más extenso y, por tanto, más minucioso en la declaración de propósitos que el segundo– cuentan con numerosas concomitancias: ambos le sirven al autor para enmarcar el texto, establecer su sentido, señalar a los *praedicatores* como potenciales receptores y pedir disculpas por los posibles fallos. Acerca de las reflexiones retóricas que se encierran en el prefacio trataremos en el siguiente apartado.

I.3.4. Apuntes para una retórica de la predicación

La predicación aúna en sí la exposición de la doctrina y la exhortación a una actuación moral solidaria con la fe. Como medio de educación que pretende persuadir de la verdad evangélica a todos los hombres, está indisolublemente unida a la teoría y práctica de la comunicación. El orador cristiano pone todos sus recursos al servicio de su ideología y tiene un claro objetivo pragmático: busca la efectividad en la transmisión del mensaje escatológico de Cristo.

El *Communiloquium*, a diferencia de las *artes praedicandi*, deja de lado los aspectos compositivos del sermón; pero atiende en varias de sus secciones a cuestiones de retórica, que serán objeto de análisis en la presente sección. El franciscano intenta dar respuesta a los tópicos tradicionales de la *inventio*: quién ha de predicar, qué, a quién, dónde, cuándo y cómo; además, proporciona algunas indicaciones sobre *elocutio*, *dispositio* y *pronuntiatio*. En la medida que la tradición retórica forma parte del acervo clásico asumido en el medievo, no resulta extraño descubrir estos lugares comunes, expuestos de manera muy cercana, en trabajos de Alfonso X y D. J. Manuel³⁰⁰. Los fragmentos seleccionados han sido extraídos de

²⁹⁹ Fragmento extraído de Lluís Ramon i Ferrer, ed., *Edició crítica i estudi de la “Summa de col.lacions” de Joan de Gal.les*, Valencia, Universitat de València, 1997, pp. 775-776.

³⁰⁰ Las coincidencias de ambos autores en algunos tópicos retóricos han sido señaladas por Jesús Montoya Martínez, “Lugares paralelos en Alfonso X y D. Juan Manuel”, *Revista de poética medieval*, 1 (1997), pp. 205-216.

la versión castellana, el *Libro del gobernador* o la *Summa de collaciones*, cuyo estudio y edición aquí afrontamos.

I.3.4.1. La adecuación del discurso al receptor: ¿qué y a quién predicar?

Según he expuesto en las líneas anteriores, la finalidad de la *Suma* es recopilar información para el adoctrinamiento de todos los miembros del cuerpo social de acuerdo con la variedad de su condición.

La conciencia de que la doctrina, a pesar de ser una, no puede ser expuesta ante todos de la misma manera estaba ya presente en la metodología educativa de Jesucristo, que se servía de las parábolas para hacer más accesible el mensaje a aquellos que no podían comprenderlo directamente (Mt 13, 10-16). Pero fue el papa Gregorio Magno quien formuló con claridad en la *Cura pastoralis* (591) esta idea que otros muchos autores repitieron a lo largo de la Edad Media:

Así, pues, el discurso de los maestros ha de moldearse según la cualidad de los oyentes, para que se adapte a las variadas necesidades de todos y cada uno, y no se desvíe, sin embargo, del arte de la edificación común³⁰¹.

Haciéndose eco de estos argumentos, Juan de Gales sostiene que para que el predicador realice una labor eficaz, debe sopesar sagazmente la heterogeneidad del auditorio para lograr la perfecta adecuación del discurso:

Por ende, debe considerar el predicador la **capaçidat** de los oyentes et las **calidades** por que diga tales palabras que convengan a la **capaçidat** de los que los oyeren (SC, 4,4,4; f. 150rb).

Con el término “calidades” el minorita hace referencia, por una parte, al *status* social y a las restantes circunstancias personales de los individuos (edad, sexo, estado civil, salud, etc); y, por otra, a su diversidad moral, “ca non son todos de una calidat de costumbres”:

Et verdaderamente, este es el fruto de sabiduría verdadera: es a saber hablar ordenadamente e convinientemente et provechosamente con todos omnes, segunt el **grado de su dignidad** et **quantitat de su hedat** et **estamiento de condición** et segunt su **oficio**; et esto es, a saber hablar con reyes así como pertenece, con obispos o con otras presonas, comedida su condición (SC, pról., f. 6vb).

Et dévese dar a guarda diligentemente del **estamiento** et de las **costumbres** de cada uno de aquellos los quales debe instruyr et dotrinar, por tal que la su dotrina sea atal como faze menester a cada uno a su salud (SC, pról., f. 7rb).

Por lo que se refiere la “capaçidat”, el autor presupone una diferencia en el nivel de comprensión de los oyentes. Con esta intención recuerda la sentencia de Jesús recogida en el Evangelio de San Juan: “Muchas cosas vos tengo de decir que non podedes agora resçebir”

³⁰¹ Saint Gregory, *Pastoral Rule*, en *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2ªserie, Nueva York, 1890-1900, Vol. XII (1895), parte III, prólogo, p. 24. Citado por J. J. Murphy, *ibíd.*, p. 300.

(SC, 4,4,4; f. 150rb) (Jn 16,12). En el mismo sentido, el prólogo advierte de que la alocución está condicionada por la cultura del interlocutor: “casi por todo en otra manera deven seer dotrinados todos los non letrados, et en otra los letrados” (SC, pról., 9ra).

En terminología moderna, podríamos decir que ante todo mensaje el receptor realiza una descodificación, una interpretación del sentido. De la inadecuación a la capacidad hermenéutica del oyente resulta una comunicación fallida. Por tanto, el predicador está obligado a realizar un esfuerzo de comprensión del mundo intelectual de su interlocutor para conseguir un sermón apropiado. No se pueden utilizar con todos los hombres las mismas estrategias pedagógicas y no puede haber pretensión de validez universal en la predicación, puesto que lo que a uno conviene a otros perjudica:

Onde dize: “Muchas yervas farten a muchas animalias, las quales yervas a otras matan; et un silvo muchos caballos amansa, el qual despierta et enbravesçe a muchos gatos; et la melezina que amansa los dolores de una llaga, acrecienta los de otra; el pan que esfuerça la vida de muchos, a otros que son niños mata”. Et por ende, la palabra del pedricador o del enseñador para bien enformar debe seer segunt la calidat de los oyentes, et que convenga cada cosa a cada uno (SC, 4,4,4; f. 150va).

En vista de la pluralidad de los caracteres y circunstancias humanas, es recomendable amonestar a los fieles individualmente o en grupos restringidos ya que de esta manera el orador podrá reconvenir sus pecados más certeramente:

Et pues, a enxienplo de Jhesu Christo et de los sus apóstoles et de los santos dotores et de los sabios filósofos et poetas gentiles, el pedricador evangelical debe dotrinar et enformar los otros ordenadamente et **departidamente** et ordenadamente con propia dotrina, et **segunt que pertenece a cada uno**, así **en pública predricación como en privada collación** (SC, pról., 7rb).

A lo largo del prólogo, Juan de Gales establece una constante oposición semántica entre “predicación” y “collación”. Ya en el apartado dedicado a las “Consideraciones genéricas” me referí a la complejidad y ambigüedad de este último término. En la *Suma* se identifica con un “razonamiento fecho secretamente”, con una charla “familiar y privada”. Frente a la “predicación o lección”, tiene la virtud de la confidencialidad y de contar con un receptor específico. El predicador puede entonces construir su disertación ajustándose con precisión a la idiosincrasia del interlocutor, razón por la que la colación resulta altamente provechosa:

[...] porque muchas vezes es de mayor edificación **collación o razonamiento fecho secretamente** que non es la **predicación o lección general**. Así lo dize sant Gregorio sobre aquel evangelio, omelia segunda, libro primero, que dize: “La boz o la palabra de la **collación** despierta los coraçones tibios más que la palabra del **sermón o** de la **lección**, porque ella tañe et despierta los oidores casi con alguna cura et ansia por que despierten” (SC, pról., 6rb).

Este tipo de discurso persuasivo constituye un ejemplo paradigmático de la interacción entre producción y recepción³⁰². El destinatario condiciona el mensaje en su

³⁰² La influencia del público en la producción del texto es una de las cuestiones sobre las que se ha interrogado la Estética de la recepción. Cfr. Arnold Rothe, “El lector en la crítica alemana contemporánea”, en J. A. Mayoral, ed., *Estética de la recepción*, Madrid, Arco Libros, 1987, p. 16. Véanse también los apartados “El

misma génesis, puesto que este se elabora a su medida. La homogeneidad reduce la eficacia; la diversidad, la especificidad que tiene en cuenta los factores sociales, personales, comportamentales y culturales del individuo, la amplía.

La defensa de la colación como adoctrinamiento confidencial enarbolada por el maestro galés no recibió un apoyo unánime dentro de la Iglesia. La predicación secreta podía levantar suspicacias acerca de la ortodoxia de la enseñanza. Así lo advierte la *Primera Partida*, que prefiere la transparencia de la proclamación pública a los peligros que intuye en la comunicación religiosa restringida:

Otrossí deue catar el logar ó ha de preigar ca la preigación dévenla fazer en la eglesia o en otro logar honesto e **ante todos e no apartadamientre por las casas** porque no nazca ende sospecha de heregía contra los que preigassen ni contra aquellos que los oyessen. E por esso mandó Moysen en la Uieia Ley, que quando el sacerdot entrasse en el templo que touiesse a derredor de su uestidura, muchas campaniellas que sonassen ca aquello tanto quiere mostrar cuemo que paladinamientre deue fazer su preigación. E por esta razón misma dixo el Rey Salomón: “Departa tus aguas en las plaças”. E con esto acuerdo lo que dixo Nuestro Señor Ihesu Christo a los iudíos quandol preguntaron si era Christo. E les respondió Él: “Yo paladinamientre fablé al mundo e no dixe nada de poridat”. E aun dixo en otro logar a los Apóstoles: “Lo que oystes en poridat, preigarlo edes sobre los teiados”. Pero no defiende Sancta Eglesia que algunos no puedan decir buenas palabras e buenos castigos en poridat o en otros logares, mas no lo deuen fazer en manera de preigación (*Part. I, V: 34*)³⁰³.

Si la Biblia era en la *Suma* la autoridad que corroboraba el provecho de la instrucción confidencial: “San Pablo muchas vezes amonestava las gentes por las casas privadamente” (*SC*, pról., f. 6rb) o “esto fazía él muchas vegadas quando seýen a la tabla, por tal que él ministrase comer espritual [a] aquellos que le ministravan comer corporal” (*SC*, pról., f. 6rb), sirve en Alfonso X para argumentar en su contra.

I.3.4.2. ¿Quién y cómo debe ser el predicador?

“Denunciar et declarar los divinales mandamientos et santos enseñamientos”, rezar por el pueblo y administrar los sacramentos son las tres funciones primordiales que según la *Suma de collaciones* deben ejercer “obispos et curados” (*SC*, 4,4,1). En el capítulo 4,4,2 se advierte a los eclesiásticos de la grave responsabilidad en la que incurren si por su incuria en la proclamación de la palabra de Dios, un alma que podría haberse salvado se pierde: “Tantos matamos quanto nós, fríos, callando veemos yr a la muerte” (*SC*, 4,4,2).

El orador sagrado está obligado a transmitir la verdad sin buscar el beneficio personal y sin temor a las posibles represalias que de la sinceridad pudieran derivarse. Si su fin es instruir y modificar conductas, habrá de fustigar con valentía los comportamientos reprobables (*SC*, 4,4,4).

Igualmente se le recomienda que sea modelo de honestidad y que sus actos no desmientan sus palabras, ya que el pecado puede privarle de la elocuencia, haciendo su labor ineficaz (*SC*, 4,4,3). La santidad de vida, la firmeza de fe y la oración continua son las

auditorio como construcción del orador” y “adaptación del orador al auditorio” en Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, trad. J. Sevilla, Madrid, Gredos, 1994, pp. 55-64.

³⁰³ Alfonso x, *Partida Primera*, ed. de J. A. Arias Bonet, Valladolid, Universidad, 1975 (*Cfr.* J. Montoya Martínez, *La norma retórica...*, *op. cit.*, p. 278).

cualidades que otorgan el don de una predicación fructífera. El poder de convicción no reside, por tanto, en los artificios retóricos, sino en la fuerza incontestable de la sabiduría del Espíritu Santo. El transmisor del mensaje cristiano ha de ser constante en la súplica de la iluminación, para que “inflamado et ençendido en el amor de Dios” sus lecciones germinen en el corazón de los oyentes (SC, 4,4,3; f. 149va-b).

A veces, con intención de confundir el orgullo de los sabios humanos, Dios otorga la gracia de la persuasión a los más humildes. Así lo enseña el apólogo, tomado de la *Estoria eclesiástica*, en el que se narra cómo un hombre simple sólo con la exposición de las verdades elementales de la fe fue capaz de someter al filósofo que había vencido con sus sofismas a los más doctos del concilio de Nicea (SC, 4,4,3; f. 149vc). En este ejemplo se percibe el eco de la máxima antiintelectualista que late en el seno de toda religión: la fuerza divina tiene más poder que todas las razones humanas. Sin embargo, esto no quiere decir que Juan de Gales desprecie la formación del predicador, ya que le insta en otros pasajes a que estudie “con gran diligencia [...] por tal que sepa amonestar” (SC, pról., 6ra), y aconseja encarecidamente a los obispos que no destinen para el trabajo del cuidado de las almas sino a personas de reconocida competencia y capacidad, aptos para sortear las dificultades a las que se enfrenta la Iglesia:

E por quanto usar de los tales oficios non perteneçe a moços, nin a ydiotas, nin a omnes que non son expertos; por ende, se deven proveer los perlados mayores, conviene a saber, los obispos que non pongan las eglesias en manos de aquellos que non sean ábiles para los tales oficios. Mas deven tomar tales varones sabidores para los tales oficios, abtos et convenientes (SC, 4,4,7; 151ra).

El minorita se sitúa en la línea de San Agustín y de San Gregorio, quienes consideran necesarias en el predicador tanto la rectitud moral como la plenitud de ciencia.

1.3.4.3. La *opportunitas*: el cómo, cuándo y dónde de la predicación

La discreción, virtud que se obtiene por concesión divina y que es entendida como capacidad de discernimiento, ayudará al orador a considerar si las circunstancias son propicias para la transmisión del mensaje, si debe posponer su intervención o si es beneficioso modificarla:

Et aún más, el pedricador et el dotor, quando tiene entre manos una materia, la puede et debe dexar; et quando comiença otra si vee que es cosa más provechosa a aquellos a quien fabla et si vee venir algunas presonas a las quales convenga más la segunda materia que la primera (SC, pról., 7vb).

La eficacia de la prédica está en directa relación con la selección correcta del tiempo, lugar y manera en que ha de producirse. La formulación que de estos requisitos retóricos se hace en la *Suma de collaciones*, en las *Partidas* y en el *Livro del caballero et del escudero* de Don Juan Manuel es paralela:

Et debe tener **lugar et tiempo et manera** en su dotrina, porque dize el Sabio que no tan solamente se demuestra alguno que sea sabio quando fabla quando debe fablar, antes aun como calla quando debe callar [...] Et síguese aquí mesmo que non es cosa que mejor esté en

la persona sabia **a lugar et a tiempo** decir **palabras medidas et convinientes**, segunt la condición de los oidores (SC, pról., 7rb-7va).

Preigación pora seer bien fecha, ha mester que el que la fiziere cate estas quatro cosas: **Tiempo, e lugar, e quáles son aquellos a qui sermona, e la manera** de las palabras que preiga (*Part. I*, V: 34).

Et por ende dizen que el que alguna cosa quiere mostrar, que lo a dezir **en manera que plega** con.ella a.los que la an.de aprender, otrosi que.la diga **en tiempo que la puedan entender** et cuydar en.ello e non en al, et otrosi que.lo diga **a tales que entiendan** lo que.les dize aquel que los quiere mostrar (*Libro del caballero*, cap. XXXVII, *Ob. compl. I*, p. 74, 13-17)

Las coincidencias en expresión y contenido responden a la comunidad de fuentes. Con seguridad los tres autores tenían en mente los consejos vertidos por San Isidoro en las *Etimologías*: “*Iam vero in elocutionibus illud oportebit, ut res, locus, tempus, persona audientis efflagitat*”.

I.3.4.4. Otras consideraciones retóricas: *dispositio*, *elocutio* y *pronuntiatio*

Si bien es cierto que en la mayoría de los casos las recomendaciones se reducen a simples pinceladas, las restantes partes de la retórica, a excepción de la *memoria*, tienen reservado su espacio en el prólogo de la *Suma de collaciones*.

Con respecto a la *pronuntiatio* o control de la dicción se recomienda una exposición intensa y emotiva, que sea capaz de impresionar al público:

Et los sus sermones deven ser provechosos, et deven seer **proposados escalentadamente et ardiente**, por tal que sean de mayor virtud a mover los coraçones de las gentes (SC, pról., f. 7rb).

Sobre la *dispositio*, se dictamina que el “predicador evangelical debe dotrinar et enformar los otros *ordenadamente y departidamente*” (SC, pról., f. 7rb), frase no exenta de ambigüedad, ya que por el contexto el término orden bien podría remitir más a la enseñanza por separado que a la composición. Sin embargo, poco más adelante encontramos una referencia explícita a la correcta distribución de los argumentos vinculada a la efectividad:

[...] porque dize Salamón en los *Proverbios*, capítulo xviº, que las palabras **bien ordenadas** son dulces así como panar de miel, et son dulçor del alma et sanidat del pensamientos (SC, pról., 7vb).

De igual manera, el cuidado del estilo y la selección del vocabulario aumentan la receptividad del público. La *elocutio* o apropiada adaptación del lenguaje a la materia hace, sin duda, más atractivo el contenido:

El pedricador debe declarar et **limar sus palabras** por que sean mejor resçevidas et más dulces de oyr (SC, pról., f.7vb).

Consideraciones muy semejantes con relación a la Retórica pueden rastrearse en la obra de Alfonso X:

Ca esto conuyene mucho al que desta arte husare, que cate la razón que ouyere a decir, que la colore en manera que paresca bien en las uoluntades de los que la oyeren. Et la tenga otrosí por ffermosa para cobdiçiarla aprender e saberla rrazonar. Et sse diga apuestamente, non mucho apriesa nin mucho de uagar. Et que ponga cada rrazón allí do conuiene ssegunt aquello quiesiere ffablar [...] Et desta guisa sse mostrará por bien rrazonado aquel que rrazonare, e mouerá los coraçones de aquellos que lo oyeren para adozirlos más ayna a lo que quisiere (*Set.*, XI, p. 31).

El redactor del *Setenario* al igual que el traductor castellano de Juan de Gales coinciden en el uso de la locución “mover los coraçones” para expresar la persuasión que se alcanza con una composición bien construida, bellamente ornamentada y justamente declarada.

I.3.4.5. Conclusiones

Juan de Gales justifica la preocupación metodológica, inusual en el medievo, de precisar cuidadosamente el origen de las citas con dos razones: por un lado, quien necesite ampliar o constrar la información podrá dirigirse directamente a la fuente y, por otro, la autoridad será más convincente si se sabe de dónde procede. Ambas consideraciones presuponen un lector erudito, capaz de desempeñar un trabajo intelectual: el predicador, para cuya formación se compone el manual y al que se dirige explícitamente el autor al final de numerosos capítulos, haciendo recomendaciones o sintetizando la enseñanza que ha de transmitir. A su vez el orador sagrado tiene otros receptores, los oyentes ante los que habrá de exponer la lección. Sin embargo, esta cadena no se cumple en todos los casos, pues a veces el texto se configura como una exhortación destinada al pecador. Se ofrece entonces un sermón listo para ser imitado.

Por tanto, se constata la existencia de un **doble receptor**: el primario son los clérigos sin tiempo, conocimientos o posibilidad de acceso a las fuentes, a quienes nuestro franciscano pretende simplificar la tarea poniendo a su disposición una obra de la que puedan extraer materia para la exposición de moral cristiana³⁰⁴; el secundario, los fieles objeto de su instrucción, con los que el predicador procurará mantener conversaciones cercanas en las que la enseñanza esté personalizada y se ajuste a las características del individuo para conseguir un éxito mayor en la prevención y corrección de los pecados.

Este tipo de recopilaciones gestadas en el ámbito universitario ejerció su influjo no sólo entre los miembros de la clerecía, a los que en principio se dirigía, sino que suscitó el interés entre el laicado, como demuestra su extensa difusión y la traducción a las lenguas vernáculas. El *Communiloquium* pasó de ser un instrumento de trabajo para los transmisores de la doctrina a ser valorada como enciclopedia, como repertorio de *auctoritates* y *exempla* o como compendio en el que los letrados satisfacían el interés histórico por cuestiones de materia antigua. Su contenido edificante también contribuyó a la lectura privada, pues

³⁰⁴ Este es el objetivo de gran parte de la producción del galés. Se puede observar, por ejemplo, en el prólogo de la *Summa de viciis et virtutibus*: “Quamvis autem de predictis quatuor annunciandis sive predicandis sic sufficienter determinatum in sacra scriptura necnon et in libris originalibus sanctorum et in tractatibus magistralibus diversis, in hac collectione sunt hec collecta breviter, ut habeantur aliqua in promptu de predictis, quando non vaccat predicatori studere diffusius in aliis” (*Cfr. J.-Th. Welter, op. cit.*, p. 172 n. 71).

cualquier cristiano necesitado de ayuda moral podía encontrar en sus páginas una admonición diferenciada³⁰⁵.

En definitiva, todos los consejos retóricos de la *Suma* se encaminan a conseguir la **eficacia** en la predicación. El objetivo es conducir al creyente a un comportamiento acorde con la fe para que alcance el bien eterno. Por lo tanto, la retórica queda subordinada a la ética cristiana. El arte de la elocuencia es digno de estudio en tanto que contribuye a hacer más atractivo el Evangelio.

I.4. FORTUNA DE LA OBRA DE JUAN DE GALES

De la difusión e influencia de las obras de Juan de Gales en la literatura europea medieval se han ocupado varios estudiosos, entre los que destaca sin ninguna duda Jenny Swanson, que en su monografía de 1989 supo aglutinar y conferir sentido a las referencias dispersas en trabajos anteriores. Por mi parte, me limitaré en el presente capítulo a realizar una revisión panorámica del estado de la cuestión que sirva de prólogo al estudio de la resonancia que el *Communiloquium* tuvo en la Península Ibérica y más en concreto en las letras castellanas. Así pues, el lector que consulte las páginas de la autora inglesa comprobará que en buena medida las informaciones de este apartado son deudoras de las suyas. Curiosamente, frente a lo que ha ocurrido en el panorama crítico hispánico, donde durante los últimos años se han publicado varias aportaciones sobre el minorita, en Europa (a excepción del Reino Unido) este asunto no parece haber suscitado excesivo interés hasta fechas recientes³⁰⁶.

³⁰⁵ La plurifuncionalidad de los tratados que en principio se pensaron para la clerecía queda de manifiesto en el prólogo del *Libro de las confesiones* (c. 1312-1317) de Martín Pérez, que –según su autor– fue “fecho e cumplido para los clerigos menguados de sciencia”, pero que servía de igual manera a los pecadores “para se castigar”. Así pues, ya en origen se le confirió valor como lectura espiritual que podía, por su contenido, interesar a un amplio público. Como en el caso del *Communiloquium*, el canonista hispano parece dirigirse a un interlocutor imaginario, que con frecuencia es el confesor, pero que también puede ser cualquier lector. Otra coincidencia más entre ambas obras –aunque no existe dependencia directa entre ellas– es la variedad social que desfila por sus páginas: en el caso del *Libro de las confesiones* el reflejo de las distintas profesiones, fundamentalmente de las manuales, es más amplio y específico que en el texto del franciscano galés. Véase Antonio García, Francisco Cantelar y Bernardo Alonso, *art. cit.*, pp. 77-129, especialmente pp. 80-81 y 88-89.

³⁰⁶ En el ámbito de los estudios de Filosofía medieval, Thomas Ricklin ha expuesto sus reflexiones sobre el *Compendiloquium* en varias conferencias: “Die Wiederentdeckung der *Exempla philosophorum*. Johannes von Wales und sein *Compendiloquium*” (29/4/02); “Johannes von Wales und die Philosophen: Zum Beispiel Aristoteles” (30/4/04) y “Die *mulier Philosophia* im Wechselspiel männlicher Interventionen. Johannes von Wales und das *Compendiloquium*” (Wolfenbütteler Sommerkurs: 6-7/8/02). Sobre esta misma obra versa el trabajo de Peter Lebrecht Schmidt, “Das *Compendiloquium* des Johannes Vallensis – die erste mittelalterliche Geschichte der antiken Literatur?”, que fue publicado en 1982 en L. Foster, D. H. Green, L. P. Johnson y D. Wuttke, eds., *From Wolfram to Petrarch to Goethe and Grass: Studies in Literature in Honour of Leonard Foster*, Baden-Baden, Verlag V. Koerner, 1982, pp. 109-123. Ha aparecido posteriormente en J. Fruggmann, M. Hose y B. Zimmermann, eds., *Traditio latinitatis: studien zur rezeption und überlieferung der lateinischen literatur*, Stuttgart, Franz Steiner, 2000, pp. 247-258. Por su parte, Albrecht Diem se ha centrado en el *Breviloquium de virtutibus*. Véase de este autor: “A Classicising Friar at Work: John of Wales’ *Breviloquium de virtutibus*”, en A. A. MacDonald, Z. von Martels y J. R. Veenstra, eds., *Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt*, Leiden, Koninklijke Brill (Studies in medieval and Reformation tradition, 142), 2009, pp. 75-103; y en colaboración con Michiel Verweij, “*Virtus est via ad gloriam?* John of Wales and Michele da Massa in disagreement”, *Franciscan Studies*, 63 (2005), pp. 215-269. También en la última hornada: Pamela Kalning, “*Virtues and Exempla* in John of Wales and Jacobus de Cessolis”, en C. J. Nederman y I. P. Bejczy, eds., *Princely Virtues in the Middle Ages, 1200-1500*, Turnhout, Brepols (Religious Studies and Social Studies, 9), 2007, pp. 139-176; Frédérique Lachaud, “De la satire politique au *miroir*: Jean de Gales et la lecture du

En 1917 Little en sus *Studies in English Franciscan History* afirmaba que tenía noticia de unos 150 o 200 manuscritos de Juan de Gales en bibliotecas europeas³⁰⁷. Swanson aumenta la cifra de los latinos hasta 473, informando, además, de que muchos de los códices contienen más de una obra, así pues contaríamos con 604 textos³⁰⁸. Geográficamente, el área en el que se localizan es muy extensa: abarca Alemania, Austria, Bélgica, Francia, Holanda, Italia, Inglaterra, Polonia, República Checa y Suiza³⁰⁹.

Prueba de que los escritos del franciscano atrajeron no sólo a las élites cultivadas capaces de comprender el latín sino a un amplio espectro de lectores fue la traducción de algunas de sus obras a las lenguas vernáculas. Conservamos nueve versiones diferentes del *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*: tres son francesas, la primera la realizó Jofroi de Waterford a finales del siglo XIII y fue vertida a su vez al inglés en 1422 por James Yonge a petición del conde de Ormonde³¹⁰; de las dos restantes, una se halla en un manuscrito de 1450 (Oxford, Bodleian, MS Laud Misc. 570) junto con *Othéa* de Cristina de Pizan, por lo que se ha considerado la posibilidad de que ella misma hubiese llevado a cabo la versión, la otra apareció en 1467 contenida en la segunda recensión de la *Fleur des Histoires* de Jean Mansel. La cercanía de ambos intelectuales a los círculos del duque de Berry y de los duques de Borgoña respectivamente muestra la repercusión del *Breviloquium* en el ámbito nobiliario³¹¹. Las cuatro traducciones italianas son versiones completas e independientes, que datan del siglo XIV o principios del XV³¹². A estas habría que sumar la catalana, de la que según Norbet d'Ordal existen tres manuscritos³¹³. Por otra parte, contamos con una traducción italiana del *Compendiloquium* (Londres, Wellcome Historical Medical Library de Londres, ms. 226, s. XV) y con las del *Communiloquium* ejecutadas en la Península Ibérica, de las que nos ocuparemos más adelante.

Otro índice mediante el que podemos medir la influencia de la obra del galés es su presencia en las creaciones ajenas. La primera huella la localizamos a principios de la última década del siglo XIII en los sermones del dominico oxoniense Juan Westerfield, quien se sirvió en su composición del *Compendiloquium*³¹⁴. Durante el siglo XIV la repercusión de nuestro autor se percibe ya con mayor fuerza, por ejemplo en el *Manipulus Florum* (1306) de Tomás de Irlanda³¹⁵; en los versos del teólogo italiano Remigio Girolami (+ 1319)³¹⁶; en una

Policraticus de Jean de Salisbury au XIIIe siècle”, en C. Giraud y M. Morard, *Universitas Scholarium. Mélanges offerts à Jacques Verger par ses anciens étudiants*, París, École pratique des hautes études (Hautes études médiévales et modernes, 102), 2011, pp. 385-407 y Edwin Craun, “Aristotle’s biology and pastoral ethics: John of Wales’s *De lingua* and British pastoral writing on the tongue”, *Traditio*, 67 (2012), pp. 277-303.

³⁰⁷ A. G. Little, *Studies in English Franciscan History*, op. cit., p. 175.

³⁰⁸ Hay que contar, por supuesto, con que la lista no puede ser exhaustiva. Ella misma asevera: “I feel sure that here are still a number of MSS surviving which have not been noticed yet”, op. cit., p. 232.

³⁰⁹ Jenny Swanson, op. cit., proporciona una utilísima nómina de los manuscritos latinos conservados, pp. 232-256, también p. 201.

³¹⁰ Jenny Swanson, *ibid.*, p. 205 (Cfr. M. A. Manzalaoui, “The *Secreta Secretorum* in English thought and literature from the fourteenth to the seventeenth century, with a preliminary survey of the origins of the *Secreta*”, tesis doctoral, Oxford, 1954, p. 7)

³¹¹ Jenny Swanson, *ibid.*, pp. 206-207 (Cfr. R. Tuve, “Notes on the virtues and vices”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 26 (1963), pp. 265 y 273-274)

³¹² Dos se conservan en Florencia, una en el Vaticano y otra en Londres. Para la relación de referencias véase A. G. Little, op. cit., p. 175 n 3, donde resume las conclusiones de Michele Barbi, *La leggenda de Traiano nei volgarizzamenti del Breviloquium de virtutibus de Fra Giovanni Gallese*, Florencia, 1895. Swanson (op. cit., p. 207 n. 34) menciona además la presencia de otro manuscrito en el catálogo de la Wellcome Historical Medical Library y varias ediciones impresas de la obra.

³¹³ Norbert d'Ordal, ed., op. cit., pp. 15-17.

³¹⁴ Beryl Smalley, *English Friars and Antiquity*, op. cit., p. 199.

³¹⁵ R. H. y M. A. Rouse, *Preachers, Florilegia and Sermons* [...], op. cit., p. 95.

anónima colección de *collationes* de un franciscano italiano, o que había vivido en Italia³¹⁷, que se conserva en Universidad de Birmingham; en el *Manuel de Conversation* de Felipe de Ferrara (+ c.1350)³¹⁸; en Tomás Ringstead y Roberto Holcot de Oxford³¹⁹; en la *Crónica Universal* de Ranulf Higden, tanto en su primera redacción (c. 1320) como más ampliamente en la segunda (1340)³²⁰.

No es de extrañar que Walter Burley (+1344), que había pasado como Juan de Gales por las universidades de Oxford y París, extrajera de su bien nutrido arsenal de *auctoritates* y *exempla* algunos para su *Liber de vita et moribus philosophorum poetarumque veterum*³²¹. Asimismo influyó en la *Summa Predicantium* de Juan Bromyard, en Roberto Rypon de Durham³²², en Juan de Hesdin³²³, en la *Confessio Amantis* de Gower³²⁴ y en el *Tractatus ad regem Henricum Sextum* (c. 1430)³²⁵.

Ya V. Rose en un artículo de 1866 probaba que las citas del *Policraticus* de Juan de Salisbury presentes en determinados autores como Jacobo de Cessoles, Engelbert de Admont o Enrique de Rimini procedían de los textos del Juan de Gales³²⁶.

Dos de las figuras más llamativas que espigaron en su propio beneficio los tratados de nuestro franciscano fueron Cristina de Pizan (1364-1430) y Geoffrey Chaucer (c. 1342-1400). La escritora gala, preocupada por los asuntos políticos y morales, toma del *Communiloquium* el grueso de las citas y ejemplos que emplea en el *Chemin de long estude*, es decir, lo que atribuye “*aus dis des aucteurs*” (versos 4110-6040) y buena parte del *Livre du corps de police*. En general, todas sus obras didácticas son acreedoras de la compilación del galés. Algunos críticos habían puesto de relieve la conexión entre estos fragmentos de Pizan con otros del *Sophilogium* y de sus adaptaciones francesas, el *Archiloge Sophie* y el *Livre de bonnes meurs*, de un predicador agustino coetáneo, Jacques Legrand. Las semejanzas proceden no de una deuda entre ambos sino de una fuente común que no es otra que la *Summa collationum*³²⁷. Por lo que respecta a Chaucer, una serie de fragmentos de los *Cuentos de Canterbury* están inspirados en esta misma obra: el prólogo general, el cuento de la comadre de Bath, el del alguacil y el del bulero³²⁸. Testimonio de la influencia de Juan de

³¹⁶ Beryl Smalley, *English Friars and Antiquity*, op. cit., p. 74

³¹⁷ Jenny Swanson, “John of Wales and the Birmingham University Ms 6/III/19”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 76 (1983), pp. 342-349

³¹⁸ Raymond de Creytiens, “Le Manuel de conversation de Philippe de Ferrare O. P. (1350?)”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 16 (1946), p. 117.

³¹⁹ Ambos autores del siglo XIV hacen uso del *Communiloquium*, Holcot cita también el *Breviloquium de virtutibus* (Beryl Smalley, op. cit., p. 54 n.139 y p. 151).

³²⁰ En los dos casos utilizó fragmentos del *Compendiloquium* (John Taylor, *The Universal Chronicle of Ranulf Higden*, Oxford, 1966, pp. 74-80 y 172).

³²¹ Amnon Linder, “The Knowledge of John of Salisbury in the Late Middle Ages”, *Studi Medievali*, 3ª serie, 18/2 (1977), p. 341 n. 193.

³²² G. R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England*, Oxford, Basil Blackwell, 1961, p. 573.

³²³ Beryl Smalley, *Studies in Medieval Thought and Learning*, Londres, 1981, p.368.

³²⁴ Toma numerosos ejemplos del *Breviloquium de virtutibus* (M. A. Manzalaoui, op. cit., p. 8).

³²⁵ J. -P. Genet, *Four English Political Tracts of the Later Middle Ages*, Londres, Camden Society, 1977, p. 43.

³²⁶ V. Rose, “Die Lücke im Diogenes Laertius und der alter Übersetzer”, *Hermes*, 1 (1866), pp. 394-397 (Cfr. Amnon Linder, op. cit., pp. 316-366. Referencia en la p. 327 n. 72).

³²⁷ Así lo prueba Evancio Beltrán, “Christine de Pizan, Jacques Legrand et le *Communiloquium* de Jean de Galles”, *Romania*, 104 (1983), pp. 208-228. Según este crítico, Jacques Legrand no se sirve únicamente del *Communiloquium* sino también del *Compendiloquium* y del *Breviloquium de virtutibus*, además del *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais (op. cit., p. 221).

³²⁸ Un análisis comparativo de los diferentes pasajes en Robert A. Pratt, “Chaucer and the hand that fed him”, *Speculum*, 41 (1966), pp. 619-642. Glending Olson, “Juan García de Castrojeriz and John of Wales: A Note on Chaucer’s Reading”, *Speculum*, 64 (1989), pp. 106-110 revela que las semejanzas entre la *Glosa* al *De regimini*

Gales en la Italia del siglo XV es que Cosimo de Medicis incluye dos de sus obras (el *Breviloquium de virtutibus* y el *Communiloquium*) en la relación de libros necesarios en una biblioteca ideal.

El prestigio del minorita como maestro de Teología contribuyó seguramente a la propagación de sus obras, quizá incluso mientras aún vivía. Tenemos noticia de su influencia en Inglaterra, Francia, Italia y en la Península Ibérica ya a finales del siglo XIII; a mediados o en las postrimerías del siglo XIV se percibe en el norte y este de Europa³²⁹.

Los trabajos de Juan de Gales atrajeron a un público muy diverso (Swanson, buceando en los catálogos medievales y en los mismos manuscritos en busca de alusiones a su poseedores, identifica 338 entre particulares e instituciones desde el siglo XIII a principios del XVI). El espectro social de los propietarios es sumamente amplio. Por supuesto, hay muchos hombres de Iglesia: predicadores, frailes itinerantes, eruditos, profesores de Teología y eclesiásticos de todas categorías; pero el laicado está también bien representado, desde la realeza y la nobleza a la burguesía ciudadana³³⁰. Repitamos una vez más que si la intención primera de los textos del franciscano era que sirviesen de manuales de predicación, se utilizaron también como enciclopedias, como florilegios de autoridades e historias edificantes y como lecturas piadosas³³¹.

Las llamadas de atención, subrayados y notas marginales en manuscritos e incunables ofrecen información acerca de qué atraía a los lectores: generalmente estas anotaciones se refieren a fuentes, clásicas o patrísticas, y a *exempla*. Su frecuencia es mayor en la primera parte, en concreto en las distinciones sobre la comunidad y el príncipe, y en las que tratan del clero (5ª), la vida religiosa (6ª) y la muerte (7ª). El interés por secciones concretas tuvo por consecuencia la elaboración de códices en los que se recogieron sólo determinados fragmentos³³².

La popularidad de Juan de Gales no se quebró con la llegada de la imprenta, así lo demuestran las **ediciones en latín** que aparecieron entre 1472 y 1550:

1.- Ediciones que contienen el *Communiloquium* o *Summa collationum*³³³:

- 1472 (14 de julio): *Summa collationum*, Colonia, Arnold Ther Hoernen. Versión corta.
- 1472: *Summa collationum*, Colonia, Uldaricus Zel. Reimpresión del texto anterior. Versión corta.
- 1475: *Summa collationum*, Augsburgo, Anton Sorg. Versión larga.

principum de Egidio Romano, Juan García de Castrojeriz, y los *Cuentos de Canterbury* se deben a la mutua dependencia del *Communiloquium* de Juan de Gales.

³²⁹ Jenny Swanson, *op. cit.*, p. 226.

³³⁰ Swanson, *ibid.*, aborda este tema en las pp. 221-226, y en el “Appendix 4” (pp. 258-289) proporciona “a list of institutions and individuals who owned copies of John of Wales’ work up the mid-sixteenth century”.

³³¹ Pantin ha señalado el atractivo que ejercían obras como el *Breviloquium de virtutibus* sobre los profesionales laicos cultivados, como los juristas, en la Italia prerrenacentista, *op. cit.*, p. 314. Los textos se han conservado en bibliotecas monacales, catedralicias, reales y nobiliarias; sin embargo, no hay que olvidar que también se encontraban en bibliotecas públicas como la de Florencia (Cfr. B. L. Ullman y P. A. Stadter, *The Public Library of Renaissance Florence*, Padua, Antenore, 1972, p. 179) y en manos de muchos particulares (así ocurrió en Cataluña como se apreciará más adelante).

³³² Jenny Swanson, *op. cit.*, 214-221.

³³³ Para confeccionar esta relación me he guiado por las informaciones que proporciona Julius V. Scholderer, “The Early Editions of Johannes Vallensis”, *The National Library of Wales Journal*, 3 (1944), pp. 75-79.

- 1481: *Summa collationum*, Ull, Johann Zainer. Reimpresión de la edición de 1475. Versión larga.
- 1489 (25 de mayo): *Summa collationum*, Estrasburgo, editor anónimo denominado “el impresor de Jordanus de Quedlinburg”. Versión corta.
- 1493: *Summa collationum*, Ulm, Johann Zainer. Reimpresión de la edición de 1481. Nadie parece haberla visto. Está en duda su existencia.
- 1496 (30 de julio 1496): *Summa de regimine vitae humanae seu margarita doctorum*. Título general del volumen que contiene: *Summa collationum*, *Compendiloquium de vita et moribus antiquorum philosophorum*, *Breviloquium de philosophia sanctorum et instructione vel de virtutibus antiquorum principum* y *Ordinarium sive alphabetum vitae religiosae*, Venecia, Georgius Arrivabene. Versión larga del *Communiloquium*.
- 1511: *Summa de regimine vitae humanae seu margarita doctorum*, Lyons. Reimpresión de la anterior. Versión larga del *Communiloquium*.
- 1516: *Summa collationum*, París, Wolfgang Hopyl. Versión corta.
- 1518 (31 de mayo): *Summa de regimine vitae humanae seu margarita doctorum*, Estrasburgo, Johann Knoblauch y Paul Getz. Para esta reimpresión el texto de las ediciones de 1496 y 1511 fue revisado por el cartujo Lampertus Pascuus, que afirma haber consultado no sólo las ediciones impresas sino también unos 46 manuscritos.

2.- Otras ediciones³³⁴:

- c. 1472-1475: *Breviloquium de virtutibus* y *Breviloquium sapientia sive philosophia sanctorum*, Colonia, Arnold Ther Hoernen. La edición contiene también el *Secreta secretorum*.
- c. 1480: *Breviloquium de virtutibus* y *Breviloquium sapientia sive philosophia sanctorum*, Lovaina, John de Westphalia. Reimpresión de la de Colonia.
- 1494: *Expositio super orationem dominicam*, París (incunable H 8219).
- 1513: *Expositio regulae oridinis fratrum minorum*, Venecia. En *Firmamentum*, París III, ff. 98-106.
- 1550: *De origine progressu et fine Mahometi*³³⁵, Estrasburgo. Se discute la autoría de Juan de Gales.

Uno de los datos contenidos en el artículo de Scholderer sobre las primeras ediciones de Juan de Gales que más llama la atención es la referencia a una doble redacción del *Communiloquium*. Con respecto a la de 1475 señala: “the text is of a somewhat longer (and presumably later) recension”³³⁶, de lo que se deduce que hubo dos versiones: la primitiva fue la más corta y sufrió posteriormente un proceso de amplificación. Después de haber cotejado

³³⁴ Jenny Swanson, *op. cit.*, p. 290.

³³⁵ Sobre esta obra: Giuseppe Rizzardi, “La controversia con l’Islam di J.G. O.F.M.”, *Studi Francescani*, 82 (1985), pp. 245-269.

³³⁶ J. V. Scholderer, *op. cit.*, p. 77

los incunables que se custodian en la Biblioteca Nacional de Madrid (I/826 –Zel, 1472- y I/985 –Georgius Arrivabene, 1496), creo que no fue esta la secuencia de los hechos. Opino más bien que la versión corta es una recensión elaborada a partir de la original, que sería la extensa. El proceso, que seguramente se produjo ya en la tradición manuscrita, consistió en suprimir variados fragmentos y autoridades. La edición de 1472 cuenta con un prólogo que es prácticamente la mitad del de la 1496; carece, además, de la “supplicatio” final a los predicadores. Asimismo se distinguen en la extensión de muchos capítulos y en la forma de comenzar y acabar la obra: “Quoniam res publica ut dictus est [...] Et in hoc finis premissae collectionis” (1496); “Prime igitur partis [...] Ad que nos perdurat qui sine fine vivit et regnat. Amen. Summa collationum ad omne genus hominum explicat feliciter” (1472).

No es esta la única complicación a la que nos enfrentamos puesto que también las versiones largas difieren entre sí. Por ejemplo, el ingenioso pasaje sobre el ajedrez en el que se realiza una interpretación alegórica y moral sobre el juego, el tablero, las piezas y sus movimientos (*Communiloquium* 1,10,7) se encuentra tan sólo en algunas ediciones 1472 y 1489³³⁷. Como bien indica Glending Olson, esta variedad en los contenidos puede llevar a los investigadores a conclusiones erróneas³³⁸. Por tanto, las observaciones acerca del proceso de adiciones o supresiones que sufrió el texto, y el influjo en obras posteriores (lo que incluye mis afirmaciones anteriores y las que haré en los siguientes capítulos) deberían ponerse entre paréntesis en lo que no contemos con una edición latina fiable que nos permita conocer en la medida de lo posible cuál fue la versión que compuso originalmente Juan de Gales y que variaciones sufrió en su proceso de transmisión.

No me cabe la menor duda de que si la crítica especializa contara con un conocimiento más profundo de los tratados del erudito franciscano, rápidamente saldrían a la luz deudas a su favor que por el momento permanecen solapadas. Muchos intelectuales medievales silenciaron estas fuentes, aun conociéndolas, para aparentar una cultura y un acceso a los clásicos que no poseían; otros, ignorando el autor, repitieron fragmentos que ya les habían llegado de segunda o tercera mano.

I.5. EL *COMMUNILOQUIUM* EN LA CORONA DE ARAGÓN

A partir de la década de los setenta de la pasada centuria han empezado a aparecer una serie de estudios que han desvelado el interés que durante el medievo despertaron algunas obras de Juan de Gales (fundamentalmente el *Breviloquium de virtutibus* y el *Communiloquium*) en la Península Ibérica y más en concreto en la Corona de Aragón³³⁹. En

³³⁷ A. G. Little incluye este interesante fragmento como “Appendix V” en *Studies in English Franciscan History*, op. cit., pp. 232-234. Lo copia de la edición corta de 1516, ff. 29v-30r. Recomienda la comparación con el trabajo de Jacobo de Cessoles y con el capítulo 166 de la *Gesta Romanorum*.

³³⁸ op. cit., p. 107 n. 2.

³³⁹ Curt J. Wittlin, “La *Summa de colaciones* de Juan de Gales en Cataluña”, *Estudios franciscanos*, 72 (1971), pp. 189-203; Ruth Leslie, “A Source for Juan Fernández de Heredia’s *Rams de flores*”, *Studia Neophilologica*, 45 (1973), pp. 158-170 y “La obra de Juan de Gales en España”, en *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, vol. II, Salamanca, 1982, pp. 109-116; Conrado Guardiola Alcover, “Juan de Gales, Cataluña y Eiximenis”, *Antonianum*, 64 (1989), pp. 330-365 (desgraciadamente no he podido tener acceso a la conferencia que este crítico presentó en el 36th International Congress on Medieval Studies, 3-6 mayo de 2001, con el título de “The Impact of John of Wales’ *Communiloquium* and *Breviloquium de virtutibus* on the Crown of Aragon”); Albert G. Hauf, “Eiximenis, Joan de Salisbury i Joan de Gal·les”, en *Miscel·lània Sanchis Guarner*, vol. II, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1992, pp. 239-262; Lluís Ramon i Ferrer, “La tradició textual de la traducció catalana del *Communiloquium* de Joan de Gal·les”, en *Miscel·lània Joan Fuster*, vol. VII,

este capítulo intentaremos dar cuenta de cuáles fueron las causas que propiciaron la propagación de la *Suma* en el territorio catalanoaragonés, quiénes la poseyeron, qué manuscritos se conservan en lengua vernácula y en qué producciones se rastrean huellas de su influencia.

Las primeras referencias a la *Summa collationum* en los reinos hispanos las encontramos en la correspondencia de Jaime II (1291-1327). En una carta sin fechar Juan de Prohomen, notario de Zaragoza, informa al monarca de que Pascual de Guzmán, prior de la sede de su ciudad, le había encargado que “ficiesse un livro que a nompne **Comuniloquio**, de buena letra material e delicada, e que lo fazia fer para presentar a vos”. Por tener la copia tal destinatario, el escriba declara que la realizó lo más “fermosa e delicada” que pudo. Como tiene seguridad de que todavía no ha llegado a manos del monarca, le anima a que se la solicite al prior, manteniendo en secreto quién le ha proporcionado la información. Prohomen está convencido de que la obra será de su gusto:

[...] por algunas vegadas que yo a vos odi faular en la cort general de Aragon primera passada ajustada en Çaragoça daquela misma escriptura del livro, assi como de la cosa publica e de sennor, que vertudes, e que costumpnnes e condiciones debe aver en si, e todos sus afferes contra vasallos, e como dever seer regido e governado en si, e muytas otras buenas propiedades que sennor deber aver en si, todo faulla en aquel libro³⁴⁰.

La ambigua redacción de este párrafo puede sugerir simplemente la coincidencia de temas entre la alocución real ante las cortes y el *Communiloquium*, o quizá que el rey lo hubiera utilizado ya como fuente. Lo que sí queda claro es que el notario vincula el valor de la obra a su contenido como regimiento de príncipes. Por otra parte, el título que recibe el texto ha hecho pensar en la posibilidad de que se tratara ya de una traducción al aragonés³⁴¹.

En una misiva de 1313 Jaime II comunica a su merino zaragozano G. Palacín que desea hacerse con este libro: “cum nos velimus habere quemdam librum de comuni eloquio, qui venalis exponitur apud Caesaraugustam, quemque vobis hostendet Johannes de Prohome [...] mandamus [...] ematis librum predictum ad opus nostri”³⁴².

Sin duda el afán por poseer el *Communiloquium* puede explicarse por su contenido, acorde con las preocupaciones sobre el gobierno de la comunidad que mostraba el monarca, y

Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993, pp. 45-64; Juan Manuel Cacho Bleuca, “El prólogo del *Rams de flores*”, en Aurora Egido y José M^a Enguita, eds., *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre Lengua y Literatura en Aragón*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1996, pp. 69-108, especialmente pp. 78-88 y *El gran maestre Juan Fernández de Heredia*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 1997, p. 160. El artículo de Manuel Dualde Serrano, “Una anónima *Suma de colaciones* medieval”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 18 (1947), pp. 474-512, a pesar de que no identificaba a Juan de Gales como autor del texto que describía, supuso un importante punto de partida para trabajos posteriores. Por lo que respecta a las ediciones de los textos en romance, contamos con la del *Breviloqui* que Norbet d'Ordal realizó en 1930 (Barcelona, Ediciones Barcino), con la de la *Summa de Col.lacions*, que llevó a cabo como tesis doctoral Lluís Ramon i Ferrer (Valencia, Universitat de València, 1997), y con la del *Rams de flores o libro de actoridades. Obra compilada bajo la protección de Juan Fernández de Heredia, Maestre de la Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén (Edición del ms. de la Real Biblioteca de El Escorial Z-I-2)*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico” (C.S.I.C.), 1998, publicada por Conrado Guardiola Alcover.

³⁴⁰ A. Rubió y Lluch, *Documents per l'història de la cultura mig-aval*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1908, I, doc. 67, pp. 79-80.

³⁴¹ Ruth Leslie, “La obra de Juan de Gales en España”, *op. cit.*, p. 114.

³⁴² Heinrich Finke, *Acta Aragonensia*, II, Berlín y Leipzig, Walther Rothschild, 1908, p. 909 y C. Guardiola, “Juan de Gales, Cataluña y Eiximenis”, *op. cit.*, pp. 343.

por su valor práctico como fondo del que extraer citas y ejemplos pertinentes para la elaboración de discursos de carácter político. Hay que recordar que Jaime II impulsó el despegue de la oratoria (tradición que se consolidó en reinados posteriores),³⁴³ y que la fama de su elocuencia quedó plasmada en el epitafio de su sepultura: “Sermone Facundus”³⁴⁴.

Su reinado supuso una revitalización cultural, a la que contribuyeron en gran medida las aportaciones bibliográficas e ideológicas llegadas del exterior. Los saberes foráneos se asimilaron, difundieron y germinaron en nuevas producciones gracias a la creación de centros culturales autóctonos, que recibieron la ayuda y protección real. Las instituciones docentes se incrementaron ostensiblemente. Martí de Barcelona aporta documentos de la existencia de escuelas catedralicias en Barcelona, Elna, Gerona, Mallorca, Tarragona y Valencia; de escuelas municipales en Valls, Daroca, Burriana, Játiva y Figueras; y de escuelas judías en Huesca y Cervera³⁴⁵. El erudito catalán supone que no hubo ciudad catalana de importancia que careciera de centro educativo. En un nivel superior sabemos que Jaime II protegió el Estudio General de los dominicos en Barcelona y que su mujer, la reina Blanca, apoyó la Escuela orientalista de Játiva; pero, sin duda, el hecho más relevante en este terreno fue la fundación en 1300 de la Universidad de Lérida, en la que se impartían estudios de Artes, Derecho y Medicina³⁴⁶. Sin embargo, la Teología seguía siendo monopolio de Oxford y París, y por tanto, era necesario enviar a estas universidades a los que estaban llamados a integrar las minorías rectoras dentro de la Iglesia³⁴⁷. La concentración estos estudios en dos focos

³⁴³ Conservamos testimonios de las alabanzas que despertaron sus intervenciones públicas, por ejemplo, la que tuvo lugar en la Iglesia de San Salvador de Zaragoza: “E lo senyor Rey comensa a parlar devant tota la Cort ajustada en la dita Esgleya e dix molt bones paraules de les quals e del seu bon enteniment foren tuyt molt pagats e alegres e de continent fo a el respost per la cort ab gran pagament de ço que ell llur avia dit” (Cfr. *Crònica de Muntaner*, cap. CXIV, p. 234, ed. Coroleu, 1886; cita tomada de Antonio Rubió i Lluch, “Algunes consideracions sobre la oratoria política de Catalunya en l’Edat Mitjana”, *Estudis Universitaris Catalans*, 3 (1909), p. 214); también uno de sus discursos ante el parlamento emociona a Juan Prohomen, el notario zaragozano al que ya nos hemos referido (Rubió i Lluch, *Documents*, II, doc. 28). La arenga que dirigió en Portfangós a los hombres que habrían de conquistar Cerdeña, entre los que se encontraba su propio hijo, fue posteriormente reutilizada por su nieto Pedro IV en su *Crònica* y también por Martín I en su discurso ante las Cortes de Perpiñán de 1406 (Ll. Nicolau d’Ower, “Literatura catalana (Notes i comentaris)”, *Estudis Universitaris Catalans*, 8 (1914), pp. 83-91).

³⁴⁴ Martí de Barcelona, “La cultura catalana durant el regnat de Jaume II”, *Estudios franciscanos*, 91 (1990), pp. 213-295 (referencia a la facundia del rey en p. 219). Este trabajo (diplomatario de Jaime II precedido de un estudio contextualizador) fue galardonado con el premio “Francesc Vives” por el Institut d’Estudis Catalans en 1936, pero permaneció inédito hasta que Valentí Serra decidió sacarlo a la luz. Véase la continuación en *Estudios franciscanos*, 92 (1991), pp. 127-245 y 383-492.

³⁴⁵ *Ibid.*, pp. 223-224.

³⁴⁶ El 28 de septiembre de 1300 el primer rector del Estudio General, Pere de Cabrera, publicó los estatutos de la institución, que sufrieron reformas durante los reinados de Martín I (1399) y de María de Aragón (1432), esta última sirvió de base a la que realizó el obispo García Arnárez en 1447. (León Esteban, *Cultura y prehumanismo en la curia pontificia del Papa Luna (1394-1423)*, Valencia, Universitat de València, 2002, p. 143; Serra-Ràfols, *Una Universidad medieval: El Estudio General de Lérida*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1931; *Miscelánea de trabajos sobre el Estudio General de Lérida*, Lérida, Instituto de Estudios Ilerdenses, 1949).

³⁴⁷ Los monarcas aragoneses pidieron a diferentes papas el establecimiento de los estudios de Teología en Lérida, pero no lo consiguieron hasta 1430: Pedro IV hace la petición en 1377 a Gregorio IX; Juan II se la plantea en 1389 a Clemente VII y, en 1398, Martín el Humano a Benedicto XIII. Las únicas lecciones en la ciudad sobre esta materia se impartían en la Iglesia de San Juan de Lérida (L. Esteban, *op.cit.*, p. 143. Cfr. Pedro Sanahuja, *La Universidad de Lérida y los franciscanos*, Sep. Arch. Iberoamericano, Madrid, 1947). En un primer momento el papado quiso poseer un control directo sobre estos estudios, limitándolos a las universidades de Oxford y París, que por su parte deseaban mantener sus privilegios. Hacia 1360, la política papal cambió, y se autorizó la creación de otras facultades de Teología, como la de Toulouse, y posteriormente, en 1396, la de Salamanca.

exclusivos y el uso del latín como lengua común de cultura favoreció la homogeneidad europea en este terreno. El contacto con las universidades extranjeras propició que los teólogos enriquecieran sus bibliotecas con las obras patrísticas, escolásticas, de filosofía moral o con los manuales de predicación considerados, a la sazón, como básicos.

Desconocemos con exactitud la vía de entrada en la Península de la *Suma*, pero lo más probable es que se realizara de manos de esta clerecía cultivada y que posteriormente se difundiera entre las elites políticas. Sabemos que aproximadamente treinta años después de su composición, gozaba ya de tal prestigio en Aragón que se había convertido no sólo en un recurso utilizado por los hombres de Iglesia, sino que el mismo Jaime II lo reclamaba para sí.

También Pedro IV, el Ceremonioso, (1336-1387) se refiere a nuestra obra en varias ocasiones: el 18 de marzo de 1367 da la orden a Francisco Marrades, baile general de Valencia, para que pague al presbítero Miquel Navarro veinte libras barcelonesas por haberle copiado (*scripsit*) un libro denominado *collectionum*³⁴⁸, que bien podría ser el *Communiloquium*, pues poco tiempo después el 7 de abril del mismo año se dirige nuevamente a Marrades para solicitarle que mande hacer “un trellat d’aquell llibre qui es intitulat *Summa collectionum* a ops de la reyna, semblant d’aquell que es estat fet a nos, mas que sia de letra queacom pus grossa, e en bons pergamins, e en ii volums, e que y façats continuar de guisa que sia fet e acabat com pus breument fer se puga”³⁴⁹. El monarca reclamaba para su consorte, a la sazón Leonor de Sicilia (1325-1375), no un libro de valor ornamental sino de fácil consulta y cómoda lectura, destinado realmente al uso, y que podía atraerla bien por su contenido moral, bien por sus enseñanzas sobre el papel real o por las amenas historias de la antigüedad.

El 31 de octubre de 1372 el rey envía una misiva al obispo de Valencia con objeto de que le devuelva la *summa colleccionum* que le había dejado. Le recuerda que se la ha demandado ya en varias ocasiones sin haber obtenido resultado y que la necesita: “nos hajam mester lo dit libre”³⁵⁰. La petición fue nuevamente desatendida pues el 6 de junio de 1373 insta a Marrades para que recupere de manos del prelado la *suma de collacions* que “li haviem prestat per trelladar e no l’havem haut”³⁵¹.

El encargo de copias y la insistencia del monarca para conseguir la devolución de su ejemplar revelan el aprecio del Ceremonioso por el *Communiloquium*. Seguramente, al igual que en el caso de Jaime II, este interés deba vincularse con su faceta como orador. De las propias palabras regias podemos deducir que probablemente lo utilizara como manual de consulta.

El prestigio y la perfección técnica que había alcanzado en la época el sermón de tipo universitario hizo que se convirtiera en modelo para la oratoria profana; por tanto, es lógico presumir que el rey -erudito y familiarizado con las letras sagradas- empleara esta obra, concebida como apoyo a las *artes praedicandi*, de la misma manera que lo hubiera hecho un predicador: con el fin de extraer información teórica, motivos, *autoritates* y *exempla* para composición de sus alocuciones. Pedro IV, considerado por Antonio Rubió i Lluch cúspide de la elocuencia medieval catalana,³⁵² asumió como tarea personal la redacción de sus discursos, actitud que Pedro Cátedra contextualiza en el marco europeo de la época, relacionándola con la rivalidad cultural y política del rey aragonés con el de Nápoles, Roberto

³⁴⁸ A. Rubió i Lluch, *op. cit.*, II, doc. 155.

³⁴⁹ *Ibid.*, I, doc. 221.

³⁵⁰ *Ibid.*, I, doc. 253.

³⁵¹ *Ibid.*, I, doc. 257.

³⁵² Antoni Rubió i Lluch, “Algunes consideracions [...]”, *op. cit.*, p. 215.

de Anjou (1309-1343), quien también fue firme partidario del sermón escolástico como medio de exposición de las ideas políticas.³⁵³

Con independencia del nivel de contacto entre ambos reinos, se hacen patentes una serie de coincidencias que revelan un mundo intelectual cortesano común. La proyección de la retórica eclesiástica en la política se explica por el influjo que los doctores en teología de las órdenes mendicantes —especialmente los franciscanos— ejercieron sobre los gobernantes como consejeros o diplomáticos. Estos mentores traspasaron a sus regios discípulos y a los letrados que les servían no sólo una concepción religiosa y vital sino que popularizaron entre ellos los métodos de trabajo que habían aprendido en las universidades. Su propia oratoria política, que fue en aumento a partir del siglo XIV y que se plasmó en las intervenciones ante las cortes o en las contestaciones a los discursos reales, sirvió de espejo en el que se miraron los que necesitaban realizar disertaciones públicas.

Otra concomitancia cultural entre ambos monarcas se revela en la atracción por el mundo clásico. La pasión histórico-literaria del Ceremonioso, de la que dan fe las distintas misivas en las que muestra su avidez por hacerse con obras clave, encuentra explicación en el deseo de regir de forma adecuada sus territorios.³⁵⁴ No podemos entender su mirada hacia antigüedad como gusto gratuito por lo arqueológico: le mueve el objetivo práctico de recopilar textos de los que pueda sacar partido para sus tareas de gobierno.

Durante el medio siglo del reinado de Pedro IV, se produce en Aragón, y más concretamente en Cataluña, un afianzamiento cultural caracterizado más por la asimilación de la tradición foránea que por la creación original. Las traducciones reciben un fuerte impulso: se vierten al romance textos de los clásicos (Frontino, Paladio, Justino, Orosio o Flavio Josefo); del legado oriental (Maimónides, Abu-Zaccaria, Avicena, Alfragani, Al-aben-Ragel; de otras lenguas peninsulares (*Las partidas* de Alfonso X el Sabio) de cronistas y compiladores franceses (*Històries troianes*, *Suma de les histories del món*; de tema religioso y moral (*Libre de vicis e virtuts*, *Libre de bones costumes dels homens o del joch dels sachs*); de asunto caballeresco (*Laçalot*, *Taula rodona*, *Tristany*); y de la literatura eclesiástica latino-medieval (San Agustín, San Jerónimo, San Gregorio Magno, Egidio Romano, Pedro de Bersuire, Beltrán de la Tour y del que aquí nos interesa más directamente: Juan de Gales)³⁵⁵. Asimismo, la reorganización de la cancellería regia por parte de *el del Punyalet* proporcionará un caldo de cultivo adecuado para el surgimiento del humanismo: escribanos y secretarios de la corte, familiarizados con las *artes dictamini*, aún sin desprenderse de los usos tradicionales, comienzan a dejarse cautivar por temas y recursos retóricos clásicos³⁵⁶. La llegada de estos

³⁵³ Pedro Cátedra, “Acerca del sermón político en la España medieval”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 40 (1985-1986), pp. 17-47; en especial, pp. 20-23.

³⁵⁴ Esta misma opinión expresa Ramón Gubern en su edición del *Epistolari de Pere III*, vol. I, Barcelona, Barcino (Els Nostres Clàssics, 78), p. 24: “Com a bon rei medieval, alligonat pels preceptes morals escolàstics, el rei Pere creï que la seva missió fonamental consistia en el bon regiment dels seus dominis, i d’acord amb aquest fi concebia totes les seves empreses; fins les seves inquietuds espirituals responen de prop al seu deure com a sobirà. La tasca cultural que va dur a cap, de vegades amb el seu mateix treball, té, a la llarga, aquest precís sentit, tant si es tracta de la redacció o l’adaptació de llibres històrics, com d’establir en el país determinades compilacions jurídiques.”

³⁵⁵ Antoni Rubió i Lluch, *Documents per l’historia de la cultura catalana mig-aval*, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 1908, reed. con prólogo de Albert Hauf, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 2000, pp. XXIII-XXIV.

³⁵⁶ Martín de Riquer, “Medievalismo y humanismo en la Corona de Aragón a fines del siglo XIV”, *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, t. II, vol. I, Valencia, Sucesor de Vives Mora, 1969, pp. 221-235. Como ejemplo de la relevancia de algunos de estos secretarios cortesanos en el avance hacia el conocimiento de los clásicos, véase Jodi Rubió, “Guillem Ponç, secretari del rei Martí, contemporani de Bernat Metge”, *Estudis Romànics*, 9 (1961), pp. 67-84.

aires renovadores no debe ocultar que la bibliofilia del rey Pedro –alimentada en cierta medida por sus contactos con el monarca francés, Carlos V, y con Juan Fernández de Heredia– tiene como causa principal el deseo de acumular informaciones sobre nobles y monarcas, los actores –a la sazón– más relevantes en el juego político. Es en este contexto en el que hay que encuadrar la predilección regia por la historia³⁵⁷. Sin duda, para el Ceremonioso, al igual que para otros muchos magnates europeos, los hechos del pasado eran dignos de rememoración por su utilidad ejemplar en el presente. La temática político-moral es clave en una parte considerable de la literatura medieval. Los consejos para el comportamiento del individuo en el seno social, los modelos de imitación para nobles y caballeros, y las pautas para el regimiento del reino son asuntos que encuentran cauce en una amplia gama de géneros del periodo, en los que se hermanan ética y política: colecciones de sentencias, cuentos, sermones, crónicas, tratados morales, hagiografías, novelas e, incluso, poesía.

Las intervenciones ante las Cortes de Pedro IV no fueron exclusivamente de aparato ni estuvieron guiadas esencialmente “pel seu esperit parlamentari”³⁵⁸, sino que más bien respondieron a la necesidad práctica de tomar las riendas del poder en momentos conflictivos. El rey convocó la asamblea en numerosas ocasiones con el objetivo de convencer a los distintos brazos que la integraban para que aprobasen subsidios extraordinarios con los que financiar sus campañas militares³⁵⁹.

El desarrollo del parlamentarismo en la Corona de Aragón –como apunta atinadamente Martín de Riquer– estimuló determinadas traducciones³⁶⁰, que quizá no se hubieran acometido de faltar esta importante tradición oratoria. Entre ellas debemos contar la *Suma collationum*, que encajaba a la perfección con las necesidades de sus monarcas: proporcionaba una teoría global del estado, que prestaba una especial atención a la cabeza de la comunidad sin descuidar tampoco a sus restantes miembros; contenía un estupendo repertorio de *exempla* históricos ligados con las virtudes y obligaciones del príncipe y del pueblo; y, por su forma admonitoria, podía emplearse con facilidad en las alocuciones públicas. Sin duda, esta funcionalidad discursiva contribuyó de manera determinante en su difusión. Los reyes de los que se ha exaltado la elocuencia (Jaime II, Pedro IV) son justamente de los que nos quedan peticiones directas de esta obra. Igualmente, Martín el

³⁵⁷ El atractivo del que gozaron las traducciones de relatos históricos en función de su interpretación ética ha sido señalado por Juan Manuel Cacho Bleca, “Introducción a la obra literaria de Juan Fernández de Heredia”, en *I Curso sobre Lengua y Literatura en Aragón (Edad Media)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991, pp. 171-195, especialmente p. 187, y por Lola Badia “Traduccions al català del segle XIV-XV i innovació cultural i literària”, *Estudi general*, 11 (1991), pp. 31-50, en concreto pp. 37-38.

³⁵⁸ La magnífica historiografía catalana de principios del siglo XX cae, sin embargo, –quizá por exceso de celo patriótico– en afirmaciones anacrónicas al atribuir a sus monarcas un desinteresado espíritu democrático. Sirvan de ejemplo las reflexiones de A. Rubió y Lluch, “Algunes consideracions...”, *op. cit.*, p.215 o las vertidas por Ricart Albert y Joan Gassiot en el prólogo de *Parlaments a les Corts catalanes*, Barcelona, Barcino (Els Nostres Clàssics, 19-10), 1928, pp. 7-8.

³⁵⁹ Compruébese leyendo las actas de las *Cortes de Caspe y Alcañiz y Zaragoza 1371-1372*, ed. de M^a Luisa Ledesma Rubio, Valencia, Anubar ediciones (Textos Medievales, 46), 1975, donde queda de manifiesto el forcejeo entre el monarca y los asistentes a Cortes, remisos a conceder la ayuda a menos que se atendieran previamente sus peticiones (pp. 100-103, 106-109 y 129-130). También en M^a Luis Ledesma Rubio y M^a Isabel Falcón Pérez, *Zaragoza en la Baja Edad Media*, Zaragoza, Librería general, 1977, pp. 26-27.

³⁶⁰ Es el caso de la *Historia* de Tucídides apadrinada por Juan Fernández de Heredia, de la que se seleccionaron para trasladar al aragonés precisamente discursos y arengas. Véase, Martín de Riquer, “Medievalismo y humanismo...”, *op. cit.*, p. 229.

Humano³⁶¹, en cuyo reinado es tradicional situar el apogeo retórico de las cortes aragonesas, solicita encarecidamente en carta fechada el 4 de abril de 1404 al baile de Perpiñán, Joan Maçot, otra de las compilaciones del fraile galés: “nos desigem molt haver .i. libre lo qual es intitulat *illustris filosofoforum*, lo qual, segons som informats, es en lo libre de *suma de collacions* en la librería del monastir de frares Menors d aquexa vila de Perpenya”. Norbert d’Ordal supuso que el título debía de referirse al *Breviloquium*, mientras que más modernamente Conrado Guardiola se ha inclinado por el *Compendiloquium*³⁶². El monarca pretende que se le realice no sólo una copia sino una traducción, como se deduce de la afirmación de que Pere Guilmon, comendador y vicario del monasterio del Puig de Valencia, pagará “ço que costara d escriure e tralladar lo libre dessus dit”³⁶³.

No se acaba aquí la nómina de los personajes regios aragoneses que poseyeron textos del galés. Martín II de Sicilia contaba en su biblioteca con una *Suma de collacions* en catalán, que de acuerdo con sus deseos debería haber pasado tras su muerte, acaecida en 1409, a manos de su padre Martín I³⁶⁴; sin embargo, la obra no se encuentra en los inventarios de bienes del monarca³⁶⁵. Alfonso V el Magnánimo tuvo en su poder una copia en aragonés que seguramente había pertenecido con anterioridad a Juan Fernández de Heredia³⁶⁶. En la misma lengua estaba el código de su esposa, la reina doña María, quien además guardaba en sus anaqueles una versión catalana del *Breviloquium*³⁶⁷.

Por lo que respecta a los hombres de Iglesia, las causas de su atracción por las obras del galés también habría que buscarlas en el componente político, que, por supuesto, se conjugaba indisolublemente con el valor pastoral. Fijemos nuestra atención en primer lugar en Zaragoza, ligada por varios motivos a la difusión del *Communiloquium*. Como ya señalé en líneas anteriores, el primer peninsular del que consta que solicitara una copia de este tratado fue Pascual de Guzmán, prior de esta sede. No es de extrañar que los eclesiásticos de la ciudad, que fue convertida en arzobispado en 1318 por el papa Juan XXII y en la que tenía lugar la coronación de los reyes aragoneses, se interesaran por conseguir literatura sobre el regimiento de reinos y gobernantes. Durante el siglo XIV los clérigos incrementaron su participación directa en la vida pública. En el caso de Aragón uno de los cuatro brazos de las cortes, junto con el de los ricos-hombres, el de los caballeros y el de las universidades, era el eclesiástico³⁶⁸. Un miembro de este estamento era el encargado de contestar al solemne

³⁶¹ Antonio Rubió y Lluch, “Algunes consideracions...”, *op. cit.*, pp. 223-224. Pedro Cátedra, “Acerca del sermón político...”, *op. cit.*, pp. 36-38.

³⁶² Conrado Guardiola, “Juan de Gales, Cataluña...”, *op. cit.*, p. 340

³⁶³ La misiva regia fue recogida por Antonio Rubió y Lluch, *Documents [...]*, *op. cit.*, I, doc. 391. Por el momento no tenemos datos acerca de manuscritos que conserven esta traducción, de la que ni siquiera sabemos con certidumbre si llegó a realizarse; sin embargo, Guardiola (*ibid.*, p. 340 n. 22) apunta a que quizá se oculte detrás de algunos títulos como *Dits dels philosophs*, frecuentes en los inventarios medievales catalanes.

³⁶⁴ Rafael Closas, “Inventari dels bens que foren de la marmesoria del rey Martí II de Sicilia (+ 25 de juliol 1409)”, *Estudis Universitaris Catalans*, 4 (1910), pp. 399-408.

³⁶⁵ Como puede comprobarse en Jaume Massó Torrens, “Inventari dels bens mobles del Rey Martí d’Aragó”, *Revue Hispanique*, 12 (1905), pp. 413-590 y en Joaquín Miret i Sans, “Llibres y joyes del Rey Martí no inventariats en 1410 per la reyna Margarida”, *Revista de la Asociación Artístico-Arqueológica Barcelonesa*, 6 (1910), pp. 215-228.

³⁶⁶ Ramón D’Alos, “Documenti per la storia della biblioteca d’Alfonso il Magnanimo”, *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol. V, Roma, Biblioteca Apostolica Valitacana, 1924, p. 399 y Ruth Leslie, “La obra de Juan de Gales en España”, *op. cit.*, pp. 115-116.

³⁶⁷ Vicente Vignau, “Inventario de los libros de la reina de Aragón doña María (año 1458)”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 2 (1872), pp. 11-14, 28-30 y 43-46; y Rudolf Beer, *Handschriftenschätze Spaniens*, Viena, 1894, p. 530.

³⁶⁸ Véase M^a Luisa Ledesma Rubio y M^a Isabel Falcón Pérez, *op. cit.*, p. 29.

discurso real con el que se abría la primera sesión de la asamblea. Así sucedió el 29 de abril de 1398, cuando Martín pronunció en la Seo de Zaragoza su *proposición* ante la corte que lo iba a jurar. La respuesta, que corrió a cargo del arzobispo de Zaragoza, García Fernández de Heredia³⁶⁹, nos interesa especialmente porque en ella se percibe una deuda clara con el *Communiloquium*, especialmente en la referencia a la cosa pública como un cuerpo en el cual es rey es la cabeza -“segúnd que dize Plutarcho al emperador Troyano”- y en la imbricación de autoridades con respecto a la justicia y la clemencia regias³⁷⁰. La intención del sermón, moldeado de acuerdo a los preceptos de las *artes*, era hacer notar al monarca que la salud del cuerpo de la comunidad estaba en sus manos y recordarle el significado de los atributos reales: la corona como símbolo del galardón a los buenos, el cetro como la corrección de los malos y el pomo como la jurisdicción sobre los pueblos³⁷¹.

A estas alturas, fines del siglo XIV, la *Summa collationum* era una fuente totalmente consolidada y de fácil acceso; sin embargo, no está de más dejar constancia de que García era sobrino del ilustre Juan Fernández de Heredia³⁷², quien había tomado de esta obra de Juan de Gales la mayor parte de los contenidos que incluye en su *Rams de flores*.

Igualmente aparecen ligadas a la oratoria parlamentaria las siguientes huellas del *Communiloquium* en la Corona de Aragón. Marcos Villalba, abad de Monserrat, se revela en sus discursos como un conocedor aventajado del tratado. Lo utilizó como fuente para redactar la *responsio* latina a la intervención de Alfonso el Magnánimo ante las cortes de San Cugat del Vallés en 1419 y también en la contestación en lengua catalana a la reina María en las cortes de Tortosa de 1421³⁷³.

³⁶⁹ Tanto el texto de la alocución regia (Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería, Cortes, vol. X, fols. 18r-21r) como la contestación del prelado (fols. 21v-23v), ambos en lengua aragonesa, han sido publicadas por Pedro M. Cátedra, “Acerca del sermón político [...]”, *op. cit.*, pp. 39-47. A pesar de que nuestro insigne filólogo le da al arzobispo de Zaragoza el nombre de García Fernández de Ixar (*ibid.* p. 37), lo cierto es que desde el 7 de octubre de 1383 hasta la fecha de su muerte, acaecida el 1 de julio de 1411, fue García Fernández de Heredia quien desempeñó este cargo. Con anterioridad, desde el 3 de agosto de 1377, había ocupado el puesto de obispo de Vich (compruébese en Conradum Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi sive summorum pontificum, S.R.E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series ab anno 1198 usque ad annum 1431*, vol. I, Sumptibus et typis librariae Regensbergianae, Monasterii, 1913, p. 153). Después de la muerte de Martín I, García se erigió en defensor del infante don Fernando. Por esta causa fue asesinado por Antonio de Luna, señor de Almonacid y partidario del conde de Urgel. La reina Violante, viuda de Juan I, con licencia del papa lo mandó trasladar a Teruel, donde fue enterrado en la iglesia del convento de San Francisco, que él mismo había fundado. Tras el grave incidente, Benedicto XIII gobernó dos años desde Aviñón la sede, tiempo durante el que mantuvo el arzobispado vacante (José Blasco Ijazo, *Obispo y arzobispos que han regido la diócesis de Zaragoza*, Zaragoza, La Cadiera, 1959, pp. 21-22).

³⁷⁰ Los fragmentos dependientes del *Communiloquium* se encuentran en el fol. 22r (p. 44, lín. 25-27 de la ed. de Cátedra) y en los fols. 22v-23r (p. 45-46, lín. 86-111). Como tendremos ocasión de explicar más adelante, la mayor parte de las referencias al *Policraticus* llegan a los textos peninsulares medievales a través del *Communiloquium* y de sus traducciones.

³⁷¹ El religioso elige como *thema* una cita del Génesis (47, 25): “*Salus nostra in mano tua est*”

³⁷² Como prueba Juan Manuel Cacho Blecua (*El gran maestro*, *op. cit.*, pp. 63-64), García era hijo del hermano de Juan Fernández de Heredia, Blasco Fernández de Heredia, primer Justicia Mayor de Aragón, y de su segunda esposa, Toda Ruiz.

³⁷³ Recogidas respectivamente en *Cortes de los antiguos reinos de Aragón y Valencia y principado de Cataluña. Cortes de Cataluña XII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1908, pp. 69-75 y *Cortes de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia y principado de Cataluña. Cortes de Cataluña XIII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1909, pp. 43-49. Juan Beneyto, pionero en el estudio de la literatura política medieval peninsular, llamó la atención sobre estos prestamos: *Los orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, Doncel, 1976 (revisada y ampliada con bibliografía con respecto a la primera edición del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949), pp. 61 y 75. Los fragmentos de sus intervenciones con más clara vinculación con Juan de Gales

En la primera alocución, en la que elige como *thema* “Ave Rex” (Jn 19, 14), son dos las alusiones directas al texto del franciscano. La inicial contiene las ideas de que el poder temporal es delegado de la divinidad (*Com.* 1,2,1) y de que el rey es elegido no para el disfrute de placeres sino para el servicio a la comunidad (*Com.* 1,3,1).

*Regum serenissime dominorum ac Principum christianissime, mentis aciem ad tue fastigium celsitudinis acucius dirigendo qui Vicarius et ymago Dei in terris nuncuparis, ut inquit Gallensis in Comuni loquio parte prima, titulo VI, CVIII, qui non ad ludum et ocium nec ad honorem tantum sed ad sollicitudinem es vocatus [...]*³⁷⁴

La última: *magis enim benignitate et sociali affabilitate atrahit princeps suos ad amorem quam pecunia ut dicit Galum in comuni loquio*, en la que se exalta la afabilidad del príncipe, procede del capítulo 1,3,17. Asimismo, el tipo de *auctoritates* y *exempla* seleccionados por el abad monseratino desvelan la influencia del galés en el resto del sermón³⁷⁵. Es probable que de la *Summa collationum* se hayan tomado la enseñanza de Plutarco en la *Instruccion Trajani: et regnum sive respublica est quoddam corpus ex membris compaginatam quod divini numinis beneficio*; los fragmentos del *Policraticus*; una *similitudo* de Séneca en la que se explica que, al igual que el príncipe domina por su dignidad real, entre los animales el de mayor fuerza es el que se enseñoorea de los restantes (*Com.* 1,2,1); el ejemplo del amor de Julio César por sus hombres (*Com.* 1,3,9) y el de la continencia de Escipión el Africano, que en su campaña en Hispania respetó a una bella cautiva y se la devolvió a su marido (*Com.* 1,3,3).

En la disertación de 1421 Marcos de Villalba justifica el uso del catalán en vez del latín, lengua usual en las respuestas del representante de la Iglesia a la proposición real en las cortes de Cataluña, con la reflexión de que es neCésaria la adecuación al auditorio³⁷⁶:

[...] car diu Johannes Gallensis in prologo sue *Summe* e Sent Gregori xxxº libro *Moralium* super verbo Job, *Quis gallo dedit intelligenciam*; que en una manera du hom parlar als clergues e en altra als lechs, e en una manera deu parlar a les persones litrades e en altra a les illitrades e en una manera als homens e en altra a les dones [...]

El sermón gira en torno al tema *Accipete armaturam Dei ut possitis resistere* (Ef 6,11). El abad insta a doña María a que en un tiempo turbulento salvaguarde el reino aprestándose al combate. Alegóricamente tendrá que servirse de tres piedras para repeler a los enemigos, cuyo significado expresa mediante una doble *similitudo*: por una parte son las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y, por otra, los tres brazos de la corte que trabajan unidos contra toda adversidad. La soberana habrá de cubrirse también con cuatro

fueron recogidos también en los números 281, 282, 527 y 571 de su antología de *Textos políticos españoles de la Baja Edad Media*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.

³⁷⁴ *Cortes de Cataluña XII*, p. 69; Juan Beneyto, *Textos políticos [...]*, nº 281, p.151.

³⁷⁵ Véanse las afirmaciones al respecto de Conrado Guardiola, “Juan de Gales, Cataluña y Eiximenis”, *op. cit.*, pp. 344-345.

³⁷⁶ Conrado Guardiola, *ibid.*, p. 345 denomina “anónimo orador” al encargado de responder a la reina María en las Cortes de Tortosa de 1421, sin percatarse de que se trata también de Marcos Villalba: “*Quaquidem proposicione per dictam dominam Reginam ut pretangitur facta, dictus venerabilis Abbas Montisserrati, replicando effectum Proposicionis jamdicte, fecit responsionem suam in modum sequentem*” (*Cortes*, XIII, p. 42, n. 6).

³⁷⁷ *Cortes XIII*, p. 43.

piezas de armadura (coraza, casco, escudo y lanza), que el predicador identifica con las cuatro virtudes cardinales (justicia, temperancia, fortaleza y prudencia). Una vez más la afirmación de que el rey es “pare e cap de la cosa publica, segons diu Plutarcus in libro *De instructione Trajani* y el ejemplo del emperador Teodosio, al que Dios protegía haciendo que las saetas que le lanzaban sus enemigos se volvieran contra ellos (*Com.* 1,3,18) nos desvelan el rastro del franciscano galés. Junto a estas influencias ya asentadas percibimos la llegada de nuevas autoridades, por ejemplo, el *De illustribus viris* de Boccaccio. Lo que prueba cómo en esta etapa los oradores –aun conservando los valores morales y ejemplarizantes– se aprestaban a combinar las tradicionales fuentes escolásticas con las clásicas, recuperadas o nuevamente traducidas, y con las procedentes de Italia.

Si –como ya apuntábamos más arriba– es probable que los primeros contactos de los intelectuales catalanoaragoneses, a finales del siglo XIII o a principios del XIV, con las obras de Juan de Gales se produjeran en el ámbito universitario, bien en París o en Oxford³⁷⁸, adonde se dirigían para su formación los futuros maestros en Teología, sin duda también coadyuvaban notablemente en su conocimiento, aprecio y difusión posterior las relaciones que la Corona de Aragón mantuvo con el importantísimo foco cultural aviñonés.

Desde que se convirtiera en sede papal en 1309, la ciudad del Ródano pasó a ser centro neurálgico para el intercambio entre las corrientes procedentes del norte de Francia y las que llegaban desde Italia. El establecimiento de la curia pontificia en Aviñón atrajo a comerciantes, a intelectuales y a multitud de artistas de toda Europa que confiaban no sólo en que los mecenas eclesiásticos les proporcionasen trabajo sino en que la resonancia de su obra se vería favorecida por los príncipes y diplomáticos extranjeros que participaban en la vida cortesana de la urbe. La presencia de eruditos como Petrarca o Francesco Bruni, interesados en la recuperación de las letras clásicas, sentaron las bases del humanismo italiano del siglo XIV. Por otra parte, hay que tener en cuenta que los siete papas establecidos en Aviñón hasta 1376 (de Clemente V a Gregorio XI) eran franceses, más concretamente meridionales; habían sido educados en Francia, principalmente en París (la mayoría poseía formación de canonista) y mantenían directos contactos con la casa real francesa. El *Midi* contaba, además, con reputadas universidades en Montpellier, Toulouse y Aviñón. Esta última, fundada a principios del trescientos por Bonifacio VIII, potenciaba, gracias a la afluencia de maestros y escolares, el carácter internacional de la ciudad. A este crisol cultural vinieron a sumarse las influencias orientales, resultado de las campañas mediterráneas y de las relaciones con el mundo ortodoxo, contactos que propiciaron traducciones de clásicos griegos, pronto codiciadas y conocidas por los humanistas transalpinos³⁷⁹. Asimismo, los papas aviñoneses formaron una de las más amplias e interesantes bibliotecas medievales³⁸⁰. A Juan XXII

³⁷⁸ La correspondencia real da testimonio de la presencia de estudiantes aragoneses en Oxford y Cambridge (A. Rubió y Lluch, *Documents, op. cit.*, I, docs. 289, 300 y 306). Beneyto (Los orígenes de la ciencia política, op. cit., p. 56) opina que estos viajes debieron ser frecuentes entre los intelectuales del reino: los dominicos acudían fundamentalmente a París, mientras que entre los que viajaban a Inglaterra predominaban los franciscanos.

³⁷⁹ Sobre la vida cultural de Aviñón durante su período como ciudad papal pueden consultarse: Robert Brun, *Avignon au temps des papes. Les monuments. Les artistes. La société*, París, Librairie Armand Colin, 1928; Algred Coville, *La vie intellectuelle dans les domaines d'Anjou-Provence de 1380 à 1435*, París, Librairie E. Droz, 1941; Philip Edward Burnham, *Cultural life at papal Avignon, 1309-1376*, Michigan, University Microfilms-Ann Arbor, 1973 y *La papauté d'Avignon et le Languedoc 1316-1342*, Toulouse-Fanjeaux, Édouard Privat-Centre d'études historiques de Fanjeaux (Cahiers de Fanjeaux, 26), 1991.

³⁸⁰ Ha sido objeto de importantes estudios ya desde fines del siglo XIX: Maurice Faucon, *La librairie des Papes d'Avignon*, 2 vols., París, Thorin, 1886-1887; Francisco Ehrle, *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum Bonifatianae tum Avenionensis*, Roma, Biblioteca Vaticane, 1947; Anneliese Maier, “Die Bibliotheca Minor Benediktis XIII (Petrus de Luna)”, *Archivum Historiae Pontificiae*, 3 (1965), pp. 139-191; Marie Henriette Jullien de Pommerol y Jacques Monfrin, *La bibliothèque pontificale à Avignon et à Peñíscola pendant le*

(1316-1334) se le puede atribuir el mérito de ser el impulsor más activo de la biblioteca pontifical, cuyos fondos siguieron incrementándose durante los papados sucesivos. Una vez producido el Cisma, la cabeza de la Iglesia disidente, Clemente VII (1378-1394), se estableció de nuevo en Aviñón. Su sucesor, entronizado como Benedicto XIII (1394-1423), fue sin ninguna duda el que elevó a la biblioteca –por amplitud, variedad y riqueza de clásicos– a su mayor esplendor.

Juan Fernández de Heredia (c. 1310-1398) y Pedro Martínez de Luna (1328-1423), máximos exponentes de la importante presencia aragonesa en la corte papal del sur de Francia, contribuyeron al surgimiento del humanismo peninsular al actuar como piezas fundamentales en la cadena de transmisión cultural a tierras hispanas. En lo que aquí nos afecta, nos detendremos en ambos como receptores del *Communiloquium* y por su relevancia en la divulgación de este tratado.

El primero fue uno de los jerarcas eclesiásticos más poderosos de su época³⁸¹. Desarrolló una carrera fulgurante dentro de la orden de San Juan del Hospital de Jerusalén, a la que ya pertenecía en 1328. En 1333 era lugarteniente del comendador de Alfambra. Poco después accedió a la titularidad de esta encomienda, a la sumó la de Villedieu en 1338 y la de Zaragoza en 1344. En 1346 -tras la muerte de Sancho de Aragón, tío abuelo de Pedro IV, con el que se había enfrentado por el cargo- se convirtió en castellán de Amposta. Fue nombrado prior de Castilla y León en 1356, de Saint Gilles en 1357 y de Cataluña en 1372. Finalmente alcanzó la dignidad de gran maestre en 1377.

Compaginó sus funciones como hospitalario con su dedicación a la política de la Corona de Aragón. Actuó como consejero de Pedro IV desde 1338, a quien prestó su apoyo militar en momentos cruciales: el enfrentamiento contra los unionistas, la pugna por Mallorca y la guerra castellano-aragonesa. El Ceremonioso también supo sacar partido a sus dotes como negociador, empleándole en numerosas misiones diplomáticas. Valga como muestra la eficaz mediación de Heredia en 1364 ante la corte pontificia, gracias a la cual el monarca se

Grand Schisme d'Occident et sa dispersion. Inventaires et concordances, 2 vols., Roma, École française de Rome-Palais Farnèse, 1991 y Marie Henriette Jullien de Pommerol, "Les papes d'Avignon et leurs manuscrits", *Livres et bibliothèques (XIIIe-XVe siècle)*, Fanjeaux, Éditions Privat (Cahiers de Fanjeaux, 31), 1996, pp. 133-156.

³⁸¹ Sobre este personaje hay que recordar, entre otros, los trabajos de José Vives, "Juan Fernández de Heredia, Gran Maestre de Rodas. Vida, obras, formas dialectales", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 3 (1927), pp. 121-192 y Anthony Luttrell, "Juan Fernández de Heredia at Avignon: 1351-1367", en Evelio Verdura y Tuellas, ed., *El Cardenal Alborno y el Colegio de España*, Bolonia, Real Colegio de España, 1972, vol. I, pp. 287-316. En la actualidad la información más completa la ofrece Juan Manuel Cacho Bleuca, *El gran maestre Juan Fernández de Heredia*, op. cit., donde se reseñan los hitos más importantes de su biografía y se analizan sus patrocinios artístico-literarios; ofrece además una extensa y actualizada bibliografía. Precedente de este amplio estudio, fue su artículo de 1991 "Introducción a la obra literaria de Juan Fernández de Heredia", op. cit., pp. 171-195. Es sumamente recomendable el capítulo que este mismo autor dedica a "Juan Fernández de Heredia" en Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías, *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*, Madrid, Editorial Castalia (Nueva biblioteca de erudición y crítica, 21), pp. 696-717. Véanse también en *Juan Fernández de Heredia y su época (IV Curso sobre Lengua y Literatura en Aragón)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1996 los estudios de M^a Luisa Ledesma, "Juan Fernández de Heredia en el marco de la Orden de San Juan de Jerusalén", pp. 17-30; Ángel Gómez Moreno, "Juan Fernández de Heredia, ¿humanista?", pp. 57-68 y M^a Carmen Pina, "Estado actual de los estudios sobre la vida y la obra de Juan Fernández de Heredia", pp. 217-284. Deben consultarse asimismo: Alberto Montaner Frutos, "Una aproximación a Juan Fernández de Heredia", *Turia*, 35-36 (1996), pp. 253-283 y Esteban Sarasa Sánchez, M^a Isabel Muñoz Jiménez y Agustín Sanmiguel Mateo, *Juan Fernández de Heredia. Jornada conmemorativa del VI centenario. Munébrega*, 1996, Zaragoza, Centro de estudios bilbilitanos-Institución Fernando el Católico, 1999 y Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana II. El desarrollo de los géneros, La ficción caballeresca y el orden religioso*, Madrid, Cátedra, 1999, pp. 1649-1655.

salvó de las duras represalias de Urbano V, quien había decidido su excomunión y privarle del reino de Cerdeña por haberse incautado de los bienes de la cámara apostólica y de las rentas de los religiosos ausentes de sus reinos. También al servicio de la corona intervino en numerosas negociaciones con navarros, franceses o ingleses. Encabezó igualmente embajadas en Castilla, por ejemplo, ante el infante don Fernando, hermanastro de Pedro IV, o ante Enrique II, tras la muerte de Pedro I, para tratar de repartos territoriales.

Su función como castellán de la orden sanjuanista y las legaciones de las que se encargó por orden de *El del Puñalet* le empujaron hacia Aviñón, el enclave más idóneo para satisfacer tanto sus ambiciones políticas como sus aspiraciones culturales. La valía que demostró en funciones bélicas, mediadoras y administrativas le granjeó el favor de sucesivos pontífices, que le ayudaron en su encumbramiento. Urbano VI le otorgó en 1357 el mando militar del condado de Vainessin y de Aviñón, ciudad a la que el aragonés dotó de amurallamiento. Por su parte, Gregorio XI le confió la organización del traslado de la corte papal a Roma. Su privanza quedó probada no sólo por la designación como almirante de la flota que habría de conducir al papa desde Marsella a tierras italianas (1376) y por el honor de actuar como su portaestandarte a la entrada en San Pedro (1377), sino por la activa contribución del pontífice para que fuese nombrado gran maestre de la Orden de San Juan.

Ansioso por frenar la expansión turca en el Mediterráneo oriental, Heredia emprendió una expedición naval en 1378. Consiguió conquistar Lepanto y ayudó a que los venecianos recuperasen Patrás; sin embargo, tuvo la desgracia de caer prisionero y permaneció en cautividad durante un año. En 1379 pudo regresar a Rodas, donde residió hasta 1382, momento en el que el maestre volvió a occidente con el objetivo de resolver el problema financiero de la orden, asentándose de nuevo en Aviñón hasta su muerte, acaecida en 1396³⁸².

Esta reseña biográfica da cuenta de la encumbrada posición que en los ámbitos religioso, político y caballeresco ocupó Fernández de Heredia, y ayuda a entender las motivaciones que le llevaron a emprender sus proyectos culturales, las circunstancias que le permitieron organizar un *scriptorium*, reunir una nutrida biblioteca e impulsar, gracias a las traducciones y al intercambio bibliográfico, la curiosidad por la historiografía clásica, clave del proto-humanismo.

Dos son las etapas que se han establecido en las empresas literarias promovidas por Heredia: de la primera, entre 1362 y 1372, dan testimonio las cartas de Pedro IV; de la segunda, que coincide con su estancia final aviñonesa (1382-1396) y que es la más fructífera, queda constancia en la correspondencia de Juan I³⁸³. Sin embargo, su interés por las letras habría que remontarlo tiempo atrás, y no sólo al de su primera estancia en Rodas (1354-1355), periodo que seguramente aprovecharía para hacerse con libros y encargar las primeras traducciones, sino a su época de formación aragonesa y más tarde al acicate que debió suponer el contacto con los intelectuales arracimados en torno a la corte papal.

Una rápida ojeada a las catorce obras impulsadas por el maestre nos revela que entre ellas predominan las de historia³⁸⁴. A Fernández de Heredia hay que atribuirle una concepción de esta disciplina semejante a la que hemos postulado más arriba para el

³⁸² Una información más detallada sobre estos datos históricos puede obtenerse en M^a Luisa Ledesma, *Templarios y Hospitalarios en el Reino de Aragón*, Zaragoza, Guara, 1982, pp. 247-254 y “Juan Fernández de Heredia en el marco de la Orden...”, *op. cit.*, pp. 17-30; Juan Manuel Cacho Blecua, *El gran maestre...*, *op. cit.*, pp. 13-62.

³⁸³ Juan Manuel Cacho Blecua, “Introducción a la obra literaria...”, *op. cit.*, p. 176.

³⁸⁴ Alberto Montaner, *op. cit.*, p. 276; Juan Manuel Cacho Blecua, *El gran maestre...*, *op. cit.*, pp. 94-158; Isabel Muñoz Jiménez, “Actividad literaria de Juan Fernández de Heredia”, en Juan Fernández de Heredia. Jornada conmemorativa..., *op. cit.*, pp. 28-32 y Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana II*, *op. cit.*, pp. 1649-1650.

Ceremonioso, es decir, la de *magistra vitae*: la comprensión del pasado favorece la correcta actuación en el presente; las hazañas de los antiguos, sus vicios y virtudes se convierten en modelos a la vez de enseñanza práctica y de moral, pues muestran los ejemplos que el cristiano debe imitar o rechazar. Tampoco hay que olvidar que la querencia hacia los asuntos clásicos puede ponerse en relación –como ya hemos apuntado– con su uso en la oratoria parlamentaria aragonesa. Claros exponentes del gusto por los discursos serían el *Tucídides* y la *Crónica troyana*, donde en vez de optarse por una traducción fiel se ha preferido seleccionar las arengas y parlamentos engarzándolos con resúmenes narrativos³⁸⁵.

La tendencia didáctica del hospitalario se orienta –como no podía ser de otra forma en un hábil estrategia militar con importantes funciones de mando– hacia guerreros y gobernantes, por lo que no es de extrañar la vinculación de su *Grant corónica de los conqueridores* con el género de los regimientos de príncipes. En esta misma línea deben entenderse dos de las obras contenidas en el código escurialense Z-I-2: el *Rams de flores* o *Libro de actoridades* (ff. 105r-224v) y el *Secreto secretorum* (ff. 254r-312v)³⁸⁶.

Para el asunto que aquí nos atañe, es decir, el conocimiento y uso del *Communiloquium* entre los autores peninsulares, el *Rams de flores* es pieza clave puesto que la mayor parte de las *auctoritates* que configuran este florilegio proceden de la referida obra de Juan de Gales. Nos encontramos ante un texto de carácter didáctico-moralizante, que pretende –al igual que su modelo– instruir no sólo a las elites rectoras sino a los integrantes de la comunidad en su conjunto. Según Ruth Leslie, los contenidos de la sección principal (ff. 113v-216r), al igual que una primera selección de citas de Valerio Máximo (ff. 216r-220v), proceden de una *Suma de col.lacions* catalana³⁸⁷. Recientemente Conrado Guardiola ha arriesgado la hipótesis de que la fuente inmediata sea una versión aragonesa realizada sobre un subarquetipo catalán que no fue el mismo que se utilizó para realizar los cuatro manuscritos catalanes que conservamos, pero del que sí dependería el *Libro del gobernador*, traducción castellana de la *Summa collationum*³⁸⁸. La parte final (ff. 220v-250v), integrada

³⁸⁵ Martín de Riquer, “Medievalismo y humanismo en la Corona de Aragón”, *op. cit.*, p. 229; Juan Manuel Cacho, “Introducción a la obra literaria...”, *op. cit.*, pp. 182-185 y *El gran maestre...*, *op. cit.*, pp. 145-149.

³⁸⁶ En este mismo código se contienen otras dos obras: la *Flor de las historias de Orient* (ff. 1r-57v) y el *Libro de Marco Polo* (ff. 58r-104v). El *Rams de flores* fue editado por Ruth Leslie como tesis doctoral en la universidad de Oxford: *An edition of Juan Fernández de Heredia's "Rams de flores", with a study of the dialectal features of its language*, Oxford, Oxford University, 1966. También sirvió de trabajo doctoral para Mario Velasco Sanz, *Edición y estudio del "Libro de Actoridades" de Juan Fernández de Heredia*, Valladolid, Universidad, 1992, microfichas. La última edición se la debemos a Conrado Guardiola, *Rams de flores*, *op. cit.*, sobre la que se puede consultar el artículo de Juan Manuel Cacho Bleca, “La reconstrucción del *Rams de flores* de Juan Fernández de Heredia. A propósito de una nueva edición”, *Archivo de Filología Aragonesa*, 56 (2000), pp. 247-265. Para las ediciones del *Secretum secretorum*: Hermann Knust, “Ein Beitrag zur Kenntniss des Escorialbibliothek”, *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, 10 (1869), pp. 272-302; Lloyd A. Kasten, “*Secreto de los secretos*, translated by Juan Fernández de Heredia: Literary introduction and glossary”, tesis doctoral inédita, Madison, University of Wisconsin, 1931. Los cuatro textos de los manuscritos Z-I-2 se encuentran en John J. Nitti y Lloyd A. Kasten, eds., *ADMITE: Archivo digital de manuscritos de textos españoles*, dir. Ch.Faulhaber et al., Madrid, Micronet-Ministerio de Cultura-Fundación Quinto Centenario, CD-Rom, vol. 0, 1994.

³⁸⁷ Ruth Leslie, “A Source for Juan Fernández de Heredia's *Rams de flores*”, *op. cit.*, pp. 169-170.

³⁸⁸ Conrado Guardiola, *Rams de flores*, *op. cit.*, pp. 45-56, especialmente pp. 51-53. Como ya hemos indicado con anterioridad, es muy probable que Fernández de Heredia poseyera una copia en aragonés del *Communiloquium*. Ruth Leslie (“A Source for Juan Fernández...”, *op. cit.*, pp. 163-164 y “La obra de Juan de Gales en España”, *op. cit.*, pp. 115-116) afirma que la *Summa de collacions* que se reseña en un inventario de Alfonso el Magnánimo de 1417 (Ramón d'Alós, “Documenti per la storia...”, *op. cit.*, p. 339) podría haber pertenecido al maestre, pues en la decoración de la primera letra capital aparecían tres figuras, una de las cuales

por una segunda selección de citas de Valerio Máximo, provendría bien de una versión catalana de los *Factorum ac dictorum memorabilium libri* anterior a la realizada por Antoni Canals, o quizás de una en lengua aragonesa³⁸⁹. Por lo que se refiere al prólogo (105r-113v), Cacho Blecua ha desvelado la dependencia directa que mantiene con el del *Policraticus* de Juan de Salisbury, al que el compilador ha añadido, una vez más, algunos fragmentos de la *Suma de col.lacions* y también del prólogo del *Monoloquium*³⁹⁰.

A pesar de que en el *Rams de flores* se silenció la deuda con Juan de Gales; sin embargo, el *Communiloquium* se revela no sólo como fuente referencial básica de esta obra del hospitalario sino que su lectura seguramente condujo a Fernández de Heredia a desear conocer de primera mano los libros citados con asiduidad en las páginas del galés. Quizá así deberíamos entender la doble presencia de fragmentos de Valerio Máximo en el *Rams*: en primer lugar se extrajeron los textos de este autor presentes en la *Suma* y posteriormente se buscaron otros para complementar la colección. Acaso el interés del sanjuanista por el *Secretum secretorum* tenga también origen en Juan de Gales, quien había utilizado esta fuente en el capítulo 1,2,12 el *Communiloquium*, donde se recogía una de las cartas de Aristóteles aconsejando a Alejandro Magno³⁹¹.

Del mismo modo, la figura del filósofo Plutarco como maestro de Trajano se había popularizado a través de los extractos de la *Institutio Trajani* que habían sido utilizados por Juan de Salisbury en el *Policraticus*, de donde habían pasado a otros compendios latino-medievales, entre los que se encontraba la *Summa collationum*. Parece lógico que un amante de las letras de la talla del maestro se esforzase por poseer en su lengua una obra de tan reputado autor, con el que ya estaba familiarizado por la lectura del franciscano galés, y más aún cuando ya en 1373 Simón Atumano había abierto en el mismo Aviñón el camino al conocimiento del Plutarco auténtico al verter al latín el *De cohibenda ira*. La estancia de Fernández de Heredia en tierras griegas posibilitó la traducción de la *Vidas paralelas*, empresa en la que participaron Dimitri Colodiqui de Saloniqui y el dominico Nicolás, obispo de Drenópolis³⁹². La primera versión probablemente se concluyera antes del regreso de Heredia de Rodas en 1382, aunque pudo sufrir retoques posteriores, pues la redacción

portaba una “*creu de Sent Johan al costat Esquerra*”, forma en la que se solía representar a Heredia en los manuscritos que patrocinaba.

³⁸⁹ Conrado Guardiola, *Rams de flores*, op. cit., pp. 55-56 y Juan Manuel Cacho Blecua, “Juan Fernández de Heredia”, en *Diccionario filológico...*, op.cit. p. 712.

³⁹⁰ Cacho Blecua en su artículo sobre “El prólogo del *Rams de flores*”, op. cit., pp. 69-109 –concretamente en el apéndice en el que transcribe el texto (pp. 92-102)– va indicando en una columna paralela las fuentes. Conrado Guardiola, *Rams de flores*, op. cit., p. 54, n. 40 añade una más procedente del *Monoloquium* (f. 111c).

³⁹¹ Véase la p. 74, n. 192 de este trabajo. El *Secreto* es la cuarta obra comprendida en el ms. Z-I-2 del Monasterio del Escorial. En principio parece que era un manuscrito independiente. Seguramente fue incorporado al código en el que hoy se encuentra tanto por haber sido copiado –al igual que los tres anteriores– por Fernando de Medina como por la vinculación temática con el *Rams de flores*. La versión de Heredia del *Secreto* procede en última instancia de la traducción latina de Felipe de Trípoli como ocurría con los fragmentos reproducidos por Juan de Gales (Cacho Blecua, *El gran maestro*, op. cit. pp. 164-169; Alberto Montaner, op. cit., p. 270 y Conrado Guardiola, *Rams de flores*, op. cit., p. 21).

³⁹² La obra ha sido editada junto con un interesante trabajo preliminar por Adelino Álvarez Rodríguez, *Las “Vidas de hombres ilustres”* (núms. 70, 71, 72 de la *Bibl. Nac. de París*). Edición y estudio. 2 vols., Madrid, Universidad Complutense, 1983. Consúltense también: Roberto Weiss, “Lo studio di Plutarco nel Trecento”, *La Parola del Passato. Rivista di Studi Classici*, 32 (1953), pp. 321-342; Anthony Luttrell, “Greek histories translated and compiled for Juan Fernández de Heredia, Master of Rhodes, 1377-1396”, *Speculum*, 35 (1960), pp. 401-407; Ángel Gómez Moreno, *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, Madrid, Editorial Gredos, 1994, pp. 93-98; Alberto Montaner, op. cit., p. 267 y Juan Manuel Cacho Blecua, *El gran maestro*, op. cit., pp. 134-138.

definitiva parece datar de 1388. El Plutarco aragonés tuvo una rápida repercusión: Juan I contaba con él en 1389, y también figuraba en la relación de bienes de Martín I inventariados en 1410³⁹³. Coluccio Salutati, sumamente interesado en conseguirlo, envió una misiva al hospitalario solicitándole una copia a cambio de la *Odisea* en latín³⁹⁴. Al ver que su requerimiento no obtenía respuesta, el erudito se dirigió a Benedicto XIII en dos ocasiones con intención de alcanzar su objetivo³⁹⁵.

Si bien es cierto que el maestro conoció directamente el *Policraticus*, ya que de allí tomó el grueso del prólogo del *Rams*, creo, sin embargo, que debemos buscar el origen de sus curiosidad por Plutarco en el *Communiloquium*, al que seguramente tuvo acceso antes que a la obra de Juan de Salisbury, puesto que –como hemos explicado en páginas precedentes– se había difundido desde principios del siglo XIV en ambientes regios y eclesiásticos de Aragón. Cabe también la posibilidad de que la leyera gracias a Pedro IV, con quien mantuvo frecuentes intercambios de libros y quien la poseía ya en 1367. Igualmente pudo consultarla en Aviñón, porque se encontraba, junto con otros títulos del autor, entre los fondos de la biblioteca papal cuando se realizó su primer inventario en 1369, durante el pontificado de Urbano V³⁹⁶. En cuanto al *Policraticus*, en el *Rams* nunca se hace referencia a su autor y recibe siempre el nombre de *Policrato*, título que se dio tradicionalmente a la obra cuando se la citaba de segunda mano. Lo más probable es que Heredia tuviera noticia de este texto, que había despertado interés en núcleos universitarios y entre juristas, sólo después de haber entrado en contacto con los intelectuales de la ciudad del Ródano. De hecho, en las letras medievales hispanas el maestro parece ser el primero que se sirve directamente de esta fuente³⁹⁷. Habrá que esperar hasta el siglo XV para localizar otros testimonios y para rastrear manuscritos de la obra en España³⁹⁸. Posiblemente en el *scriptorium* del aragonés se realizó en primer lugar la compilación, a la que se añadió con posterioridad el prólogo, que aunque no era propio, transmitía con fidelidad su concepción de las letras como preservación del saber y de las glorias del pasado a la vez que como vía de enseñanza moral.

Pese a los años que les separan, Juan de Gales y Heredia comparten una misma inclinación por la cultura grecolatina, de la que extraen ejemplos paradigmáticos de comportamiento; por tanto, no es extraño que el maestro elaborase el nuevo florilegio que era el *Rams* a partir de los contenidos del *Communiloquium*, a los que confirió una nueva organización alfabética por autores. Tampoco sería descabellado pensar que, gracias a su

³⁹³ Para el documento de Juan I en el que se hace referencia a la obra: A. Rubió y Lluch, *Documents...*, I, doc. 356; para el de Martín I. J. Massó Torrents, “Inventari dels bens mobles del rey Martí d’Aragó”, *Revue Hispanique*, 12 (1905), pp. 413-590, n° 174.

³⁹⁴ Probablemente se tratara de la traducción de Leoncio Pilato (A. Gómez Moreno, *op. cit.*, p. 95. Como se puede comprobar en Francesco Novati, *Epistolario di Coluccio Salutati*, vol. IV, Roma, Nella sede dell’istituto, 1891, pp. 289-302 la carta data de 1392. Anthony Luttrell, “Coluccio Salutati’s Letter to Juan Fernández de Heredia”, *Italia Medioevale e Umanistica*, 13 (1970), pp. 235-243.

³⁹⁵ Se conserva sólo la segunda misiva: Francesco Novati, *op. cit.*, IV, pp. 264-266.

³⁹⁶ Francisco Ehrle, *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, T. I, Roma, Typis Vaticanis, 1890. Las obras de Juan de Gales figuran en las siguientes entradas: N° 447: *Compendiloquium*; n° 874: *De republica et zelo antiquorum ac aliis* (Ehrle indica en p. 345, n. 279 que se trata de la primera parte de la *Summae collectionum*); n° 1338: *Breviloquium de virtutibus* y n° 1829: *Communiloquium*.

³⁹⁷ Juan Manuel Cacho Blecua, “El prólogo del *Rams de flores*”, *op. cit.*, p. 89.

³⁹⁸ Jorge Bergua Caveró, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (s. XIII-XVIII)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Departamento de Ciencias de la Antigüedad, 1995 y Ana Mª Huélamo San José, “El *Policraticus* en la literatura medieval castellana”, en Rafael Alemany, Josep Lluís Martos, Josep Miquel Manzanaro, eds., *Actes del X Congrés Internacional de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval*, vol. II, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005, pp.905-916, especialmente p. 913, n. 36.

actividad diplomática, hubiera tenido algo que ver con la llegada de nuestro tratado a tierras castellanas.

Como varios estudiosos han señalado con certeza, Fernández de Heredia es un “hombre de una época en crisis”³⁹⁹. Por una parte, su didactismo y su actitud ante las traducciones le adscriben a prácticas intelectuales propias del medievo, mientras que sus inquietudes históricas, sus contactos con el mundo griego —que le permitió la recuperación de textos clásicos— y su mecenazgo enriquecieron un panorama literario en el que ya daba sus primeros pasos el humanismo.

Pasemos ahora a ocuparnos del papel que desempeñó otro ilustre aragonés, Pedro Martínez de Luna, en la propagación de la *Summa collationum* en la Península. Nació el futuro papa en el seno de una linajuda familia⁴⁰⁰. Tras participar en algunos lances de armas, se dedicó al estudio obteniendo el grado de doctor de derecho canónico en la Universidad de Montpellier, donde pasó a ejercer como docente. Su ascensión dentro de la jerarquía eclesiástica fue rápida: ocupó los cargos de canónigo de Vich, Tarragona, Huesca y Mallorca; arcediano de Tarazona y de Zaragoza; y preboste de Valencia. Finalmente en 1375 fue nombrado cardenal de Santa María de Cosmedín por Gregorio XI. Como tal, participó activamente en los acontecimientos que dieron lugar al Cisma: primero en el cónclave que eligió como papa a Urbano VI y, posteriormente, en el de Agnani donde los purpurados —alegando que en la votación previa había sido coaccionados— designaron a Clemente VII. Este pontífice le envió como legado a tierras peninsulares, donde, gracias a su habilidad diplomática y retórica, consiguió importantes logros para la causa del francés: contribuyó notablemente a que la asamblea de Medina del Campo —constituida por prelados y juristas para establecer cuál de los dos papas debía considerarse el legítimo— se inclinase por Clemente, a quien el rey Juan I de Castilla reconoció obediencia en Salamanca el 19 de mayo de 1381⁴⁰¹, camino que también siguieron Juan I de Aragón el 24 de febrero de 1387 y Carlos III de Navarra el 6 de febrero de 1390⁴⁰², mientras de Fernando I de Portugal rompía la

³⁹⁹ Juan Manuel Cacho Blecua, *El gran maestro...*, op. cit., p. 184 y Ángel Gómez Moreno, “Juan Fernández de Heredia ¿humanista?”, op. cit., pp. 57-68.

⁴⁰⁰ Para la trayectoria vital del que llegaría a ser Benedicto XIII, pueden consultarse Sebastián Puig y Puig, *Episcopologio Barcinonense. Pedro de Luna, último Papa de Aviñón*, Barcelona, Editorial políglota, 1920; José Ángel Sesma Muñoz, “De Pedro Martínez de Luna a Benedicto XIII, en J. A. Sesma, ed., *Muestra de documentación histórica aragonesa en conmemoración del sexto centenario de la elección papal de don Pedro Martínez de Luna (Aviñón, 28 septiembre 1394)*, Zaragoza, Diputación de Aragón-Centro de Documentación Bibliográfica Aragonesa, 1994, pp. 33-46; León Esteban, *Cultura y Prehumanismo en la curia pontificia del papa Luna (1394-1423)*, Valencia, Universitat de València, 2002, especialmente pp. 29-77, y Francisco de Moxó y Montoliu, “La legitimidad de Benedicto XIII”, en *VI Centenario del Papa Luna (1394-1994). Jornadas de Estudio*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”– Centro de Estudios Bilbilitanos, 1997, pp. 353-370; después publicado también junto con la reedición de dos trabajos de 1986 bajo el título de *El Papa Luna, un imposible empeño. La legitimidad de Benedicto XIII*, Benicarló, Centre d’Estudis del Maestrat (Serie Historia, 9), 2006.

⁴⁰¹ Véase en Juan Tejada y Ramiro, *Colección de Cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*, T. II, Madrid, Imprenta de D. Pedro Montero, 1861, p. 607.

⁴⁰² Se conserva el borrador del sermón (fols. 97r-104v del ms. lat. 3291 de la Bibliothèque nationale de París) que el Cardenal de Aragón pronunció en lengua castellana cuando el monarca navarro se sumó a la obediencia del Papa de Aviñón. Al respecto, H. Lapeyre, “Un sermón de Pedro de Luna”, *Bulletin Hispanique*, 49 (1947), pp. 38-46 y 50 (1948), pp. 129-146. Según el autor, esta pieza muestra al cardenal como un erudito consumado, familiarizado con la Biblia, el Derecho Canónico y los historiadores eclesiásticos, lo que se corresponde bien con su pasado de profesor de Derecho y su reputación de letrado. 49 (1947), p. 44. En una nota marginal hace referencia al *Policraticus* y, sumándose a la concepción organicista de la sociedad, identifica al príncipe con la cabeza sobre la que han de recaer todas las virtudes, 50 (1948), pp. 145-146.

homogeneidad al inclinarse por Urbano VI⁴⁰³. A su regreso a Aviñón, Clemente VII le encarga nuevas misiones como legado *ad latere* en Francia, Hainaut, Bramante, Flandes, Lieja, Utrecht, Escocia, Inglaterra e Irlanda; asimismo interviene en las fallidas deliberaciones de la Universidad de París para conseguir una conciliación.

En 1394, tras la muerte de Clemente, Pedro de Luna es elegido pontífice por los cardenales aviñoneses, convirtiéndose en Benedicto XIII. Al negarse a aceptar la *via cessionis* que le solicitaba Carlos V, el rey francés le retira su apoyo el 1 de septiembre de 1398 y obliga a los cardenales a abandonarlo, amenazándolos con la confiscación de bienes. Cercado en su fortaleza por el mercenario Boucicaut, Benedicto resiste gracias a la ayuda militar aragonesa, pero finalmente debe escapar de forma subrepticia para salvaguardar su vida (1403). Su tenaz resistencia hace que Castilla y Francia se sometan a su autoridad. Sin embargo, la tranquilidad no dura mucho: a Bonifacio IX, fallecido en octubre de 1404, le sucede Inocencio VII. Ni la entrevista ni el acuerdo entre papas parece posible, por tanto, el monarca francés cumple en mayo de 1408 con la advertencia de declararse neutral si no se llegaba a un entendimiento. Como respuesta, el papa Luna convoca un concilio en Perpiñán (diciembre de 1408-marzo de 1409, al que acuden sus adeptos, que le declaran legítimo pontífice; sin embargo, el concilio de Pisa, celebrado inmediatamente después (junio de 1409), depone a los dos existentes y nombra un tercero, Alejandro V. Benedicto XIII se ve forzado a abandonar Aviñón en 1411, yendo a refugiarse al castillo de Peñíscola, donde permanecerá –a excepción de los periodos de viaje– hasta la fecha de su muerte, el 23 de mayo de 1423.

Ninguno de los intentos para que Benedicto renunciara al pontificado tuvieron éxito: ni los del concilio de Constanza, que le declaró cismático, ni los de Fernando I de Aragón, que terminó por sustraerse de su obediencia en 1416, ni los de las diferentes legaciones reales o papales. El aragonés –apartado del mundo y asistido por un puñado de incondicionales– permaneció firme en su certeza de ser el auténtico pontífice hasta el último aliento de su vida.

El amor por la cultura y los libros de Pedro de Luna queda de manifiesto en su formación como jurista, en su producción intelectual y en su rica biblioteca personal, que contaba cuando era cardenal con ciento noventa y seis volúmenes, que fueron incorporados a la del palacio aviñonés tras su entronización⁴⁰⁴. Desde este momento, Benedicto XIII mostró vivo interés por las colecciones papales. Ya en 1394, año de sus elección, mandó elaborar un inventario, que estaba integrado por el catálogo metódico de la *Libreria major*, redactado en 1375 bajo la dirección de Gregorio XI; una lista complementaria de los fondos incorporados desde esa fecha y otra de los libros que él mismo poseía. Partiendo de esta base, el papa encargó un nova *ordinatio* de la biblioteca, cuyo catálogo –donde se da cuenta de los criterios de clasificación adoptados– vio la luz en 1407. Los acontecimientos a los que hemos hecho referencia en líneas anteriores obligaron al pontífice desde 1403 a numerosos desplazamientos y le empujaron a reunir un conjunto de libros para uso personal que pudiese trasladar consigo. De esta biblioteca portátil se realizaron dos catálogos: hacia 1405 y 1409,

⁴⁰³Para el periplo por España de Pedro de Luna en busca de adhesiones, León Esteban, *op. cit.*, pp. 33-36.

⁴⁰⁴Su faceta de autor ha sido estudiada por Isabel Muñoz Jiménez, “Las *Consolaciones de la vida humana* de Benedicto XIII”, en *VI Centenario del Papa Luna*, *op. cit.*, pp. 165-176. Pascual Gayangos publicó las *Consolaciones* en la recopilación de *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, BAE, t. 51, Madrid, Atlas, pp.561-602. Existe también una moderna edición a cargo de J. B. Simó Castillo, Vinaroz, Editorial Antinea, 1998. Acerca de la biblioteca del Papa Luna, el trabajo más completo es el realizado por Marie-Henriette Jullien de Pommerol y Jacques Monfrin, *La bibliothèque pontificale à Avignon et à Peñíscola pendant le grand schisme d'occident et sa dispersion. Inventaires et concordances*, 2 vols., Roma, École française de Rome. Palais Farnese, 1991. Consúltese también: H. Jullien de Pommerol, “Les papes d’Avignon et leurs manuscrits”, en *Livres et bibliothèques (XIIIe – XVe siècle)*, Toulouse, Privat (Cahiers de Fanjeaux, 31), 1997, pp. 133-156.

lo que permite verificar su evolución. Cuando el papa Luna tuvo que dejar definitivamente Aviñón, una parte fundamental de los volúmenes fue enviada a su refugio de Peñíscola, donde se elaboró un inventario entre 1412-1415. Tras su fallecimiento, su sucesor, Clemente VIII, encargó otro en el que se reflejara su estado final en 1423. Este documento de excepcional importancia proporciona tanto una exhaustiva relación de piezas como información acerca de la suerte que corrieron los ejemplares gracias a una serie de anotaciones posteriores de mano del notario, en las que se hace constar el nombre del nuevo propietario, si se trataba de una cesión o de una compra, adónde fue enviado para su venta, el precio obtenido por la transacción, etc.⁴⁰⁵.

Los distintos estadios de la biblioteca de Benedicto XIII revelan los intereses de sus predecesores, los propios del pontífice y la evolución que sus gustos fueron sufriendo. Como activo y despierto intelectual de su época, Pedro de Luna demostró inclinación por la antigüedad grecolatina, según queda de manifiesto en la correspondencia de Coluccio Salutati, que le pide no sólo la traducción de las *Vidas paralelas* de Heredia sino también el catálogo de sus libros y toda la información que pudiese poseer sobre obras históricas. Nicolás de Clamanges, secretario de la curia pontifical desde 1397 y miembro del grupo de prehumanistas aviñoneses, declara en varias de sus cartas su estima por la valía y constante curiosidad de Benedicto⁴⁰⁶. De las relaciones con este grupo de letrados, activo en la recuperación del legado clásico, se benefició sin duda el aragonés. El intercambio de libros e ideas con el núcleo parisino fue muy fecundo en este período gracias a personajes como Jean Muret, secretario con Clemente VII y al que Benedicto XIII mantuvo en el cargo. Marie-Henriette Jullien de Pommerol afirma que, si comparamos la biblioteca papal en 1397 con la que poseía el papa diez años más tarde, nos asombraremos ante la soberbia renovación que en ella se evidencia: la literatura antigua pasa a estar representada con más de sesenta manuscritos de clásicos y aproximadamente con una veintena de poetas humanistas como Petrarca, Boccaccio, Dante o el mismo Salutati⁴⁰⁷.

Sin embargo, lo llamativo de las novedades a veces oculta el equilibrio de los datos. Los fondos de la biblioteca pontifical tanto en Aviñón como en Peñíscola están perfectamente provistos de los materiales básicos de la erudición medieval: sermones, tratados morales, textos teológicos, sumas, etc. La atracción que Pedro de Luna demuestra por las obras de un autor del doscientos como Juan de Gales no se limita a su época de cardenal sino que se extiende a 1408-1410, momento en el que incorpora a su colección dos tratados del franciscano que provienen de Barcelona. Una vez más habrá que hacer hincapié en que durante la etapa de transición que supone el siglo XV los nuevos hallazgos literarios no arrinconan las obras consolidadas, más cuando estas pueden considerarse en justicia precursoras del amor hacia lo clásico.

Si realizamos una revisión de los catálogos sucesivos de las bibliotecas de Benedicto XIII recogidos en el trabajo de Monfrin y Jullien de Pommerol, constataremos una variada representación de la producción de Juan de Gales en once manuscritos: tres del *Compendiloquium*; cinco de la *Summa collationum* o *Communiloquium* (uno de ellos, que lleva por título *De republica et de zelo antiquorum*, contiene tan solo la primera parte de la

⁴⁰⁵ Sobre las diferentes fases de la biblioteca de Aviñón y Peñíscola, y sobre la confección de los correspondientes catálogos, remito al ilustrativo “avant-propos” de Jullien de Pommerol y Monfrin, *op. cit.*, pp. VII-XXIV.

⁴⁰⁶ “Car tu sais combien le pontife a l’esprit pénétrant, combien il est savant et empressé à collectionner les bones livres [...]”, ep. XXXVIII, ed. I. M. Lydius, Leiden, 1613. La cita procede de Jullien de Pommerol y Monfrin, *ibid.*, p. X.

⁴⁰⁷ Jullien de Pommerol, “Les papes d’Avignon et leurs manuscrits”, *op. cit.*, p. 148.

obra; otro es un volumen extenso que consta de doce tratados: aparte de la *Summa* se citan sólo otros dos: el *De paenitentia et partibus ejus* y el *Itinerarium mentis ad Deum*); uno del *Breviloquium de virtutibus*, uno del *Ars praedicandi* y otro en el que aparecen la primera y tercera partes del *Ordinarium seu alphabetum vitae religiosae* (*Dietarium e Itinerarium*) más una *Suma de vitiis et virtutibus*.

Detengámonos un instante en la historia de los manuscritos del *Communiloquium* que pertenecieron al pontífice⁴⁰⁸:

1º) *Summa collectionum*: (Bup 55; Lun 1579 y Pa 548) este libro pertenecía ya al papa cuando aún era cardenal de Aragón; después vuelve a aparecer en la biblioteca portátil dentro del grupo de *Summe et compendia* y en el primer catálogo de Peñíscola (c. 1412-1415).

2º) *Summa collectionum sive Communiloquium*: (Bup I,9; Pa 550; Pb 518; Tortosa: catedral, 37) volumen formado por doce tratados. La primera vez que aparece este manuscrito es en el catálogo B de la biblioteca portátil, entre una serie de libros que fueron adquiridos en Barcelona (*Libri qui venerunt de Barchinona*); por tanto, se sumó a los fondos papales en época tardía, probablemente entre 1408-1410. Después aparece en el primer inventario de Peñíscola y también en el realizado tras la muerte de Benedicto, donde el notario Antonio de Camps indica que ha pasado a manos de Guillelmo Caverii, quien era sacerdote de la diócesis de Valencia, licenciado en decretos, lugarteniente del oidor de la cámara (1416), abreviador de cartas apostólicas (1418) y oidor de la cámara aún en 1429. Habría que comprobar si pasó a la biblioteca de la Catedral de Tortosa (ms. 37) y posteriormente a la Biblioteca de Cataluña (ms. 233).

3º) *Summa Galencis*: (Pb 519) al realizar el catálogo de 1423, Antonio de Camps, notario apostólico, indica que se queda este libro para él mismo (*Fuit tradita mihi Antonio pro provisione mea*). Este catalán, que participó en la expedición enviada a Aviñón en 1398 para proteger al papa, continuaba todavía en 1429 al servicio de Gil Sánchez Muñoz como secretario.

4º) *De re publica et de zelo antiquorum et de exemplis de his que antiqui pro re publica sustinuerunt*: (Ur 874; Gr 762; Aa 440; Pa 805 y Pb 1330) es la parte primera del *Communiloquium*. El código se encontraba ya en la biblioteca de Urbano V (1369), en la de Gregorio XI (1375), en el primer catálogo de Aviñón (1407) y en Peñíscola (1412-1415). Cuando falleció Pedro de Luna pasó al protonotario, que por entonces era Bernardo Jorneti, por quince florines (1423).

5º) *Summa collationum*: (Fb 164) tras la abdicación de Gil Sánchez Muñoz, Clemente VIII, el cardenal Pedro de Foix tomó posesión del castillo de Peñíscola (29 de agosto de 1429) y se hizo cargo de los libros que allí quedaban. Curiosamente no volvieron a Roma sino que pasaron al colegio que él mismo había fundado. Este manuscrito se encontraba entre los fondos de su biblioteca inventariados a su muerte en 1466. Puesto que en la descripción se indica *in parvo volumine*, quizá se tratase, como en el caso del manuscrito anterior, de un extracto de la obra completa.

⁴⁰⁸ Jullien de Pommerol y Monfrin reproducen los inventarios de la biblioteca pontifical que no habían sido publicados. Para identificarlos utilizan una serie de siglas (*op. cit.*, p. XXXIII-XXXIV). Reproduzco aquí las que nos interesan, pues permitirán –junto con el número correspondiente– localizar la referencia en *La bibliothèque pontificale*: **Ur**: biblioteca de Urbano V, 1369; **Gr**: biblioteca de Gregorio XI, 1375; **Lun**: biblioteca de Pedro de Luna, antes de 1394; **Bup**: biblioteca portátil, 1405-1408; **Aa**: primer catálogo de Aviñón, 1407; **Bot**: transporte en toneles, 1409; **Pa**: primer catálogo de Peñíscola, 1412-1415; **Pb**: inventario tras la muerte de Benedicto XIII, gran biblioteca, 1423; **Pc**: inventario tras la muerte de Benedicto XIII, *studium*, 1423; **Fa**: inventario de los libros recibidos por el cardenal de Foix, 1429; **Fb**: inventario tras el deceso del cardenal de Foix, 1466.

También tenemos noticia de la suerte que corrieron algunos de los ejemplares de otras obras del galés: uno de los *Compendiloquium* (Pa 1039; Pb 867) fue vendido *pretio trium florenorum* a Petro Pujades, canónigo de Barcelona, doctor en Decretos y camarero del papa, que se convirtió en canónigo y preboste del cabildo de Mallorca en 1415. El *Breviloquium de virtutibus* (Pb 522) pasó a manos de Johanni de Llundres, personaje sin identificar; el *Ordinarium seu alphabetum vitae religiosae* (Bup 89; Lun 1554; Pc 268) fue cedido al cardenal de San Pedro, que era a la sazón Dominique de Bonnefoi, quien había accedido al cargo el 27 de noviembre de 1422⁴⁰⁹; finalmente, el *Ars praedicandi* (Pc 306; Fa 521) estaba entre los manuscritos inventariados en 1429 por Pedro de Foix en el castillo de Peñíscola. Habría que comprobar si hoy es el 229 de la Biblioteca de Cataluña.

La biblioteca de Benedicto XIII se dispersó entre sus allegados: los cardenales fieles, los que desempeñaban cargos a su servicio, numerosos eclesiásticos, familiares e incluso sirvientes; tampoco debemos olvidar los volúmenes que pasaron al rey Alfonso V ni los que fueron enviados a Valencia o a Barcelona para ser vendidos. La desintegración de la colección papal tuvo por beneficiarios a muchos individuos de la Corona de Aragón, lo que sin duda tuvo que provocar un enriquecimiento cultural en estos territorios. En el caso de los textos de Juan de Gales, los clérigos valencianos, catalanes o aragoneses que accedieron a su disfrute tras la desaparición de Pedro de Luna, debieron de contribuir a divulgar aún más profundamente lo que en círculos cultivados ya era bien conocido.

Un ejemplo de esta repercusión es la presencia del *Communiloquium* y del *Breviloquium* en la biblioteca de los Sánchez Muñoz. Ambos tratados se mencionan tanto en el inventario realizado por Gaspar Sánchez Muñoz en 1530 como en el redactado en 1484 tras la defunción de su padre, Pedro Sánchez Muñoz⁴¹⁰. Es probable que parte de los ciento cinco volúmenes que poseía este caballero los hubiera heredado de su tío Gil Sánchez Muñoz, quien, tras su abdicación del papado en 1429, fue nombrado obispo de Mallorca, donde murió en 1447. Se ha especulado con la posibilidad de que algunos de los libros de esta ilustre familia turolense –en cuyas manos permanecieron hasta fines del siglo XIX para después pasar a las del librero barcelonés Salvador Babra, quien a su vez se los vendió a la Biblioteca de Cataluña en 1912– hubieran pertenecido en última instancia a Benedicto XIII; sin embargo, los ejemplares de los que aquí nos ocupamos, que están en lengua catalana, no se encuentran en ninguno de los inventarios del papa Luna⁴¹¹. Quizá Gil Sánchez Muñoz mandara realizar traducciones a partir de los textos latinos que poseía el pontífice, de lo que

⁴⁰⁹ Fue, junto con Julián de Loba (Cardenal de Ostia), Ximenes Dahe (cardenal de Saint-Laurent) y Jean Carrier (Cardenal de Saint-Étienne), uno de los cuatro últimos cardenales fieles a Benedicto XIII (Jullien de Pommerol y Monfrin, *La bibliothèque pontificale...*, *ibid.*, pp. 47-48).

⁴¹⁰ Ambos inventarios –A (1484): ms. 231 de la Biblioteca de Cataluña y B (1530): ms. 234 de la Biblioteca de Cataluña– fueron estudiados de forma casi simultánea por Curt Wittlin, “Les manuscrits dits ‘del papa Luna’ dans deux inventaires de la bibliothèque de Gaspar Joan Sánchez Munyoz à Teruel”, *Estudis Romànics*, 11 (1962), pp. 11-32 y Jacques Monfrin, “La bibliothèque Sánchez Muñoz et les inventaires de la bibliothèque pontificale à Peñíscola”, en *Studi di bibliografia e di storia in onore di Tammaro Marini*, v. III, 1964, pp. 229-269. La numeración que proporciono corresponde al artículo de Monfrin: en el inventario A entradas 6: “Item otro libro en paper, cubiertas bermejas, intitulado *Summa de collaciones o parlamentes*” y 34: “Item otro libro, medias cubiertas bermejas e las otras de fust en papel, intitulado *lo Galens*” (son hoy respectivamente los ms. 265 y 269 de la Biblioteca de Cataluña; el primero es el *Communiloquium* y el segundo es el *Breviloquium*), que se corresponden con las del inventario B 50 y 62; el n.º 61: “Item un libro que conpuso mastre Johan Galens, *de caballería* y otras obras” podría también tratarse de un *Breviloquium*.

⁴¹¹ J. Monfrin (“La bibliothèque Sánchez Muñoz...”, *op. cit.*, p. 236 n.1) cree difícil sostener la hipótesis de que los manuscritos que la Biblioteca de Cataluña adquirió a Salvador Babra procedan de Benedicto XIII porque ninguno de ellos se hallaba entre los del catálogo de 1423, que describía el estado de la biblioteca a la muerte del papa.

no hay ninguna prueba, o también cabría la posibilidad de que ambas obras hubieran sido adquiridas posteriormente por su sobrino.

Estas dos mismas obras de Juan de Gales estaban también en manos del franciscano gerundense Francesc Eiximenis. A su muerte, se redactó el inventario de su biblioteca personal, que data del 25 y 126 de abril de 1409, documento hoy fragmentario pues desgraciadamente sólo nos han llegado catorce de las veinte hojas con las que contaba en principio. Allí el notario describió los códices encontrados en seis cajas, a cada una de las cuales designó con una letra del alfabeto; entre los contenidos en la tercera o C se encuentran el C. 5: “Item un altre libre ab cuberte nues de fust intitulat *Summa colleccionum*; incipit *Cum colleccionis* e feneix lo segon colondell de la primera carta e planta *qualiter debet providere ut in suis sit* e feneix la derera carta en lo primer colondell de la primera plana *et exemplo filosoforum*” y el C. 38: “Item un altre libret poch aba cubertes vermelles lo qual es intitulat *Incipit Breviloquium de virtutibus antiquorum* e comence *Quoniam misericordiam*; feneix lo segon colodell de la primera carta e plana *philosophorum ubi dicitur*”⁴¹². Este último es uno de los treinta y cinco libros que el albacea de Eiximenis, Pere de Comuel, entregó a través de Antonio Riera a los frailes del convento franciscano de Valencia, donde fray Francesc había residido durante años, el 31 de julio de 1413 en virtud de las disposiciones testamentarias: “Item quedam librum modicum, cum cohoptis rubeis, qui incipit: *Quoniam misericordia*”⁴¹³.

Un renovado interés crítico, a la par que el esfuerzo por ofrecer ediciones dignas de las obras del ilustre catalán, ha permitido un conocimiento más profundo de su producción y, por ende, de las fuentes en las que bebió. Este análisis –al que aún le queda un largo camino para ser completado– ha puesto ya a estas alturas al descubierto las deudas de Eiximenis para con su hermano de orden, Juan de Gales⁴¹⁴. Su método de trabajo, puramente medieval y en gran medida semejante al de los autores de cuyas obras se sirve, consistía –como ha expuesto Albert G. Hauf– en

[...] aprofitar l’estructura d’un determinat model llatí que subministra el nucli temàtic, convenientment distribuït, entorn al qual va bastint per acumulació, golssant, amplificant, traginant i corretejant d’altres llibres sobre la mateixa matèria, tot allò que, al seu criteri, serveix per aconseguir els buits i arrodonir la informació recollida⁴¹⁵.

⁴¹² Véase el interesante trabajo de J. Monfrin, “La bibliothèque de Francesc Eiximenis (1409)”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, 29 (1927), pp. 447-484, reimpresso en *Estudis sobre Francesc Eiximenis I, Studia bibliographica, op. cit.*, pp. 241-287; las páginas a las que hago referencia son las de esta edición.

⁴¹³ La carta por la que se ceden estos libros al convento de San Francisco de Valencia se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, *Sala 6º, Cajón 241, Franciscanos de Valencia*. Fue publicada por Atanasio López, “Datos para la biografía de Fr. Francisco Eiximenis, Patriarca de Jerusalén”, *Archivo Ibero-Americano*, 2 (1914), pp. 229-239, doc. II y con posterioridad por J. Monfrin, “La bibliothèque de Francesc Eiximenis”, *op. cit.*, pp. 272-274.

⁴¹⁴ En esta línea están las aportaciones de Albert G. Hauf i Valls, “Eiximenis, Joan de Salisbury i Joan de Gal·les”, en *Miscel·lània Sanchis Guarner*, vol. II, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1992, pp. 239-262 (es reimpressió del trabajo que apareció en *Miscel·lània Sanchis Guarner*, vol. I, Valencia, 1984); Conrado Guardiola, “Juan de Gales, Cataluña y Eiximenis”, *Antoniano*, 64 (1989), pp. 330-365; Lluís Ramon i Ferrer, *Edició crítica i estudi de la summa de Col·lacions de Joan de Gal·les, op. cit.*, pp. 82-94; Curt Wittlin, “La Suma de Colacions de Juan de Gales en Cataluña”, *Estudios Franciscanos*, 72 (1971), pp. 189-203; “Models i fonts per a l’estructura del *Dotze* de Francesc Eiximenis”, en *Actes del quart col·loqui d’estudis catalans a Nord America*, Abadía de Montserrat, 1985, pp. 103-120 y “Francesc Eiximenis i les seves fonts”, *Llengua & Literatura*, 11 (2000), pp. 41-108, especialmente pp. 87-92.

⁴¹⁵ Albert G. Hauf, “Eiximenis, Joan de Salisbury i Joan de Gal·les”, *op. cit.*, p. 261.

A lo largo de sus años de quehacer intelectual, fue extrayendo de sus lecturas citas que pudiera utilizar con posterioridad, con las que elaboró tablas y repertorios sobre todo tipo de materias. Francesc recurrió básicamente a fuentes enciclopédicas: sumas, compilaciones de *exempla*, libros de derecho anotados, biblias glosadas, comentarios bíblicos, recopilaciones de sermones, colecciones de *quaestiones*, etc.; en definitiva, todo un amplio repertorio de materiales que tenía a su disposición para la redacción de sus propios escritos.

El contacto de Eiximenis con los tratados del franciscano galés pudo establecerse por múltiples vías: el catalán era un buen conocedor de la tradición literaria de su orden⁴¹⁶; además durante sus viajes europeos pasó por las universidades de Oxford y de París, donde sacó partido del caudal bibliográfico que estas instituciones ponían a su alcance. Eiximenis recuerda en una de sus últimas producciones, la *Vida de Jesucrist*, los libros que tuvo la posibilidad de leer y de copiar allí, y que no eran accesibles en su patria⁴¹⁷. Sin embargo, no creo que este fuera el caso del *Communiloquium* y del *Breviloquium*, que ya eran por entonces bien conocidos en tierras hispanas. La inclinación del gerundense hacia estos manuales ha de proceder, sin duda, de su utilidad como cantera de ejemplos en la redacción de textos de edificación para laicos y en sus contenidos de carácter político: por su valor como *speculum principum* y como *speculum comunitatis*. Por tanto, nada tiene de extraño que las calas que ha realizado la crítica para poner al descubierto la conexión entre los textos eiximenianos y los de Juan de Gales se hayan dirigido hacia el *Dotzè llibre del Crestià*, cuya primera parte se ocupa del correcto regimiento de la comunidad (tratados del I al IV) mientras que la segunda está formada por una serie de consejos dirigidos personalmente al príncipe (tratados del V al VIII)⁴¹⁸.

Albert G. Hauf establece que las huellas de *Policraticus* de Juan de Salisbury que se rastrean en Eiximenis no proceden de la lectura directa del texto del obispo inglés sino que le llegan a través del *Communiloquium*, obra con la que compara la estructura y los contenidos del *Regiment de la cosa pública* para poner de manifiesto su dependencia del compendio del galés, operación que también realiza con algunos fragmentos del *Dotzè*. Propone tener en cuenta esta fuente como clave para solventar «més d'un problema que planteja l'edició i estudi de la vasta obra eiximeniana».

Conrado Guardiola en su artículo de 1989 llega a las mismas conclusiones que el filólogo mallorquín, aunque parece desconocer su trabajo: señala que la mención directa de Juan de Gales en el capítulo trece del *Regiment* y la recomendación que hace de sus obras en el c. 192 del *Dotzè*, sumadas a los fragmentos espigados directamente del *Communiloquium* revelan con claridad que este libro fue básico no sólo en la composición de los tratados del catalán ya citados sino también en el *Terç*. Por último, expresa la conveniencia de que se realice una “monografía pormenorizada” que desvele dichas influencias.

En el prólogo a la edición catalana de la *Summa de col·lacions* (1997) Lluís Ramon i Ferrer insiste en esa vinculación. Para ponerla de manifiesto, coteja los capítulos que el *Dotzè*

⁴¹⁶ Así lo prueba la relación de sus libros, entre los que se hallaban numerosos escritos de franciscanos: Aljandro de Hales, Álvaro Pelagio, Guillermo de Ockham, Duns Scoto, Pedro Juan Olivi o el mismo Juan de Gales (véase J. Monfrin, “La bibliothèque de Francesc Eiximenis”, *op. cit.*, pp. 282-286).

⁴¹⁷ Por ejemplo, el *De caelo et mundo* de Aristóteles, “lo qual no és en Catalunya, ne lo hi havem per familiar; trovar-lo-has, emperò, en les universitat de Paris e d’Anglaterra...” (I,60) (Cita tomada del prólogo de A. Hauf a *Lo Crestià* de Francesc Eiximenis, Barcelona, Edicions 62 (Les millores obres de la literatura catalana, 98), 1983, pp. 6-7).

⁴¹⁸ Los tratados I-IV son en buena medida el *Regiment de la cosa pública*, redactado en 1383 y dirigido a los jurados de Valencia, que después fue incluido en el *Dotzè*, donde ocupa los capítulos 357-395.

dedica a la caballería (862-865) con los correspondientes a este tema en el *Communiloquium* (1,9,1-1,9,7) y en el *Policraticus* (6,1-6,19), confirmando las tesis de su maestro Hauf que hemos expuesto pocas líneas más arriba. Por su parte, Curt Wittlin pone a Juan de Gales como ejemplo de los autores cuyos trabajos emplea Eiximenis para tomar series encadenadas de citas de segunda mano. Analiza esta práctica confrontando el capítulo 1,1,11 del *Communiloquium* con el uso que se le da en los capítulos 20-24 del *Regiment* y en los 376-380 del *Dotzè*. Además, el erudito suizo proporciona una lista de las autoridades presentes en este último tomadas del *Breviloquium*⁴¹⁹.

Como puede apreciarse, se trata en todos los casos de trabajos –si bien muy apreciables– todavía parciales, lo que pone al descubierto la necesidad de emprender un a revisión global de la producción de Eiximenis, y no sólo de la centrada en los aspectos de gobierno, para percibir en su justa magnitud los prestamos que el gerundense tomó de Juan de Gales. Véase como ejemplo de esta presencia la alusión al *Policrato*, procedente del *Communiloquium*, que fray Francesc introduce en la *Vida de Jesucrist*⁴²⁰. Si este tipo de prestamos es comprensible entre compañeros de orden que se dedican a la literatura moral, más llamativa es su presencia en la literatura de ficción. Josep Antoni Aguilar rastrea los prestamos que Martorell tomó del *Breviloquium* del galés en la composición de *Tirant lo Blanch*⁴²¹. Así pues, dada la extensa difusión tanto del *Breviloquium* como del *Communiloquium*, es probable que una mirada más atenta las revele aún como fuentes de otras obras literarias del ámbito catalanoaragonés.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁴²⁰ Ana M^a Huélamo San José, “El Policraticus en la literatura medieval castellana”, en R. Alemany, J. Ll. Martos y J. M. Manzanaro, eds. *Actes del X congrès internacional de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval*, vol. II, Alicante, Instituto Universitario de Filología Valenciana (Symposia Philologica, 11), pp. 905-916, para este tema p. 911. Allí expongo cómo en el libro tercero, caps. 169-187 (cito por el incunable 1126 de la BN, primer volumen de la *Vita Christi* –Granada, Meinart & Pegnitzer, 1496-, en su versión castellana) se contiene un tratado sobre la Epifanía, para el que Eiximenis usó una alegoría incluida por Gilberto Porretano (1076-1154), “Sobre el Evangelio de San Matheo”, en la que mediante los presentes que los Reyes Magos ofrecieron al niño Dios se explica a los regidores cuáles son sus deberes. En este contexto Eiximenis incluye una alusión al Policrato, que debe haber tomado del *Communiloquium* de Juan de Gales, con la que intenta demostrar la necesidad que tiene el príncipe de buenos consejeros:

(fol. 117va) En el “capítulo clxxxiii como es significado por la mirra que los príncipes deven ser diligentes” [...] Por las quales cosas merece ser sobre todo otro después de Dios et deve ser amado servido e onrrado ayudado e consolado e avido así commo propio coraçón e anima de cada uno. E dize Policrato que por que pueda ser tal (fol. 117vb) debe aver consigo siempre alguna persona e temerosa de Dios que corrija familiarmente sus vicios e con osadía así que non le consienta cosa deshonesta, a la qual persona él debe aver en singular reverencia. E esta costumbre guardavan antiguamente los grandes enperadores e príncipes segund que dize el dicho Policrato. E por esso avían en sí mesmos vida virtuosa e plazíble a Dios et eran mucho amados de su pueblo e dávaes Dios luenga vida e faziales santos e de grand memoria et mucho honrables a todo el mundo.

Este fragmento y con él la referencia al Policrato pasó a un Santoral castellano, compendio de materiales diversos, que se conserva en dos manuscritos de BN: el 12688 y el 780 (Flos sanctorum). Fue publicado por John K. Walsh en un apéndice a su edición de *El libro de los doze sabios. Tractado de la nobleza y lealtad* [ca. 1237]. *Estudio y edición*, Madrid, Boletín de la Real Academia (Anejo 29), 1975, pp. 145-148 (la cita al Policrato está en la p. 147), quien no se dio cuenta de que provenía de la *Vida de Jesucrist* de Eiximenis, porque este dato sólo aparece en la rúbrica del ms. 780 y no en la del ms. 12688 que fue del que él se sirvió.

⁴²¹ Josep Antoni Aguilar Àvila, “Xenofont, Anaxàgores i l’emperador: sobre dues anècdotes del *Breviloqui* al *Tirant lo Blanch*”, en *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, XLII. *Milcel.lània Giuseppe Tavani*, 1, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, pp. 61-75 y “Posant les virtuts davant los vicis: Joan de Gal.les, font del *Tirant lo Blanch*”, *Llengua i literatura*, 14 (2003), pp. 241- 282.

Los religiosos que tuvieron a su disposición el *Communiloquium* y a los que hasta aquí hemos hecho referencia ejercieron altos cargos en la jerarquía eclesiástica; sin embargo, tenemos constancia de que también lo poseyó algún humilde clérigo como Juan Calvo, vicario de Bordón, pequeño pueblo de la región de Maestrazgo. Su amplia biblioteca quizá sea síntoma del despegue cultural que pudo favorecer la presencia de Benedicto XIII y sus ilustrados acompañantes en la zona. Tenemos constancia de los libros que el sacerdote reunió gracias a sus dos testamentos, fechados respectivamente en 1437 y 1461⁴²². Entre los 44 volúmenes con 78 obras que se recogen en el primero, encontramos dos manuscritos del *Communiloquium*: uno, en aragonés, que lega a los jurados de Bordón en compensación del trabajo que les supondrá “areglar la librería dels dits libres” y porque será “molt profits per a ells e a regimiente de comunitats”; y otro, en latín, que cede a Domingo Glindo, “prevere qui va ab lo bisbe de Tortosa”⁴²³. Juan Calvo no se preocupó sólo de acumular una serie de obras útiles en su tarea pastoral sino que quiso favorecer la divulgación educativa, por ello, proporcionó instrucciones tanto para la custodia de los libros, que fueron colocados en la tribuna de la iglesia de Santa María de Bordón, como para su prestamo a los que estuviesen interesados en su lectura o estudio⁴²⁴. Al mismo tiempo –como hemos visto– hizo cesión de determinados ejemplares a quienes consideraba que podían obtener un claro provecho de ellos.

Hasta el momento hemos incluido a reyes y clérigos entre los poseedores de las obras de nuestro franciscano en la Corona de Aragón, sin embargo, un repaso atento a los inventarios de bibliotecas privadas o a los testamentos recogidos en los archivos notariales nos permitirá reparar en que los lectores de la *Summa collationum* y el *Breviloquium* pertenecían a un amplio espectro social. La adquisición de libros en urbes como Barcelona, Valencia o Mallorca no se limitaba a los estamentos más elevados sino que se extendía entre burgueses y menestrales de diversa condición. Por tanto, si bien vemos aparecer estos tratados con asiduidad a lo largo del siglo XV entre los bienes de la nobleza (por ejemplo, la condesa de Cabrera poseyó una *Suma de collacions* en catalán; Juan de la Geltrú tenía un ejemplar en latín, que vendió en pública subasta a mercader Guillerno Ferrer, y Miquel Benet Jeroni Luques contaba con *Lo breu parlament dels antichs*, traducción catalana del *Breviloquium de virtutibus*), a la vez los encontramos con destacada frecuencia entre las pertenencias de ciudadanos honrados como Ferrer de Gualbes, que ocupó el cargo de

⁴²² Se conservan respectivamente en el Archivo Notarial de Morella, Castellón, en el libro de protocolos de Jaime de Perpiñán, años 1435-1438, (fue editado parcialmente por Manuel Betí, “Documents”, *Bulletí de la Biblioteca de Catalunya*, 3 (1916), pp. 123-125) y en el Archivo Municipal de Tronchón, Teruel, pergamino 79 (véase César Tomás Laguía, “Fuentes para la historia del Alto Maestrazgo: Índice de los pergaminos del archivo municipal de Tronchón (Teruel, siglos XIII al XVIII)”, *Teruel*, 57-58 (1977), pp. 137-181. Conrado Guardiola Alcover da cumplida información sobre esta interesante biblioteca en su artículo “Noticias sobre libros y bibliotecas medievales turolenses”, en *Homenaje a Purificación Atrián*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1996, pp. 425-446. A la significativa presencia del *Communiloquium* en la librería de Juan Calvo hace referencia Guardiola en “Juan de Gales, Cataluña y Eiximenis”, *op. cit.*, pp. 351-354.

⁴²³ Son los números 31: “hun libre gros de paper en romanç ab taules blanques, appellat *Suma de collacions*, que començe *Como el doctor e feneix In secula seculorum amen*, ab su taula,[...]” y el 54: “Item leix a mossen Domingo Galindo [...] hun libre de paper appellat *Summa collacionum*, qui començe *Incipiunt rubrice prime partis e feneix gracia illuminante studeat adinvenire*.” de la relación de libros incluida en el testamento de 1437 (Conrado Guardiola, “Noticias sobre libros...”, *op. cit.*, pp. 444-445).

⁴²⁴ “Et sin por ventura algunos capellans o studians del dicho lugar de Bordon o de aquellos lugares que han voto de venir con procesión de Santa María de Bordon, hauran menester algun o algunos de los sobreditos libros que yo de part de suso lexo a la dita iglesia de Bordon, quiero e mando que le sian prestados; empero quel dito capellan o studiant de fiança o buena penyora o otra seguredat” (1461, 1.38), citado por Conrado Guardiola, *ibid.*, pp. 438-439.

“conceller en cap” del municipio barcelonés en 1402, 1406, 1409, 1412, 1422, y que contaba con el *Breviloquium* y el *Communiloquium*; este último también estaba entre los libros de Jaume Ça-Pila, en la biblioteca del jurista Jaume Callís y en la del vecino de Mallorca Petrus Castilionis, que pasó tras su muerte a la viuda de Francisco Castilionis, quien había sido doctor en leyes en Perpiñán. De igual forma era habitual que se hallase en bibliotecas de comerciantes, por ejemplo, en las de Mateu Novella, Joan Junyent, Joan Lobera, Petrus Guialseny o Miguel Quintana, quienes poseían copias de la Suma en catalán. Otros mercaderes como Eloy de Navel, Bernat Ponçgem contaron con el *Breviloqui* –también en esta misma lengua–, obra que se hallaba igualmente entre los libros del notario Pere-Pau Pujades y entre los que fueron propiedad de miembros del grupo de los artesanos: lo tuvieron el calcetero Antoni Folgués y Coloma Ferrer, esposa de un cardador de lana. Asimismo la *Suma* formaba parte de los volúmenes que Antoni Bonome, arpista, dejó en depósito a Antoni Maseu, guitarrista. Otros muchos ciudadanos, de los que desconocemos su oficio, enriquecieron su biblioteca con este manual: Guillermo de Fonollet cedió en herencia a su hijo, Esteban Poncio, cuatro libros por los que firmó un recibo en calidad de heredero ante los albaceas testamentarios de su padre el 7 de diciembre de 1425; uno de ellos era una *Suma de collacions* “in romancio”, que fue valorada en ocho libras y quince sueldos; también se cita en el inventario realizado tras el fallecimiento de Joan Gener (6-20 de septiembre de 1428) y en el de Francesc Sunyer (15 de mayo de 14599, por su parte, en el de Antonio de Mur o Mura figuraba un *Breviloqui* en catalán⁴²⁵.

La anterior relación de datos nos empuja a plantearnos cuáles fueron las causas que llevaron a una atracción tan marcada hacia estas dos obras de Juan de Gales. Un motivo determinante –como ya hemos indicado en páginas anteriores– fue el interés por la literatura de carácter político-moral durante el medievo. Esta inclinación se vio agudizada entre los ciudadanos catalanes por su progresiva implicación en el gobierno municipal (tómese como ejemplo el Consejo de Ciento de Barcelona, en cuyo seno estaban representados los ciudadanos honrados –entre los que se incluían juristas y médicos–; los mercaderes; los artistas –se consideraban tales los notarios, barberos-cirujanos, boticarios, cereros y causídicos- y los menestrales). Para ejercer dignamente esta tarea pública es comprensible que muchos de ellos buscasen lecturas apropiadas para profundizar su competencia en la materia: sobre la concepción teórica de la comunidad; su estructura orgánica, las funciones de cada grupo social (incluidos los deberes de los consejeros); etc., todos temas nucleares en el *Communiloquium*; obra, que además sumaba los atractivos de ofrecer una interpretación global de la colectividad desde la óptica cristiana, en la que las virtudes y vicios individuales se entendían como sostén o perdición de la comunidad, y que atesoraba incontables modelos ejemplares del mundo clásico, acordes con la recuperación de las letras grecolatinas que se había ido incrementando en Europa desde el siglo XII. De estos mismos alicientes gozaba el *Breviloquium*, que estaba más en la línea de los *specula principum*, centrados en la figura del monarca.

Otros hechos sobre los que debemos llamar la atención, puesto que dan prueba de una destacable vitalidad cultural, son, de una parte, la gran cantidad de ejemplares del *Communiloquium* y del *Breviloquium* de los que tenemos noticia en la Corona de Aragón que se encontraban en lengua vernácula y, de otra, la sorprendente extensión de la lectura entre el artesanado, seguramente favorecida tanto por la necesidad de formación de estos ciudadanos al tener que participar en los órganos de representación local como por la percepción de que

⁴²⁵ Véase más adelante en el apéndice I (acerca de los poseedores de obras de Juan de Gales en la Corona de Aragón) las referencias bibliográficas sobre estas informaciones.

los libros eran, a la vez que un bien apreciado y valioso, un instrumento de educación que contribuía al ascenso social de sus hijos⁴²⁶.

I.6. EL *COMMUNILQUIUM* EN CASTILLA

I.6.1. Factores que coadyuvaron a la difusión y vías de penetración

Ya en el apartado anterior dedicado a la corona de Aragón he ido desgranando los motivos que favorecieron la entrada de las obras del galés en el territorio peninsular. En esta ocasión realizaré un somero repaso de los que pesaron en su difusión por Castilla y ofreceré un panorama de la huella que el franciscano dejó en nuestra literatura medieval.

Si los tratados de Juan de Gales surgieron al calor de la universidad para cubrir las necesidades de los estudiantes de la facultad de Teología, que tenían que asumir tareas de **predicación**, pasado el tiempo fueron usados por hombres cultos de formación universitaria fundamentalmente por su contenido de carácter político. Se utilizaron en tierras castellanas no sólo en la composición de sermones sino fundamentalmente en **glosas y regimientos** destinados a la formación del príncipe en un arco temporal que se extiende del siglo XIII al XV. Así ocurrió entre otros con el *De preconiiis Hispanie* dedicado a Sancho IV, la *Glosa* compuesta para Pedro I, los *Proverbios* de Santillana y la glosa realizada sobre ellos por Pero Díaz de Toledo para Enrique IV.

Como vimos, en el territorio catalanoaragonés la lectura del *Communiloquium* había calado no sólo en el ámbito regio y cortesano sino que se había extendido incluso entre los artesanos; sin embargo, en Castilla su pujanza se advierte entre los eclesiásticos y entre la **nobleza cultivada**. Recordemos que la traducción castellana que aquí editamos (BN. ms. 12181) formaba parte de la biblioteca de Pedro Fernández de Velasco quien compartió intereses culturales y bibliófilos con otros nobles coetáneos como Alonso de Pimentel, tercer conde Benavente (quién también poseyó un ejemplar castellano del *Communiloquium* hoy desaparecido); Fernán Pérez de Guzmán, señor de Bartres o Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana. Este grupo nobiliario, deseoso de cumplir el papel rector que creía corresponderle en la comunidad y del que muchas veces se sentía relegado –no hay más que recordar el enfrentamiento de los nobles con el todopoderoso Condestable, Álvaro de Luna–, estaba altamente interesado en la literatura política, entendiendo esta en un sentido extenso. Cabían en ella obras históricas de la antigüedad, crónicas, narraciones caballerescas, espejos de príncipes, recopilaciones de cuentos, textos sapienciales, poemas o tratados ético-morales. En definitiva, cualquier producción literaria que mostrara modelos para el comportamiento social sujetos a unos valores cristianos.

Los nobles cuatrocentistas castellanos insisten en la preeminencia de los saberes prácticos (**filosofía moral**) frente a los de carácter meramente intelectual o especulativo (filosofía natural) no sólo porque aquellos encaminen a la actuación correcta y, por tanto, a la salvación del alma sino porque son los verdaderamente útiles para defender su participación activa y relevante en la comunidad. *Breviloquium* y *Communiloquium* eran perfectos exponentes de esta filosofía, que se apoyaba en la teoría de las virtudes cardinales

⁴²⁶ Carmen Battle, “Las bibliotecas de los ciudadanos de Barcelona en el siglo XV”, en *Livre et lecture en Espagne et en France sous l’Ancien Régime: Colloque de la Casa Velázquez, Madrid, 17-19 de noviembre de 1980*, París, A.D.P.F., 1981, p. 33.

individuales al servicio del buen funcionamiento de la colectividad. En una Castilla tan frecuentemente convulsa no es de extrañar que triunfara como **desiderátum** la metáfora organicista corporal del *Communiloquium* solidaria de la defensa del **bien común**.

Entre el primer y el segundo tratados de Juan de Gales se produce una evolución: del *speculum principis* al *speculum comunitatis*. En el *Breviloquium* hay una mirada privilegiada hacia el príncipe, rector indiscutible de la comunidad; sin embargo, en el *Communiloquium* el objetivo es más amplio, la globalidad del cuerpo social. La idea nuclear que subyace en el la primera parte de este tratado es que el bien público es superior al interés privado y los modelos clásicos que se exponen se juzgan en virtud de este parámetro. El organicismo no supone un igualitarismo pues cada uno debe cumplir su función de acuerdo con su categoría, pero sí subraya la importancia de todos y cada uno de los miembros del cuerpo social para que la armonía pueda mantenerse. Roma se convierte en paradigma. Su imperio y sus triunfos militares perduraron mientras que el beneficio individual se postergó frente al general⁴²⁷. Semejantes principios mantuvieron vitalidad durante un extenso periodo de tiempo y fragmentos del *Communiloquium* viajaron de unas obras a otras, convirtiéndose en un depósito de *exempla* y argumentos a disposición de cualquier escritor que se internase en el bosque de la literatura política y moral, ya fuera laico o religioso.

Otra de las causas con las que habría que relacionar la fortuna en Castilla de ambos tratados de Juan de Gales en la primera etapa de su difusión es el triunfo de la ideología que ha dado en denominarse **molinismo**⁴²⁸: un nuevo modelo cultural implantado en la corte de Sancho IV que se mantuvo vigente durante las minorías de su hijo y nieto. Este sistema tendió a primar el espíritu eclesiástico, rechazando en el ámbito de la literatura especular los compendios de castigos de origen oriental y favoreciendo los de procedencia europea.

Asimismo, la difusión del *Communiloquium* no puede desvincularse del auge que durante los siglos XIV y XV experimentó el **franciscanismo**. Los monarcas, los miembros de sus familias y un considerable sector de la nobleza favorecieron esta corriente espiritual. Ya Sancho IV en 1285 había decidido proteger a los conventos franciscanos de Castilla colocándolos bajo su encomienda⁴²⁹. Alfonso XI demostró su devoción haciéndose enterrar con el hábito franciscano que había llevado en vida⁴³⁰. Con la llegada de los Trastámaras el favor real siguió en aumento, para alcanzar su culmen en la época de los Reyes Católicos. Los franciscanos accedieron a los ámbitos cercanos al poder desde donde ejercieron, bien directa o indirectamente, una considerable influencia. Por lo general, aquellos que alcanzaron un peso político relevante pasaron por una fase previa como confesores reales, lo que les permitió asumir más tarde funciones de consejeros o albaceas testamentarios regios y, en numerosos casos, participar en misiones diplomáticas como representantes de Castilla.

El prestigio como teólogos y fundamentalmente como predicadores fue uno de los factores decisivos que les abrió las puertas de la corte y que les permitió acceder a la dirección espiritual de los reyes. Por tanto, sería lógico suponer que estos franciscanos

⁴²⁷ Sobre la inspiración cívica que anima el pensamiento político y social de Alonso de Cartagena, véase Luis Fernández Gallardo, “Alonso de Cartagena y el debate sobre la caballería en la Castilla del siglo XV”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, 26 (2013), pp.77-118, especialmente pp. 114-115.

⁴²⁸ El término ha hecho fortuna gracias a Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana I, op. cit.*, pp. 856-863 y “El molinismo: un sistema de pensamiento letrado (1284-1350)”, en Antonia Martínez Pérez y Ana Luisa Baquero Escudero, eds., *Estudios de literatura medieval. 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Murcia, Universidad de Murcia, 2012, pp. 45-81.

⁴²⁹ José Manuel Nieto Soria, “Franciscanos y franciscanismo en la política y en la corte de la Castilla trastámara (1369-1475)”, *Anuario de estudios medievales*, 20 (1990), p. 122. Remite a Luis Carrión, “Privilegio del rey Sancho IV, el Bravo, a los franciscanos”, *Archivo Ibero-Americano*, 3 (1916), pp. 126-131.

⁴³⁰ José Manuel Nieto Soria, *op. cit.*, p. 126.

conocieran y trabajaran con esta obra de Juan de Gales, que había sido miembro de su misma orden, puesto que podía resultarles útil en su labor apostólica. Por otra parte, la carga política del *Communiloquium* sería de interés para unos intelectuales tan allegados a los círculos del poder. Dada su formación, lo más probable es que estos religiosos manejaran la versión latina; sin embargo, quizá se animaran a realizar traducciones al romance que facilitarían el acceso al tratado a todos aquellos no familiarizados con el latín o quizá gracias a sus tareas diplomáticas trajeran a Castilla versiones realizadas en otros reinos peninsulares que sirvieran para posteriores traslaciones.

No es hipótesis sino realidad verificable que los primeros ecos de Juan de Gales en Castilla se hallan en el *De preconiis Hispanie* compuesto para el heredero Sancho IV entre 1278 y 1282 por un franciscano, Juan Gil de Zamora, quien tras completar su formación en la universidad de París debió de traerle a casa algunos libros que consideraba de utilidad⁴³¹. Entre ellos debía de encontrarse el *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*, pues con pasajes de dicho tratado confeccionó las secciones dedicadas a las virtudes regias. Así pues los testimonios inaugurales de la presencia del galés en nuestras letras nos marcan ya el contexto privilegiado en el que se va a desarrollar posteriormente esta influencia: el ámbito de la literatura especular para la formación del príncipe. No parece que Juan Gil tuviera acceso al *Communiloquium*, puesto que si así hubiera sido, no creo que se hubiese resistido a darle cabida en sus propios escritos.

¿Fue esta vía parisina –la de los religiosos que iban a adquirir el máximo grado en Teología– por la que llegó la *Suma de collaciones* a tierras castellanas? Quizá; pero lo más probable es que el acceso se produjera de forma prácticamente simultánea por distintos caminos. No debemos echar en olvido el otro itinerario consolidado en la época para los intercambios culturales: de París a Aviñón, de Aviñón a la Corona de Aragón y de aquí a Castilla. Aunque no tenemos noticias ciertas al respecto, podemos aportar algunos datos esclarecedores. En 1304 se celebró capítulo general de la orden franciscana en Asís. Allí Juan Gil de Zamora, que había acudido como ministro provincial de Santiago, se encontró con Álvaro Pelagio, quien había asistido a la asamblea con la intención de profesar en la orden⁴³². Nacido hacia 1275-80 de una unión adulterina –como se sabe por ciertas dispensas otorgadas por la curia pontificia–, tuvo como protector a Sancho IV de Castilla, y estudió Derecho civil y eclesiástico en la Universidad de Bolonia alcanzando los grados de licenciado y doctor. Pasado el tiempo, desempeñó el cargo de penitenciario del papa Juan XXII en Aviñón y llegó a alcanzar la dignidad de obispo de Silves⁴³³. Entre 1341 y 1344 redactó el *Speculum regum*⁴³⁴, exaltando la victoria de Alfonso XI de Castilla (1312-1350) en el Salado, el 30 de octubre de 1340, que había salvado de la invasión de los moros al sur de Portugal. Tras las alabanzas al monarca, el franciscano le insta a llevar el combate a África para recuperar las tierras de los godos y le previene contra la vanidad. A continuación postula la superioridad

⁴³¹ Manuel Castro y Castro, ed., Fray Juan Gil de Zamora O.F.M., *De preconiis Hispanie*, Madrid, Universidad, 1955. Karl A. Blüher, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983, pp. 89-90. Sobre las deudas del *De praeconiis Hispanie* con el *Breviloquium*, véase más adelante en este mismo estudio preliminar.

⁴³² Manuel Castro y Castro, ed., op. cit., pp. cxxii-ciiiv. Sobre Álvaro Pelagio: Claudio Galindo Guijarro, *Discurso leído en la solemne apertura del curso académico de 1926-27*, Oviedo, Imprenta de Flórez, Gusano y Comp., 1926 y Nicolas Iung, *Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle. Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1931.

⁴³³ Ocupó este cargo entre 1333 y 1350 según Nicolas Iung, op. cit., pp. 18-19.

⁴³⁴ La edición del texto latino junto la traducción al portugués es obra de Miguel Pinto de Meneses, ed., Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves, *Espelho dos reis*, vol. I, Lisboa, Instituto de Alta Cultura. Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia, 1955.

del sacerdocio sobre el poder civil, cuyo origen es pecaminoso. Más adelante recuerda a los reyes los deberes que están obligados a cumplir y las virtudes que han de poseer. Es en este estudio moral sobre virtudes donde el obispo aprovecha el *Breviloquium* de Juan de Gales, dando cabida a los autores clásicos⁴³⁵. Cuando Alfonso IV de Portugal, a causa de la polémica de las inmunidades eclesiásticas, le expulsa de su reino, Álvaro Pelagio se refugia en el convento de las hermanas clarisas de Sevilla, donde fallece en 1353⁴³⁶.

Así pues, sabemos que entre 1282 y 1344 fragmentos del *Breviloquium* se aprovecharon para la composición de tratados latinos encaminados a príncipes y reyes. Es probable que paulatinamente la obra fuera ampliando su radio de influencia en los círculos cercanos a Juan Gil y Álvaro Pelagio. Por lo que respecta al *Communiloquium*, si a principios del siglo XIV, en 1313, ya circulaba en la corona de Aragón⁴³⁷, debemos suponer que no hubo de tardar mucho en ser conocida en Castilla, si es que no lo era ya desde una fecha previa.

I.6.2. La pervivencia del *Communiloquium* en las letras castellanas

Según avanzaba la presente investigación, la presencia del *Breviloquium de virtutibus* y del *Communiloquium* se ha ido revelando cada vez con mayor peso en la literatura castellana. Realizar de forma exhaustiva un trabajo que abarcara todas las influencias era una tarea que sobrepasaba mis posibilidades; por tanto, he optado por presentar una revisión general y realizar varias catas con mayor profundidad.

Barry Taylor –reciente editor del *Libro del consejo y de los consejeros*– sostiene que su autor fue Pedro Gómez Barroso (fallecido en 1348), obispo de Cartagena y consejero regio de Alfonso XI⁴³⁸. Sobre la composición, considera que debió de producirse entre 1306 y 1336⁴³⁹. Si esto fuera así, el *Libro del consejo* se convertiría en la primera obra castellana en la que se percibe la influencia del *Communiloquium* de Juan de Gales⁴⁴⁰. El crítico británico le dedica un apartado específico dentro de las fuentes latinas de la obra, a la que adscribe sin duda alguna al género de los espejos de príncipes, y analiza posteriormente dos ejemplos paradigmáticos (el de Constantino y el de Jerjes) que también fueron tomados del galés⁴⁴¹.

En torno a 1345-1350 fray Juan García de Castrojeriz lleva a cabo la traducción del *De regimine principum* de Egidio Romano a instancias de don Bernabé, obispo de Osma, que

⁴³⁵ Nicolas Iung, *ibid.*, p. 59 ve en este hecho “sa large érudition profane” cuando no es sino reflejo del método habitual de trabajo intelectual entre los medievales: acarreo de materiales preexistentes a los que se les confiere una nueva organización y sentido. Sin embargo, señala a Juan de Gales entre las fuentes de Álvaro Pelagio, p. 22.

⁴³⁶ Nicolas Iung, *ibid.*, p.20.

⁴³⁷ Recordemos que esta es la fecha en la que Jaime II comunica a su merino zaragzano G. Palacín que desea hacerse con la obra.

⁴³⁸ Barry Taylor, ed., Maestre Pedro, *Libro del consejo e de los consejeros*, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2014, pp. 12-13.

⁴³⁹ Barry Taylor, ed., op. cit., 15. A conclusiones semejantes llegaba Juan Manuel Cacho Blecua, “Del *Liber consolationis et consilii* al *Libro del cavallero Zifar*”, *La Corónica*, 27, 3 (1999), pp. 45-66 (46-47), quien proponía la hipótesis de que Pedro Gómez Barroso hubiera escrito el libro antes de llegar a ser cardenal, hacia 1325.

⁴⁴⁰ A lo largo del capítulo “Estructura y el estudio del contenido” de esta introducción he ido señalando las deudas que el *Libro del consejo* presentaba con el *Communiloquium*. Estas consideraciones, redactadas hace ya bastante tiempo, (notas 229, 230 y 234) son las que hice llegar a Barry Taylor, quien deferentemente me las agradece en su trabajo (op. cit., p. 34 n. 53, p. 35 n. 56 y p. 50 n. 91).

⁴⁴¹ *Ibid.*, pp. 34-37 y 47-54.

pretendía usarla en la formación del heredero. Sin embargo, el trabajo de fray Juan no se limitó a realizar la versión sino que añadió una glosa que era tres veces más extensa que el original⁴⁴². Juan Beneyto, editor de la obra, destacaba su extraordinaria preparación y erudición, apreciables tanto en sus comentarios como en el amplio uso de citas de diversos autores⁴⁴³. Hoy sabemos que los materiales que utilizó en su glosa no eran originales, sino que los había tomado en su práctica totalidad del *Communiloquium* y del *Breviloquium*, a los que sumó textos procedentes del *Moralium dogma philosophorum* de Guillermo de Conches⁴⁴⁴. En la tradición manuscrita la *Glosa* fue desplazando al auténtico *De regimine principum*. Así quienes creían estar leyéndolo y lo usaban para la redacción de nuevas obras en realidad reproducían las referencias eruditas del *Communiloquium*, pues la mayoría de las veces era la *Glosa* la auténtica fuente y no la olvidada traducción.

De forma soterrada y bajo una adscripción falsa a Egidio numerosos fragmentos del *Communiloquium* y también del *Breviloquium* saltaron a la versión extensa de los *Castigos de Sancho IV*. La breve, que había sido compuesta en 1292 y que contaba con cincuenta capítulos, sufrió una profunda remodelación. Las interpolaciones añadidas hicieron que alcanzara los noventa capítulos⁴⁴⁵. La presencia en su seno de fragmentos del *Libro de las donas* de Fransec Eiximenis, de finales del XIV o principios del XV, indica que la reelaboración hubo de llevarse a cabo en las dos primeras décadas del cuatrocientos. De los materiales incorporados, los de mayor peso son los que tienen su origen en la *Glosa*, hecho del que ya dieron cuenta Foulché-Delbosc y Groussac⁴⁴⁶. Conrado Guardiola, tras realizar algunas catas, añadió un dato a tener en consideración: si mayoritariamente los pasajes del galés habían llegado a los *Castigos* a través de la *Glosa*, en alguna ocasión el autor de la segunda redacción usó directamente el *Breviloquium*⁴⁴⁷. Ana Marín en su magnífico trabajo

⁴⁴² Un equipo de la universidad de Valladolid lleva varios años trabajando en el *De regimine principum*. Gracias a sus esfuerzos se ha llegado a clasificar los veintitrés testimonios conservados de la traducción castellana en tres versiones: “Los testimonios de la serie A presentan la traducción castellana del texto egidiano y la glosa que se le añadió, mientras que los de la serie B seleccionan, simplifican e incluso eliminan el texto egidiano, al tiempo que la glosa o bien se mantiene sin alteración o puede ser reelaborada e incluso ampliada. La serie C no es una versión de la traducción castellana del *De regimine principum*, sino una reelaboración a partir de los testimonios de la serie B.” (José Manuel Fradejas Rueda, Isabel Acero Durántez y M^a Jesús Díez Garretas, “Aproximación a la traducción castellana del *De regimine principum* de Gil de Roma: estado de la cuestión y análisis de las versiones”, *Incipit*, 24 (2004), pp. 17- 37, cita p. 34. Véase también M^a Jesús Díez Garretas, José Manuel Fradejas Rueda, Isabel Acero Durántez y Deborah Dietrick Smithbauer, *Los manuscritos de la versión castellana del “De regimine principum” de Gil de Roma*, Tordesillas, Seminario de Filología Medieval, 2003). Hasta que no dispongamos de las ediciones de estas versiones, los trabajos que aborden las fuentes de la glosa y los que se centren en la influencia de esta en otras obras literarias tendrán los pies de barro.

⁴⁴³ Juan Beneyto Pérez, ed., *Glosa castellana al “Regimiento de príncipes” de Egidio Romano*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, vol. I, p. XXVII; reed. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

⁴⁴⁴ Karl A. Blüher, *op. cit.*, p. 91 n. 90. En esta enjundiosa nota, el crítico señaló qué capítulos de la *Glosa* tenían su origen en el *Communiloquium* y en el *Breviloquium*, advirtiendo que sólo había podido comprobar la deuda en aquellos que presentaban citas de Séneca; por lo tanto, apuntaba la posibilidad de que la dependencia fuese aún mayor. Posteriormente Conrado Guardiola (“La influencia de Juan de Gales en España”, *Antonianum*, 60 (1985), pp. 102, 106, 109-110) pretendió completar esta nómina de prestamos. Véase mi modesta contribución al asunto en el siguiente capítulo.

⁴⁴⁵ Para la versión corta, véase: Hugo Óscar Bizarri, ed., *Castigos del rey Sancho IV*, Frankfurt am Main-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2001 y para la extensa: Ana M^a Marín Sánchez, ed., *La versión interpolada de los “Castigos” de Sancho IV: edición y estudio*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2004.

⁴⁴⁶ Paul Groussac, “Le livre des *Castigos e documentos* attribué au roi D. Sanche IV”, *Revue Hispanique*, 15 (1906), pp. 212-339 y Raymond Foulché-Delbosc, “Les *Castigos e documentos* de Sanche IV”, *Revue Hispanique*, 15 (1906), 340-371.

⁴⁴⁷ Conrado Guardiola, “La influencia de Juan de Gales en España”, *op. cit.*, pp.113-116.

sobre la versión ampliada localiza exhaustivamente los pasajes de los *Castigos* dependientes de la *Glosa*⁴⁴⁸; sin embargo, nada dice de si su origen se halla o no en las obras del galés. Es esta una labor que queda por hacer; sin embargo, una ojeada superficial descubre que en las interpolaciones leemos prácticamente siempre a Juan de Gales con todo su arsenal ejemplar y no a Egidio Romano.

El interés por la *Suma de collaciones* no decayó a lo largo del siglo XV. Hasta hace relativamente poco tiempo se pensaba que la vía indirecta era la única a través de la cual había pervivido la influencia del franciscano en Castilla. Sin embargo, no fue así. El ms. 12181 de la BNE, probablemente de la primera mitad del siglo XV, contiene la traducción castellana de la obra. La existencia de un ejemplar en nuestra lengua vernácula demuestra que el texto había franqueado las barreras del ámbito religioso y universitario para difundirse entre los laicos que no tenían fluidez en la lectura del latín pero sí inquietudes intelectuales. Tampoco fueron ajenos al castellano los resúmenes o adaptaciones de este manual como lo prueba el *Tratado de la comunidad, de su gobierno, del príncipe y de sus ministros* (también del cuatrocientos), cuyo autor emprende una labor de selección mediante la que elimina todo aquello que no le interesa. Suprime la mayor parte de las citas eruditas y de los ejemplos, y conserva la base teórica fundamental. En páginas posteriores intentaré probar que las traducciones de la versión castellana extensa del *Communiloquium*, la de la sintetizada y la de los fragmentos insertos en la *Glosa* de Castrojeriz no mantienen relación entre sí.

La relación de influencias no concluye aquí. Blüher defiende que en el *Libro de los exemplos por a.b.c.* de Clemente Sánchez de Vercial (1436-1438) que casi todos los de Séneca están tomados del *Breviloquium* o del *Communiloquium*, extremo que no he llegado a comprobar⁴⁴⁹. Igualmente se debería prestar atención al *Doctrinal de príncipes* de Diego de Valera (donde se detecta su presencia en los capítulos primero, sexto y noveno)⁴⁵⁰; al *Libro del regimiento de los señores* de Juan de Alarcón, cuya conexión con el *Communiloquium* fue señalada en su edición por M^a Carmen Pastor Cuevas⁴⁵¹, y al *Directorio de príncipes* de Alonso Ramírez de Villaescusa, que resulta ser una copia literal de cuatro títulos de la segunda parte de su *Espejo de corregidores y jueces*⁴⁵².

Por mi parte, en las líneas que siguen me ocuparé de las huellas de ambas obras en el *De preconiis Hispanie* de Juan Gil de Zamora, el *Centiloquio* del Marqués de Santillana, las glosas de Pero Díaz de Toledo, la *Esclamación y querella de la gobernación* de Gómez Manrique y la *Suma de la política* de Rodrigo Sánchez de Arévalo.

I.6.2.1. El *De preconiis Hispanie* de Juan Gil de Zamora

Fue Karl Alfred Blüher quien en su trabajo seminal de 1969, al intentar establecer el origen de las citas de Séneca en el *De preconiis Hispanie* de Juan Gil de Zamora, señaló la dependencia que esta obra mantenía en algunos de sus capítulos con el *Breviloquium de*

⁴⁴⁸ Ana Marín, *op. cit.*, pp. 94-173.

⁴⁴⁹ Karl A. Blüher, *op. cit.*, p. 156.

⁴⁵⁰ Mario Penna, ed., *Prosistas castellanos del siglo XV*, Madrid, Atlas, pp. 173-202.

⁴⁵¹ M^a Carmen Pastor Cuevas, ed., Juan de Alarcón, *Libro del regimiento de los señores*, Madrid, Revista Agustiniana, 2000.

⁴⁵² Héctor Hernández Gassó, "Estructura y composición del *Espejo de corregidores y jueces* de Alonso Ramírez de Villaescusa", en R. Alemany, J. Ll. Martos y J. M. Manzanaro, *Actas del X Congr s Internacional de l'Associació Hisp nica de Literatura Medieval*, T. II, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana (Symposia philologica, 11), 2005, pp. 865-878.

virtutibus antiquorum principum et philosophorum de Juan de Gales⁴⁵³. Indicaba, además, cómo este hecho había pasado desapercibido al moderno editor de la obra, Manuel Castro y Castro⁴⁵⁴. Sin embargo, la deuda fue recordada atinadamente por Conrado Guardiola, quien en el artículo que dedicó a la influencia de Juan de Gales en España reproducía las palabras del alemán⁴⁵⁵. Yo misma repetí esta información en el VI congreso de la AHLM⁴⁵⁶. A pesar de ello, el dato se pasa de nuevo por alto en el estudio previo a la traducción del *De Preconiis* que han llevado a cabo José-Luis Martín y Jenaro Costas⁴⁵⁷, y tampoco M^a Felisa del Barrio Vega menciona esta deuda en su última aportación sobre el tema⁴⁵⁸.

Las informaciones biográficas sobre Juan Gil se las debemos fundamentalmente a Manuel Castro: pero desafortunadamente algunas de sus especulaciones carecen de apoyatura documental⁴⁵⁹. Debió de nacer hacia 1241 en Zamora. De sus propias declaraciones se puede colegir que estudió en la universidad de Salamanca⁴⁶⁰. Su ingreso en la orden franciscana habría tenido lugar con posterioridad, hacia 1270. Pocos años después, quizá en 1273 o 1274, habría sido enviado para completar sus estudios a la universidad de París, donde habría permanecido cuatro años. Consta que en 1278 se encontraba de regreso en su ciudad natal y que contaba con el grado de doctor⁴⁶¹. Sus años de formación universitaria en la ciudad del Sena probablemente fueron de capital importancia para el asunto que aquí nos interesa. Allí el castellano debió de entrar en contacto con las corrientes intelectuales más prestigiosas de la época⁴⁶². No sería extraño que hubiera asistido a las

⁴⁵³ Karl Alfred Blüher, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983, pp. 89-90. Para las ediciones del *Breviloquium*, véase más arriba la nota 76. Recuerdo que el texto latino por el que cito es el de la edición de Venecia de Georgius Arrivabene, 1496.

⁴⁵⁴ Manuel de Castro y Castro, *Fray Juan Gil de Zamora, O.F.M., De preconiiis Hispanie. Estudio preliminar y edición crítica*, Madrid, Universidad de Madrid, 1955. Sobre las fuentes, véanse las pp. clxxvii-clxxxviii.

⁴⁵⁵ Conrado Guardiola, “La influencia de Juan de Gales en España”, *Antoniàmun*, 9 (1985), pp. 99-119; las referencias a Juan Gil de Zamora se encuentran en la p. 111.

⁴⁵⁶ Ana M^a Huélamo San José, “El *Communiloquium* de Juan de Gales en las letras castellanas”, en *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)*, T. II, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1997, p. 824.

⁴⁵⁷ José-Luis Martín y Jenaro Costas, *Juan Gil de Zamora: De preconiiis Hispanie o educación del príncipe, traducción y estudio*, Zamora, Ayuntamiento de Zamora, 1996. El epígrafe “Las fuentes de Juan Gil” ocupa las pp. 26-37.

⁴⁵⁸ M^a Felisa del Barrio Vega, “Las fuentes clásicas en el *De Preconiis Hispanie* de Gil de Zamora”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 32-1 (2012), pp. 89-120. Para conocer las actuales líneas de investigación sobre el autor zamorano, consúltese el trabajo de Cándida Ferrero Hernández, “Nuevas perspectivas sobre Juan Gil de Zamora”, *Studia Zamorensia*, 9 (2010), pp. 19-33.

⁴⁵⁹ Manuel de Castro y Castro, *op. cit.*, pp. xliii-cxxvi.

⁴⁶⁰ En una carta se dirige a un amigo recordando su amistad de los tiempos en los que frecuentaban el estudio salmantino: “*Venerabili necnon desiderabili dilleccionis speciali P. suo amico intimo socio Salmantice studium frequentati, frater Io[hannes] eius amicus fidellissimus sub fratrum minorum habitu serviens...*” (VI,v,i), Véase en Charles Faulhaber, ed., Juan Gil de Zamora, *Dictaminis Epithalamium*, Pisa, Pacini Editore, 1978, 155.

⁴⁶¹ En 1278 el Infante Sancho corrobora un pacto de paz entre la nobleza y burguesía de Zamora. En el documento recogido por Cesáreo Fernández Duro, *Memorias históricas de la ciudad de Zamora, su provincia y obispado*, T. I, Madrid, 1882, p. 462 se lee: “[...] e seyendo yo [el Infante don Sancho] en Çamora sí en la vylla de Çamora como en su derredor, e avydo mío conseyo con el deán de Sevylla e con el Maestre de Alcántara[...], e con frey Iohan Gil, doctor de los frayres descalços de Çamora[...],” citado por Manuel de Castro, *op. cit.*, pp. lxxvii-lxxviii n. 3.

⁴⁶² Asimismo se codeó con intelectuales franciscanos de elite. A Raimundo de Gaufredi le dedicó, cuando ya había llegado a ser ministro general de la orden, el *Liber contra venena* (1289-1295) a causa de la “antigua familiaridad” que habían mantenido: “*dignetur ergo munusculum qualemcumque saltem ex antiqua familiaritate et ex solita curialitate suscipere dominus a servulo, prelatu a subdito, magister a discipulo, sapiens ab inscio; dignetur suscipere ac corrigere, quia magistri correctio discipuli est eruditio*”; también conoció allí a fray

lecciones de San Buenaventura, que a la sazón combatía las tesis averroístas⁴⁶³. Asimismo es posible que hubiera coincidido con Juan de Gales, compañero de orden, que hacia 1270 se había trasladado ya de Oxford a París⁴⁶⁴. Si hemos de dar crédito a la datación de Jenny Swanson, el *Breviloquium de virtutibus* habría sido compuesto con posterioridad a 1260 y el *Communiloquium*, hacia 1269⁴⁶⁵. Puesto que estos manuales fueron concebidos como material pedagógico y como útiles de apoyo para los predicadores nóveles, serían lectura corriente para los estudiantes de Teología, entre los que se encontraba el fraile zamorano, quien supo reconocer el valor homilético, ejemplar y político de los trabajos del galés. A su regreso a España debió de traer consigo un *Breviloquium*, del que se sirvió en la composición del *De preconiis* (1278-82). ¿Podría haber sido también el responsable de la llegada del *Communiloquium*? No tenemos ningún dato que corrobore esta hipótesis. Me inclino a pensar que no tuvo acceso a esta obra puesto que, si hubiera estado a su disposición, lo más probable es que su influencia se percibiera de forma nítida en su producción. En todo caso, podemos afirmar que Juan Gil es el primer autor castellano en el que se detecta la huella de Juan de Gales.

Una vez asentado de nuevo en suelo patrio, Juan Gil debió de ejercer de docente en el convento franciscano de su ciudad, pues en el *Contra venena* y en el *Ars Dictandi* se le denomina *Lector fratrum minorum apud Zamoram*⁴⁶⁶. Con el paso del tiempo desempeñó diferentes cargos de relevancia en su orden⁴⁶⁷. Por lo que respecta a su labor intelectual, estuvo marcada por un afán enciclopédico y didáctico, que le llevó a confeccionar una magna obra en la que pretendía sistematizar los conocimientos de grandes parcelas del saber de su época. Fue la suya una tarea de elaboración sometida a un continuo proceso de revisión, ampliación y reorganización de los contenidos, lo que impide establecer una cronología rigurosa para los diferentes títulos, que en algunos casos hay que considerar como capítulos desgajados de obras más extensas y que quizá comenzaron a circular cuando aún se encontraban inacabados⁴⁶⁸. Para elaborar sus compilaciones Juan Gil siguió la metodología que había aprendido en las aulas parisienses y amalgamó en sus producciones fuentes que estaban disponibles en la Península con otras a las que había tenido acceso durante su estancia en el extranjero.

Felipe de Perusa, a quien dedicó su *Dictaminis Epithalamium*, antes de que llegara a ser obispo de Fiésolo, cargo que desempeñó entre 1282 y 1298 (Manuel de Castro, *ibid.* lxxiii-lxxv y Cándida Ferrero, *Liber contra Venena et animalia venenosa de Juan Gil de Zamora*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2009, pp. 27 y 40-41).

⁴⁶³ Manuel de Castro, “El tratado *Contra Venena* de Fr. Juan Gil de Zamora O.F.M.”, *Archivo Ibero-Americano*, 141 (1976), pp. 4-5.

⁴⁶⁴ Recordemos que una colección de sermones parisinos se conserva uno suyo de fecha de 29 de junio de 1270 (J. Swanson, *op. cit.*, p. 5 n. 9). Fue docente de la Facultad de Teología de París entre los años 1281-1283 (P. Glorieux, “D’Alexandre de Hales à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIII siècle”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 26 (1933), p. 275).

⁴⁶⁵ J. Swanson, *ibid.* pp. 6-13.

⁴⁶⁶ Cándida Ferrero, *Liber contra venena*, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁶⁷ Estuvo al frente de la Provincia de Santiago como Ministro probablemente desde 1300 hasta 1318. Antes había sido Vicario Provincial en 1295 y Custodio de Zamora. Así lo afirma Manuel Castro, *De preconiis Hispanie*, *op. cit.*, pp. cv-cvi, cxix y cxxv. Repiten estas informaciones Cándida Ferrero, *Liber contra venena*, *op. cit.*, p.32 y Avelino Domínguez García y Luis García Ballester, eds., *Johannes Aegidius Zamorensis, Historia Naturalis*, Salamanca, vol. 1, Junta de Castilla y León, 1994, p. 22 n. 17.

⁴⁶⁸ Véase al respecto, Manuel Díaz y Díaz, “Tres compiladores latinos en el ambiente de Sancho IV”, en *La literatura en la época de Sancho IV*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, pp. 35-52. Sobre Juan Gil, pp. 46-52. Para una relación de las obras de Juan Gil, *ibid.*, p. 47 n. 38; también en Cándida Ferrero, *Liber contra venena*, *op. cit.*, pp. 36-37, donde la autora proporciona, además, información acerca de las que cuentan con edición moderna o traducción.

Prueba de la vinculación de Juan Gil con la corte castellana de Alfonso X es la dedicatoria que del *Officium Almi fluae Virginis* hace al monarca, del que se denomina *scriptor suus*⁴⁶⁹. Este mismo título, que podría equivaler al de secretario de cartas latinas, se lo aplica también a sí mismo en el prólogo al *De preconiis Hispanie*, refiriéndose en esta ocasión a su relación con el heredero, el infante Sancho, del que probablemente actuó como maestro y para cuya enseñanza compuso la obra. El franciscano hace explícita su intención pedagógica: “para que vuestro ánimo se incline hacia los hechos más arduos y valerosos”. Este mismo afán didáctico le impulsa a dotar a su trabajo de una ordenación que haga sencilla su consulta: “Y para que más fácilmente podáis encontrar lo que busquéis ordené los temas por capítulos para que con esta guía vuestro intelecto tenga las referencias oportunas [...]”⁴⁷⁰. El objetivo del autor no es ofrecer aquí una narración histórica coherente sino recopilar una serie de ejemplos con valor moral, convencido de su enorme carga persuasiva:

De la misma manera que la sangre de los animales e incluso, lo que es más admirable, la sangre de la uva o de la mora –según narra la Historia de los Macabeos– mostrada a los elefantes, los incita al combate, así los ejemplos de los Príncipes ilustres excitan los ánimos de los nobles y los animan a la práctica de las virtudes. Sin duda, más mueven los ejemplos que las palabras, los hechos que los dichos, los experimentos que las referencias, el ejemplo de Alejandro combatiendo que las palabras de Aristóteles discutiendo; los ejemplos de Octaviano y de Trajano que la palabra de Tulio y de Joviniano. Las palabras rozan, los ejemplos golpean; las palabras mueven, los ejemplos arrastran⁴⁷¹.

El *De preconiis Hispanie* proporciona al infante Sancho en doce capítulos –a los dos últimos de los cuales se les denomina libros– información sobre los pueblos primitivos que se asentaron en la península, sobre la fertilidad de sus tierras, sobre sus personajes ilustres con intención de que la exaltación patria le empuje a un comportamiento recto en el desempeño de sus funciones regias. La obra entronca, por tanto, con la tradición de los *specula principum*. Para dirigir un reino con tantas bondades es necesario un gobernante adornado de las mejores cualidades, que se aleje de la tiranía, que comprenda las obligaciones que mantiene para con sus súbditos y que sepa actuar en los periodos de guerra.

Si bien es cierto –como hemos señalado más arriba– que Manuel Castro no percibió la importante huella del *Breviloquium* en el *De preconiis Hispanie*, sí que intuyó la metodología de trabajo de Juan Gil, quien sirviéndose de una cantidad limitada de fuentes directas, en gran medida medievales, proporcionaba la impresión de haber accedido a numerosos textos clásicos:

Un estudio más detallado de todas estas fuentes [...] creo que habría de demostrarnos que la erudición del fraile zamorano no ha sido tanta como aparentemente se supone, sino que quedará reducida a unos cuantos autores de los cuales sacó las fuentes que cita en otros lugares, porque al copiarlos incluso lo hace en aquellos pasajes donde esos autores refieren las fuentes que han consultado⁴⁷².

⁴⁶⁹ Manuel Castro y Castro, *De preconiis Hispanie*, op. cit., p. lxxx.

⁴⁷⁰ Ambas citas proceden del prólogo del *De preconiis Hispanie* en la traducción de José-Luis Martín y Jenaro Costas, op. cit., p. 39. Sobre el *animus docendi* del tratado reflexiona Manuel Díaz y Díaz, op. cit., p. 48.

⁴⁷¹ José- Luis Martín y Jenaro Costas, op. cit., p. 39

⁴⁷² Manuel Castro y Castro, *De preconiis Hispanie*, op. cit., p. clxxxvii.

En la misma dirección apuntan las afirmaciones José Luis Martín y Jenaro Costas, quienes sostienen hay que poner en entredicho la consulta de la extensa nómina de títulos recogidos por el franciscano:

Juan Gil no siempre cita las obras que utiliza y, en numerosas ocasiones, no utiliza las obras que cita [...]; en otras ocasiones, el escritor zamorano copia sin la menor indicación, capítulos enteros de la obra de Rodrigo Jiménez de Rada, tal como ha indicado Castro en la edición latina y reproducimos en las notas de nuestra edición. Algo parecido puede decirse por lo que se refiere a las numerosas citas literarias: baste recordar que los versos de Ovidio y Virgilio que figuran en el tratado primero, ya están en la obra del Toledano, y en cada caso habría que comprobar individualmente las fuentes directas, lo que haría interminable este ya largo prólogo⁴⁷³.

Precisamente a esta ardua tarea se aplica M^a Felisa del Barrio Vega, quien tras haber establecido como fuentes respectivas de los libros XI y XII el *De re militari* de Vegetio y un resumen de los *Strategemata* de Frontino, pretende rastrear en su trabajo del 2012 las obras de las se sirvió Juan Gil para la elaboración de los restantes diez tratados. Sin embargo, al pasársele por alto la contribución de Blüher, no repara en que el zamorano incluye extensos fragmentos del *Breviloquium* de Juan de Gales en los tratados III (*De Hispanie liberalitate*), IV (*De Hispanie fortitudine et nobilium strenuitate*) y VII (*De philosophorum ac doctorum Hispanie perspicacitate*). En una de sus enjundiosas notas, Blüher ya revelaba la conexión entre los pasajes de ambas obras⁴⁷⁴. He querido, por mi parte, dejar constancia en la tabla aneja de cuáles son los contenidos y *exempla* que transmiten estos fragmentos; señalar la fuente que proporciona Juan Gil, que no es otra que la ofrecida por Juan de Gales; y localizar con exactitud de qué parte de la obra procede.

En el tratado III el apartado 1, *De largitate principum Hispanie*, se dedica a la liberalidad y largueza de los príncipes de España. Para presentarnos esta virtud Juan Gil utiliza cuatro ejemplos procedentes del capítulo 1,6 del *Breviloquium*, *De partibus iustitie*, en concreto de las líneas que tratan sobre la *liberalitas*, que se entiende como un punto de equilibrio entre la prodigalidad y la avaricia. Reproduce cuatro ejemplos, pero varía ligeramente la ordenación del original anteponiendo los dos de Alejandro, que rozan el exceso, al de Tito. Por su parte, los que describen la actitud de Antígono sirven de contraejemplo negativo. El apartado 3, *Exempla antiquorum*, salvo las breves líneas de apertura y cierre, está tomado en su integridad del capítulo 1,4, *De providentia circa rempublicam*, donde Juan de Gales reúne una serie de historias de romanos ilustres que antepusieron el bien de la comunidad al suyo propio. Juan Gil reproduce asimismo la aseveración allí recogida de que al principado debe accederse no por sangre sino por méritos⁴⁷⁵. En el apartado 4, *De avaro rege*, el zamorano incluye un ejemplo del capítulo 1,4 del *Breviloquium* sobre Escipión Emiliano que se encontraba a continuación de los anteriores, pero enseguida salta al capítulo 3,1, *De continentia*, de donde copia otras seis historias relacionadas con la contención de gobernantes y filósofos con respecto a las riquezas.

Por lo que respecta al tratado IV del *De preconiis Hispanie*, en el apartado 2, *De fortitudine et eius partibus*, se reproduce un párrafo extraído del prólogo de la cuarta parte del *Breviloquium*, donde se proporcionan definiciones de la fortaleza tomadas de Macrobio y de Tulio (como se denomina en todas las ocasiones a Cicerón). Para el primero, es el coraje que

⁴⁷³ José-Luis Martín y Jenaro Costas, *op. cit.*, pp. 28-29.

⁴⁷⁴ Karl Alfred Blüher, *op. cit.*, p. 89 n. 85.

⁴⁷⁵ “*Primatus enim non sanguini debetur sed meritis [...]*”, *Brev.* 1,4; 242rb; *De preconiis* (Castro: 32, 9; Martín-Costas: 54)

permite actuar venciendo el miedo al peligro; para el segundo, el deseo de grandes cosas y la firmeza en el trabajo para alcanzarlas. El maestro galés clasifica las informaciones sobre la fortaleza en cuatro grupos: *magnificentia*, *fidentia*, *patientia* y *perserverantia*, a cada una de las cuales dedica un capítulo. Juan Gil reproduce esta misma estructura y copia los contenidos de Juan de Gales de forma correlativa, aunque realizando algún que otro salto, hasta llegar al final del IV tratado. Del capítulo 1,5 del *Breviloquium*, *De ordinatione virtutum*, toma dos fragmentos del principio y prescinde del resto. Sólo en una ocasión Juan Gil se salta la *dispositio* que estableció su compañero de orden. En el apartado 5, *De magnificentia principis*, usa pasajes de *Brev.* 4,1, *De magnificentia*, y a continuación regresa al *Brev.* 1,6 para insertar un ejemplo tomado de Vegetio acerca de los habitantes de una ciudad asediada por Aníbal, entre los que llegó a venderse un ratón por cien denarios. La selección de esta narración resulta un tanto chocante pues no parece adecuada para ilustrar la afirmación que le precede acerca de que muchos príncipes se expusieron a peligro de muerte para proteger la libertad.

El tratado VII del *De preconiiis* anuncia en su título que se ocupa de la sabiduría de los filósofos y doctores patrios; sin embargo, en su cuarto apartado, *De triplici strenuitate regis respectu sui et populi*, se centra de nuevo en las cualidades que son deseables en el monarca. A aquellas que debe manifestar con respecto al pueblo se dedica el apartado 4.II, en el que, para ejemplificar la necesidad de justicia en el rey y su sometimiento a las leyes, se utilizan narraciones extraídas de diversos capítulos del *Breviloquium*: 1,3, *De observatione legum*; 1,5, *De iustitia erga inimicos*; 1,6, *De partibus iustitie*. Sobre la piedad del príncipe se refiere la afirmación de que el rey de las abejas carece de aguijón, que está presente en *Brev.* 3,2; sin embargo, por la secuencia en la que se encuentra inmersa no parece haber sido tomada de allí. Sí provienen del *Brev.* 2,5, *De providentia*, la idea de que la meditación sobre la muerte favorece la piedad. Entre los ejemplos que la subrayan destaca el diálogo de varios filósofos frente a la tumba de Alejandro Magno, con el que se intenta probar que toda gloria mundana es pasajera. Juan Gil no proporciona fuente, pero Juan de Gales nos informa de que lo recoge *Alphonsus in tractatu suo*, es decir, la *Disciplina clericalis*.

Más llamativa aún es la inserción poco más delante de dos textos poéticos. De los primeros seis versos atribuidos a *versificator ille egregius*, se dice que los incluyó en su *Alexandro*. A continuación reproduce cinco de otro poeta del que no ofrece ningún dato (*item alius ait*). M^a Felisa del Barrio Vega llega a la conclusión de que la primera cita une dos pasajes de la *Alexandreis* de Gautier de Châtillon. Puesto que el fragmento resultante y los siguientes versos se encuentran ya fundidos en el *De morali principis institutione* de Vicente de Beauvais, determina que esta es la fuente directa para el *De preconiiis*. Aduce aún una prueba más: el hecho de que la cita siguiente sobre Alejandro se encuentre también en el belovacense⁴⁷⁶. Sin embargo, la realidad es que de nuevo es el *Breviloquium* 2,4, *De intelligentia*, la mina de donde se extrajo este material.

Reproduciré a continuación los diversos fragmentos para que se evidencie cuál ha sido el proceso de copia. Empezaremos con el *De preconiiis Hispanie*:

Consideratio vanitatis et brevitatis miserabilis vite huius, de qua dixit Versificator ille egregius in Alexandro:

*Quam frivola gaudia mundi,
Quam rerum fugitivus honor, quam nomen inane;
Magnus in exemplo est, cui non sufficerat orbis,*

⁴⁷⁶ M^a Felisa del Barrio Vega, "Las fuentes clásicas en el *De Preconiiis Hispanie*", *op. cit.*, pp. 99-100 y 112.

*Sufficit excisso de fossa marmore terra
Quinque pedum fabricate domus; quam nobile corpus
Exigua quieuit humo, etc.*

Item alius ait:

*Vir bone quid curas res viles, res perituras,
Nil profecturas damno quandoque futuras.
Nemo diu mansit in culmine, set cito transit;
Est brevis atque levis in mundo Gloria quevis.
Quis fuit hic imus illic erit ordine primus.*

*Ideo, sicut narrat Quintus Alinus, quidam dixit Alendro: vide ne dum ad cacumen
venire contendis, in ipsis ramis decidas.*

La versión que encontramos en Vicente de Beauvais es la que sigue:

*Hinc etiam consonat Ovidius in libro Metamorphoseos, dicens: Vix ulla potencia
longa est. Hinc et Galterus in libro Alexandreidos:*

*Quam friuola gaudia mundi
quam rerum fugitiuus honor
quam nomen inane.
Et ponit exemplum de ipso Alexandro hoc modo:
Magnus in exemplo est; cui non suffecerat orbis,
sufficit exciso de fossa marmore terra,
quinque pedum fabricate domus, qua nobile corpus
exigua requieuit humo.
Hinc etiam uersificator egregius ait:
Vir bone, quid curas res uiles, res perituras;
nil profecturas dampno quandoque futuras?
Nemo diu mansit in culmine sed cito transit.
Est brevis atque levis in mundo gloria quevis.
Qui fuit hic imus illic erit ordine primus.*

Es, sin embargo, el *Breviloquium* de Juan de Gales de donde copia Juan Gil de Zamora:

Unde de Alexandro ille egregius versificator ait:

*Quam frivola gaudia mundi.
Quam rerum fugiens honor, quam nomen inane.
Magnus in exemplo est cui non sufficerat orbis.
Sufficit excisso de fossa marmore terra.
Quinque pedum fabricate domus quam nobile corpus.
Exigua requiescit humo.*

[...] Egregie autem ait versificator:

*Vir bone quid curas res viles: res perituras?
Nihil profuturas damno quandoque futuras?
Nemo diu mansit in culmine sed cito transit.
Est brevis atque levis in mundo gloria quevis.*

*Ideo pro ut dicit Quintus Curtius ait quidam Alexandro: vide ne dum ad cacumen
pervenire contendis, in ipsis quos apprehendis ramis decidas.*

La única intervención que Juan Gil ha efectuado sobre el texto de Juan de Gales ha sido eliminar el ejemplo sobre Alejandro que se insertaba entre los dos fragmentos poéticos (Anaxarco comentó a Alejandro que había otros mundos, quien respondió que desgraciadamente él todavía no había conquistado ni uno solo). En ambos casos, después se recoge el consejo dirigido al gobernante macedonio de que tenga cuidado de no tropezar con las ramas mientras que se preocupa por no golpearse la cabeza.

La similitud entre el fragmento de Vicente de Beauvais y el del *De preconiis* es indudable, pero podemos sostener que este último procede del *Breviloquium* puesto que está inserto en una cadena de préstamos tomados directamente del tratado del galés⁴⁷⁷. La coincidencia con el texto del belovacense hay que buscarla en que seguramente es la fuente que usó Juan de Gales. Esta cascada de repeticiones ilustra el sistema de trabajo medieval consistente en la reutilización de materiales disponibles en otros autores para construir la propia argumentación. La presencia de una autoridad, la mención de un título o la cita de un fragmento más o menos literal no son garantía de una consulta directa. Esta afirmación que es válida para los autores castellanos de los que aquí nos ocupamos sirve igualmente para la generalidad de los intelectuales medievales europeos⁴⁷⁸. Incluso en el caso de que presumas que la *auctoritas* estuviera a disposición del redactor y pudiera consultarla, muchas veces resulta que este prefiere utilizar la referencia indirecta ya que se encuentra inserta en una serie que conviene más atinadamente a sus intereses. En esta dialéctica entre copia y originalidad se mueve Juan Gil de Zamora. La aportación del maestro castellano no hay que buscarla en los contenidos, acarreados desde otros compendios, sino en la reorganización de los mismos para levantar un nuevo entramado textual al servicio de sus propios objetivos: el de la *laus Hispaniae* y el del adoctrinamiento regio. Precisamente para cubrir esta segunda finalidad echa mano del *Breviloquium*, estructurado en torno a las cuatro virtudes cardinales sobre las que debe asentarse el trono. Este tratado proporciona a Juan Gil

⁴⁷⁷ Si cotejamos los textos percibiremos que en el *Breviloquium* falta el último verso, que sí está presente tanto en el *De morali principis institutione* de Vicente de Beauvais como en el *De preconiis*: *Quid fuit hic imus illic erit ordine primus*. Se trata de un error de la edición latina de Georgius Arrivabene de 1496. El verso sí se encuentra en la traducción catalana: *Aquell qui en aquest se veurà humill e jussà, en l'altre primer e pus alt siurà, vid.* ed. Norbet d'Ordal, *op. cit.*, p. 78. La versión latina impresa contiene fallos no coincidentes con las versiones manuscritas catalanas. Sería necesario realizar una edición crítica de la obra en latín.

⁴⁷⁸ Recordemos las palabras de Alain de Libera: “Telle est la matière médiévale: un monde d’annoncés circulant les uns dans les autres, se paraissant les uns à les autres jusqu’à produire un effet nouveau dans le jeu (transparent pour les médiévaux, opaque pour nous) des déformations et des refontes”, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 68; citado por Jesús Rodríguez Velasco, “La *Bibliotheca* y los márgenes. Ensayo teórico sobre la glosa en el ámbito cortesano del siglo XV en Castilla. I: código, dialéctica y autoridad”, *eHumanista*, 1 (2001), p. 128.

una apoyatura ideológica en el terreno político y, al mismo tiempo, un nutrido caudal de ejemplos clásicos de los que, en sus palabras prologales, “golpean” y “arrastran”⁴⁷⁹.

En la tabla aneja doy cuenta de los fragmentos del *De preconiis Hispanie* que han sido tomados del *Breviloquium*. Señalo la fuente que aduce Juan Gil y de dónde copia auténticamente; asimismo proporciono el nombre del protagonista de la narración en el caso de que difiera en ambas obras⁴⁸⁰. El zamorano es amigo de reproducir extensos fragmentos consecutivos en el original en consonancia con la virtud regia de la que esté tratando. Lo que no impide que a veces construya un epígrafe fundiendo episodios alejados en la fuente (por ejemplo, en el cuarto tratado está copiando del *Brev.* 4,1 y de repente salta a un ejemplo presente en el *Brev.* 1,6). Hay que tener en cuenta que establece su propia *dispositio*, que no coincide con la del franciscano galés, y además ha de combinar estos textos con los que ha acarreado desde otras fuentes para mantener una coherencia discursiva propia. En Juan Gil percibimos una actitud de copia con respecto a Juan de Gales que se repite, por lo general, en los autores castellanos posteriores que se sirven de él: la imprecisión en la forma de citar es mayor entre los nuestros. Se elimina en ocasiones la referencia al capítulo o al libro de la fuente; en otros casos, se omite el título de la obra o el autor. El mismo proceso se constata con los nombres de los protagonistas: a veces se opta por el nombre genérico (*discipulus Platonis*) en vez de usar el propio que ofrecía Juan de Gales (*Xenocrates*). Por lo que se refiere a la repetición de ejemplos, hay que señalar que este fenómeno se producía ya en su fuente: el relato sobre Pirro y Fabricio que se recoge en el tratado IV del *De preconiis* (Castro: 54, 2-5; Martín-Costas: 64) y también en el VII (Castro: 193, 1-9; Martín-Costas: 126) se reproduce también doblemente en el *Brev.* 4,4; 247va y *Brev.* 1,5; 243ra⁴⁸¹. Repárese por otra parte en que el *Brev.* 2,3, capítulo relativamente breve, se copia íntegramente en el apartado dedicado a la prudencia del rey (tratado VII del *De preconiis*). En él precisamente se inserta el verso de Ovidio: *Quattuor in niucis aureus ibis equis* (Ov., *ars.* 1.213) para el que M^a Felisa Vega del Barrio no encontraba fuente intermedia⁴⁸². Igualmente es reseñable el hecho de que Juan Gil no se limite a la copia de *exempla* sino también tome de su modelo explicaciones teóricas, clasificaciones y definiciones.

⁴⁷⁹ El sustrato teórico que tanto Manuel Castro, “Las ideas políticas y la formación del príncipe en el *De Preconiis Hispanie* de Fr. Juan Gil de Zamora”, *Hispania. Revista española de Historia*, 22 (1962), pp. 507-541, como más recientemente Arsenio Dacosta, “El rey virtuoso: un ideal político del siglo XIII de la mano de fray Juan Gil de Zamora”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 33 (2006), pp. 99-121 desvelan en esta obra del zamorano: concepción ideal del monarca apoyada en las virtudes, obligaciones del rey para con los súbditos, etc. provienen en gran medida de la deuda que el texto mantiene con el *Breviloquium*.

⁴⁸⁰ En las referencias a la edición de Manuel Castro y Castro el primer número indica la página y los posteriores las líneas donde se localiza el fragmento. De la versión castellana de José-Luis Martín y Jenaro Costas sólo doy la página. Las abreviaturas *f.* y *p.* significan respectivamente ‘fuentes’ y ‘personaje’.

⁴⁸¹ En el libro XII (Castro: 375, 14-20; Martín-Costas: 213) se hace referencia una vez más al episodio entre el general Fabricio y el médico de Pirro; sin embargo, aquí Juan Gil no copia del galés. Véanse al respecto los trabajos de M^a F. del Barrio Vega, “El *De re militari* de Vegetio en el *De Preconiis Hispanie* de Juan Gil de Zamora”, *Actas del IV Congreso Internacional de Latim Medieval Hispânico (Lisboa, 12-15 de Outubro de 2005)*, vol. I, Lisboa, Centro de Estudios Clásicos-Universidade de Lisboa, 2006, pp. 203-217 y “Un resumen inédito de los *Strategemata* de Frontino como fuente del libro XII del *De Preconiis Hispanie* de Gil de Zamora”, *Cuadernos de Filología clásica. Estudios latinos*, 26.1 (2006), pp. 101-146; asimismo, “Las fuentes clásicas...”, *op. cit.*, pp. 90-91. La autora defiende que Juan Gil usa a Vegetio como fuente en el libro XI; afirma también que en el libro XII el zamorano extracta partes de un resumen de los *Strategemata* de Frontino que halló dentro del libro IV del manuscrito de Vegetio del que se sirvió.

⁴⁸² M^a Felisa del Barrio Vega, “Las fuentes clásicas...”, *op. cit.*, p. 114. Todo el fragmento que la investigadora reproduce en la p. 113 procede de *Brev.* 2,3; 246vb-247ra como puede comprobarse en nuestra tabla.

<i>De preconii Hispanie</i>	Fuente aducida	Fuente directa
T. III: Alejandro da una ciudad a quien le pide un denario. (Castro: 25, 11-15; Martín-Costas: 51)	Seneca, <i>De Beneficiis</i>	<i>Brev.</i> 1,6 (De iustitia-liberalitas); 243rb-243va; f: Sen ii <i>de beneficiis</i>
T. III: Alejandro respondió a una ciudad que le ofrecía la mitad de sus bienes que él no había ido a Asiria para recibir sino para dar. (Castro: 26, 1-4; Martín-Costas: 51)	Seneca, LX <i>Epistola</i>	<i>Brev.</i> 1,6 (De iustitia-liberalitas); 243va; f: Seneca <i>epistola</i> iiiii
T. III: Liberalidad de Tito. Nadie se acercaba a él sin obtener alguna dádiva. Al concluir un día sin dar nada exclamó que lo había perdido. (Castro: 26, 6-14; Martín-Costas: 51)	<i>Gestis Romanorum</i>	<i>Brev.</i> 1,6 (De iustitia-liberalitas); 243rb; f: gestis romanorum
T. III: Antígono niega un talento a uno por no merecer tal cantidad, le niega asimismo un denario por ser un pequeño don para ofrecerlo un rey. (Castro: 26,16-20; 27, 1-3; Martín-Costas: 52)	Seneca	<i>Brev.</i> 1,6 (De iustitia-liberalitas); 243va; f: Seneca
T. III: Codro, rey de los atenienses, se despojó de sus vestiduras y se infiltró en el campamento enemigo porque los dioses le habían comunicado que serían vencedores aquellos cuyo rey muriese en el combate. (Castro: 30, 5-12; Martín-Costas: 53)	Valerius, libro V et Agustinus XVIII <i>De Civitate Dei</i>	<i>Brev.</i> 1,4 (De iustitia-de providentia circa rempublicam); 241va; f: Augu. xviii <i>de ci.</i> c. xvii et Tullius <i>de senec.</i>
T. III: Los antiguos cónsules eran pobres. A Lucio Valerio hubo que pagarle la sepultura por colecta popular. (Castro: 30, 13-16; Martín-Costas: 53)	Agustinus in eodem libro, capitulo XVIII	<i>Brev.</i> 1,4 (De iustitia-de providentia circa rempublicam); 241vb; f: Aug. ubi s. c. xviii
T. III: A Aulo Régulo le tuvieron que ceder una pequeña tierra después de haber estado en lo más alto. (Castro: 31, 1-3; Martín-Costas: 53)	Vegetius, libro IV <i>De re militari</i> ; p: Aulo Regulo	<i>Brev.</i> 1,4 (De iustitia-de providentia circa rempublicam); 241vb-242ra; f: Vegetius ii <i>de re militari</i> ; p: Athilio Regulo.
T. III: Quintio fue apartado del arado para elevarle a cónsul. Vencidos los enemigos, volvió a ser tan pobre como antes. (Castro: 31, 4-9; Martín-Costas: 54)	Agustinus	<i>Brev.</i> 1,4 (De iustitia-de providentia circa rempublicam); 242ra; f: ait ibi Aug.
T. III: Uno que había sido cónsul fue expulsado del senado porque se descubrió que tenía diez medidas de plata en una vasija. (Castro: 31, 9-14; Martín-Costas: 54)	Ut ait Augustinus ibidem	<i>Brev.</i> 1,4 (De iustitia- de providentia circa rempublicam); 242ra; f: ait ibi Aug.
T. III: El cónsul Cario respondió a los samnitas, que querían comprarlo, que no deseaba poseer oro sino poder dominar a quienes lo tenían. (Castro: 31, 14-18; Martín-Costas: 54)	P: Karius consul	<i>Brev.</i> 1,4 (De iustitia-de providentia circa rempublicam); 242ra; p: Curtius consul.
T. III: Lo mismo respondió el cónsul Fabio al legado de los epirotas. (Castro: 31, 18; 32, 1-2; Martín-Costas: 54)	Vegetius, IV libro <i>De re militari</i> ; p: Fabius	<i>Brev.</i> 1,4 (De iustitia-de providentia circa rempublicam); 242ra; f: Vegetius li. iiiii, <i>de re militari</i> ; p: Fabritio.
T. III: Cornelio Escipión no quiso venir a España porque creía que no sabría actuar rectamente. (Castro: 32, 4-6; Martín-Costas: 54)	Valerius, libro VI	<i>Brev.</i> 1,4 (De iustitia-de providentia circa rempublicam); 242ra-rb; f: Vale. li. vi
T. III: El emperador Helio se negó a que su hijo le sucediera cuando el senado se lo pidió. (Castro: 32, 6-10; Martín-Costas: 54)		<i>Brev.</i> 1,4 (De iustitia-de providentia circa rempublicam); 242rb; f: unde narrat Helynandus hystoriographus prout ait <i>Poli.</i> lib. iiiii c. xiii
T. III: Escipión Emiliano impidió que vinieran a España como cónsules uno que era conocido por su avaricia y otro, por su pobreza. (Castro: 32, 14-16; 33, 1-5; Martín Costas: 54)	Valerius, libro VI	<i>Brev.</i> 1,4 (De iustitia-de providentia circa rempublicam); 242rb-va; f: Val. li. vi

T. III: Escipión declara que no adquirió riquezas en África, de donde sólo tomó el nombre (Castro: 33, 5-9; Martín Costas: 54)	Valerius, libro III	<i>Brev.</i> 3,1 (De temperantia-de continentia); 250vb; f: Val. li. Iii
T. III: Algunos cónsules romanos eran tan pobres que no tenían con qué casar a sus hijas y el senado los socorría. (Castro: 33, 10-13; Martín-Costas: 55)		<i>Brev.</i> 3,1 (De temperantia-de continentia); 251rb; f: Valerius
T. III: Julio César libre de avaricia. Nunca dijo a sus soldados <i>Id</i> , sino <i>venid</i> . (Castro. 33, 13-15; Martín-Costas: 55)		<i>Brev.</i> 3,1 (De temperantia-de continentia); 251rb-va
T. III: El tebano Crates, yendo a Atenas a filosofar, renunció a una gran cantidad de oro pues no podía servir a la vez a las riquezas y a las virtudes. (Castro: 33, 16-18; 34, 1-3; Martín-Castro: 55)	Ieronimus, octava <i>Epistola</i> , p: Crates Thebanus	<i>Brev.</i> 3,1 (De temperantia-de continentia); 252rb; f: Hiero epistola xxxv, p: Socrates Thebanus
T. III: Diógenes era más poderoso que Alejandro porque este no le pudo dar ni quitar nada a aquel. (Castro: 34, 3-6; Martín-Castro: 55)	Seneca, V libro <i>De Beneficiis</i>	<i>Brev.</i> 3,1 (De temperantia-de continentia); 251vb; f: Valeri. li. Iiii
T. III: Diógenes descubre que la mano le puede servir de vaso y tira el que usaba. (Castro: 34, 6-18; Martín-Costas: 55)	Ieronimus, <i>Contra Iovinianum</i>	<i>Brev.</i> 3,1 (De temperantia-de continentia); 252ra; f: Hiero c. Iovin.
T. IV: La fortaleza según Macrobio. (Castro: 46, 16-19; 47, 1; Martín-Costas: 61)	Macrobius	<i>Brev.</i> 4, pról. (De fortitudine); 253va; f: Macrobius li i
T. IV: La magnificencia según Tulio. (Castro: 47, 2-7; Martín-Costas: 61)	Tullium	<i>Brev.</i> 4,1 (De fortitudine-de magnificentia); 253vb; f: Tuli.
T. IV: La primera magnificencia corresponde a los hombres: es propio del hombre tener un espíritu excelso y glorioso que busque donde viva honestamente (Castro. 47, 15-17; 48, 1-6; Martín-Costas: 61)	Seneca in <i>Epiistolis</i>	<i>Brev.</i> 4,1 (De fortitudine-de magnificentia); 253vb; Sen. epistola cvi
T. IV: Cuando Aníbal asedió Cassilina, los asediados llegaron a tal escasez que se vendió un ratón por cien denarios. (Castro:Castro: 48, 8-13; Martín-Costas: 61)	Vegetius, libro IIII <i>De rebus militaribus</i>	<i>Brev.</i> 1,6 (De iustitia-de liberalitate); 243vb; Vegeti.li.Iiii
T. IV: La confianza es la parte de la fortaleza por la cual el ánimo se entrega a actividades honestas confiadamente, con esperanza cierta. (Castro 48, 14-16; 49, 1-5; Martín-Costas: 61)	Tullius, <i>Prima Rethorica</i> , libro II	<i>Brev.</i> 4, 2 (De fortitudine-de fidentia); 254va; f: Tul. Rethorica. ii. li. Ii
T. IV: Platón, cuando le dijeron que uno de sus discípulos hablaba pestes de él, respondió que no era posible no ser amado por aquel al que tanto había querido. (Castro: 49, 1-5; Martín-Costas: 61)	Tullius, <i>Prima Rethorica</i> , libro II; p: discipulus Platonis (imprecisión en el nombre del personaje frente a la fuente original)	<i>Brev.</i> 4,2 (De fortitudine-de fidentia); 254vb; f: [Val.] li Iiii; p: Xenocratem
T. IV: La paciencia según Tulio. (Castro: 49, 7-9; Martín-Costas: 62)	Tullius	<i>Brev.</i> 4,3 (De fortitudine-de patientia); 255 ra; f: Tul.
T. IV: Paciencia: soportar ofensas, insultos o perdonar injurias, como hacía Vespasiano. (Castro: 49, 9-17; Martín-Costas: 62)		<i>Brev.</i> 4,3 (De fortitudine-de patientia); 255rb; f: Ibide. [li.Iiii.de nugis philosophorum]
T. IV: Antígono, que estaba detrás de una cortina, salió y les dijo a los suyos que se marchasen de allí para que el rey no les oyese. (Castro: 49, 17-18; 50, 1-2, Martín-Costas: 62)	Seneca libro [V] <i>De ira</i>	<i>Brev.</i> 4,3 (De fortitudine-de patientia); 255va; f: Sen. iii de ira
T. IV: De otro se dice que respondió a los maledicentes: “como tú eres dueño de tu lengua, soy yo dueño de mis oídos”. (Castro: 50, 3-7; Martín-Costas: 62)	P: Alius (imprecisión en el nombre del personaje frente a la fuente original)	<i>Brev.</i> 4,3 (De fortitudine-de patientia); 255va; f: de nugis philosophorum; p: Aristipus
T. IV: Antígenes respondió a un maledicente que no se preocupaba porque el oído había de ser más fuerte que la lengua pues cada hombre tiene una lengua sola y dos oídos para soportar lo que otros digan. (Castro: 50, 7-12; Martín-Costas: 62)		<i>Brev.</i> 4,3 (De fortitudine-de patientia); 255va; f: Ibidem legit [de nugis philosophorum]

T. IV: Jenofonte respondió a un malediente: tú aprendiste a maldecir, yo a despreciar las maledicencias. (Castro: 50, 12-14; Martín-Costas: 62)	In eodem libro narratur [...]; p: Xenofon	Brev. 4,3 (De fortitudine-de patientia); 255va; f: Ibidem legit [de nugis philosophorum]; p: Tytatius
T. IV: Diógenes, cuando un amigo le dijo que todos le vituperaban, respondió que la sabiduría debe ser herida por los ignorantes. (Castro: 50, 14-18; Martín-Costas: 62)		Brev. 4,3 (De fortitudine-de patientia); 255va; f: Et ibidem [de nugis philosophorum]
T. IV: A esta paciencia aspiraban los filósofos. Sócrates fue interrogado por Alcibiades por qué soportaba a Jantipa. Respondió que así sabía soportar mejor las injurias de los demás. (Castro: 50, 18-19; 51, 1-5; Martín-Costas: 62)	Libro V <i>De nugis philosophorum</i>	Brev. 4,3 (De fortitudine-de patientia); 255va-vb; f: lib. v de nugis philosophorum
T. IV: La segunda forma de paciencia es soportar las penas corporales, en ello sobresalieron los antiguos. Pompeyo se quemó un dedo mientras el senado discutía diversas leyes y aguantó pacientemente la combustión. (Castro: 51, 6-10; Martín-Costas: 62)	Vegetius, libro III	Brev.4,3 (De fortitudine-de patientia); 255vb; f: Vale. li. Iiii
T. IV: Enaxarco se cortó la lengua y la escupió a la cara del tirano. (Castro: 51, 10-14; Martín-Costas: 62)	Ibidem narratur [...]; p: Enaxarco	Brev. 4,3 (De fortitudine-de patientia); 256ra; f: et ibidem [Vale. li. iiii], p: Anaxarco
T. IV: La tercera manera de paciencia consiste en olvidar las injurias y también en ella sobresalieron los antiguos. César no solía olvidar nada salvo las injurias. (Castro: 51, 15-18; Martín-Costas: 63)	Cicero in <i>Laudem Césaris</i>	Brev. 4,3 (De fortitudine-de patientia); 256ra; f: Cicero de laude Césaris
T. IV: Un embajador le dijo a Filipo que como mejor complacería a los atenienses sería ahorcándose. Filipo no castigó la insolencia y lo dejó marchar diciendo que eran mucho más soberbios quienes decían estas cosas que quienes las soportaban. (Castro: 51, 18-19; 52, 1-8; Martín-Costas: 63)	Seneca, libro [V] <i>De ira</i> ; p: Philippus-unus de legatibus (imprecisión en el nombre de los personajes con respecto a la fuente original)	Brev. 4,3 (De fortitudine-de patientia); 256rb; f: Sen. iii de ira; p: Philippus-Damarachares
T. IV: Antígono era insultado por los griegos a los que tenía cercados. El respondió que se conformaba con que hubiera silencio en su campamento y que los suyos no le criticaran. (Castro: 52, 8-13; Martín-Costas: 63)	Ibidem	Brev. 4,3 (De fortitudine-de patientia); 256rb-va; f: Ibidem [Sen. iii de ira]
T. IV: La cuarta manera de paciencia es la moderación en los castigos en la que también sobresalieron los antiguos. El tarentino Architas no castigó al campesino que había dejado perder sus campos porque se encontraba excesivamente airado. (Castro: 52, 14-19; 53, 1; Martín-Costas: 63)	Valerius, libro [IV]	Brev. 4,3 (De fortitudine-de patientia); 257ra; f: Valerius lib. Iiii
T. IV: Trajano decía que sería insano que alguien se arrancara los ojos por tenerlos enfermos. Las cuerdas de los instrumentos musicales no deben tensarse hasta romperlas. Decía también que sobre los hombres hay que ejercer disciplina pero no oprimirlos ni aniquilarlos. (Castro: 53, 1-9; Martín-Costas: 63)		Brev.4,3 (De fortitudine-de patientia); 257va; f: legitur in eodem libro [libro iiii de nugis philosophorum]
T. IV: La perseverancia es la cuarta parte de la fortaleza. Con ella el hombre no se doblega ante la adversidad ni se exalta en la prosperidad. (Castro: 53, 12-17; Martín-Costas: 63)	Tullius in <i>Prima Rethorica</i>	Brev. 4,4 (De fortitudine-de perseverantia); 257va; f: Tullius prima rethorica
T. IV: Pirro alababa a Fabricio diciendo que era más difícil apartarle de la honestidad que al sol de su órbita. (Castro: 53, 17; 54, Martín-Costas: 64)	[Tullius in <i>Prima Rethorica</i>]	Brev. 4,4 (De fortitudine-de perseverantia); 257va; f: [Tullius prima rethorica]
T. IV: Sócrates niega que el sabio pueda ser ofendido pues permanece inmóvil ante los cambios de fortuna. (Castro: 54, 2-5; Martín-Costas: 64)	[...]dicitur libro III <i>De nugis philosophorum</i>	Brev. 4,4 (De fortitudine-de perseverantia); 257va-vb; f: libro iiii de nugis philosophorum

T. IV: Es necesario elevar el ánimo sobre las amenazas y promesas ocasionales. Los filósofos ordenaron colocar dos barricas a la puerta de Júpiter, que simbolizan la prosperidad y la adversidad que han de probar los que vienen al mundo. (Castro: 54, 5-13; Martín-Costas: 64)	Seneca <i>De naturalibus questionibus</i> , libro III; ut etiam ait Expositor super Boetium <i>De consolatione</i> [...] ut ait Seneca <i>Epistola</i> CVI	<i>Brev.</i> 4,4 (De fortitudine-de perseverantia); 257vb; f: Seneca <i>de naturalibus questionibus</i> ut enim dicit expositor <i>super Boetium de consolatione philosophi</i> [...] Sen. <i>epi.</i> Cvi
T. IV: Zenón y Crisipo, estoicos. El necio cede a las pasiones; el sabio, aunque no pueda evitarlas, mantiene estable su mente. A un filósofo estoico se le acusó de tener miedo durante una tempestad y contestó con la diferenciación anterior.(Castro: 54, 14-18; 55, 1-8; Martín-Costas: 64)	Augustinus IX <i>De Civitate Dei</i> , capitulo IV	<i>Brev.</i> 4,4 (De fortitudine-de perseverantia); 257vb-258ra; f: Augustinus ix <i>de ci.</i> c. iiii
T. IV: Nadie más desgraciado que aquel al que nada adverso le sucede. (Castro: 55, 8-13; Martín-Costas: 64)	Seneca libro <i>De providentia</i>	<i>Brev.</i> 4,4 (De fortitudine- de perseverantia); 258ra; f: Seneca libro de providentia
T. IV: Sócrates se tomó alegremente el veneno para conseguir la inmortalidad. (Castro: 55, 13-15; Martín Costas: 64)	Unde ait ibidem de Socrate [Seneca libro <i>De providentia</i>]	<i>Brev.</i> 4,4 (De fortitudine-de perseverantia); 258ra; f: unde ait ibi de Socrate [Seneca libro <i>de providentia</i>]
T. IV: Sócrates, cuando se disponía a tomar el veneno y vio que su mujer lloraba porque era inocente, le contestó que si preferiría que fuera culpable. (Castro: 55, 15-19; 56, 1; Martín-Costas: 64)	Valerius, libro VII	<i>Brev.</i> 4,4 (De fortitudine-de perseverantia); 258ra; f: Valerius lib. vii
T. IV: Son miserables quienes pasan la vida sin tener que luchar ni someterse a pruebas, son como navegantes paralizados por la calma chicha. (Castro: 56, 2-8; Martín-Costas: 64-65)	Seneca, ut supra [Seneca libro <i>de providentia</i>]	<i>Brev.</i> 4,4 (De fortitudine-de perseverantia); 258ra-rb; f: Seneca [Seneca libro <i>de providentia</i>]
T. IV: Perseverancia de los antiguos a la hora de enfrentarse a la muerte, también entre las mujeres. Una madre y sus hijas se lanzaron a un río para que no les robasen la virginidad. (Castro: 9-15; Martín-Costas: 65)	Ambrosius libro III <i>De virginitate</i>	<i>Brev.</i> 4,4 (De fortitudine-de perseverantia); 258rb; f: Ambrosius iii <i>de virginitate</i>
T. IV: Lucrecia se dio muerte después de ser forzada por el hijo del rey Tarquinio. No padece la castidad por la libido ajena (Castro: 56, 15-20; 57, 1-6; Martín-Costas: 65)	Augustinus primo <i>De Civitate Dei</i> , capitulo XIX	<i>Brev.</i> 4,4 (De fortitudine-de perseverantia); 258rb-258va; f: Augu. primo <i>de civi.</i> c. xix
T. IV: De la fortaleza y de la perseverancia de los antiguos para soportar la muerte de los hijos. Anaxágoras, cuando se enteró de la muerte de su hijo, dijo que no era nada nuevo pues era mortal. (Castro: 57, 7-14; Martín-Costas: 65)	Valerius, libro VI	<i>Brev.</i> 4,4 (De fortitudine-de perseverantia); 258va; f: Valerius li. vi
T. IV: Jenofonte, al conocer la muerte de su hijo primogénito, caído en combate, se limitó a quitarse la corona y preguntó cómo había muerto. Al enterarse que valerosamente, declaró que era mayor su placer por el valor del hijo que la amargura por su muerte. (Castro: 57, 14-19; 58, 1-2; Martín-Costas: 65)	Ibidem [Valerius, libro VI]	<i>Brev.</i> 4,4 (De fortitudine-de perseverantia); 258va; f: Ibidem [Valerius li. vi]
T. IV: Los antiguos fueron fuertes para soportar la pérdida de sus bienes. Un filósofo cuyo país había sido invadido, al preguntarle qué salvaría de los suyos, declaró que todos sus bienes los llevaba consigo. (Castro: 58, 3-10; Martín-Costas: 65-66)	Valerius, libro VII; p: philosopho (imprecisión en el nombre del personaje con respecto a la fuente original)	<i>Brev.</i> 4,4 (De fortitudine-de perseverantia); 258va-vb; f: Valerius lib. vii; p: Bias
T. IV: El obispo Paulino cuando los bárbaros arrasaron su ciudad no se preocupó por el oro y la plata. Tenía todo lo suyo allí donde se podía construir y atesorar. (Castro: 58, 10-16; Martín-Costas: 66)	Augustinus I <i>De Civitate Dei</i> , capitulo X	<i>Brev.</i> 4,4 (De fortitudine-de perseverantia); 258vb; f: Augustinus primo <i>de civi.</i> c. x
T. IV: La fortaleza engendra magnanimidad, confianza, constancia, seguridad, magnificencia, tolerancia, firmeza. (Castro: 58, 17-19; 59, 1-2; Martín-Costas: 66)	Macrobius, libro I	<i>Brev.</i> 4,4 (De fortitudine-de perseverantia); 258vb; f: Macrobius ponit libro primo

T. IV: Si los antiguos que no estaban iluminados por la fe fueron tan valerosos en el ejercicio de la virtud, más habrían de serlo los fieles iluminados por la fe, la esperanza y la caridad. Nada hay de extraordinario por sacrificarse por la gloria eterna cuando otros lo hicieron por la terrena (Castro: 59, 2-12; Martín-Costas: 66)	Augustinus, V <i>De Civitate Dei</i> , capitulo [XVIII]	<i>Brev.</i> 4,5 (De fortitudine-de ordinatione virtutum); 258vb-259ra; Aug. v de ci. c. xix
T. VII: Zaleuco promulgó una ley según la que a quien cometiera adulterio se le arrancarían los ojos. Cuando su hijo fue sorprendido, el pueblo pidió que se le perdonase; pero el padre se arrancó a sí mismo un ojo y otro al hijo. (Castro: 191, 21; 192, 1-8; Martín-Costas: 125)	Valerius, libro VI; p: Zaleucus	<i>Brev.</i> 1,3 (De iustitia-de observatione legum); 241ra; f: Val. libro iii; p: Zeleucus
T. VII: Tarundio Cirio hizo una ley en la que se condenaba a morir al que entrara en la asamblea con espada. Viniedo de fuera, él mismo se olvidó de la norma y por no subvertirla se dio muerte con su propia espada. (Castro: 192, 8-14; Martín-Costas: 125)	Idem [Valerius, libro VI]; p: Tarundio Cirio	<i>Brev.</i> 1,3 (De iustitia-de observatione legum); 241ra-rb; p: Karundo
T. VII: Bruto mandó azotar a sus hijos porque deseaban restaurar la dominación de Tarquinio. (Castro: 192, 15-19; 193, 1; Martín-Costas: 125-126)	Augustinus, libro V, <i>De Civitate Dei</i> et Valerius, libro V	<i>Brev.</i> 1,4 (De iustitia-de providentia circa rempublicam); 242va; f: Vale. li. v et Aug. v. de ci. c. xviii
T. VII: El médico de Pirro se ofreció a Fabricio para envenenarlo. Fabricio lo devolvió a su señor informándole de que había querido atentar contra él. Pirro afirmó que era más difícil apartar a Fabricio de la honestidad que al sol de su curso. (Castro: 193, 1-9; Martín-Costas: 126)	Anneus Florus, <i>Historia romanorum</i>	<i>Brev.</i> 1,5 (De iustitia erga inimicos); 243ra; f: Amelius Florus in historia romanorum
T. VII: Si los desconocedores de la ley divina actuaban así por deseo de gloria, cómo tendrían que actuar los esperan en la gloria divina; pero cada uno se ocupa de sus asuntos y se antepone el bien privado al público. (Castro: 193: 10-16; Martín-Costas: 126)	Apostolus II <i>ad Philippenses</i>	<i>Brev.</i> 1,5 (De iustitia erga inimicos); 243ra; f: <i>Phil.</i> iii
T. VII: Anatarso comparaba las leyes a telas de araña que retienen a los más débiles, como las moscas, y dejan pasar a los poderosos. (Castro: 193, 16-21; Martín-Costas: 126)	Valerius, libro VII; p: Anatarsus	<i>Brev.</i> 1,3 (De iustitia-De observatione legum); 241rb; f: Val. lib. vi; p: Anaparsus
T. VII: La justicia se divide en severidad y libertad. Los ejemplos corresponden a la severidad, virtud que castiga las injurias con la pena apropiada. (Castro: 194, 1-3; Martín-Costas: 126)		<i>Brev.</i> 1,6 (De iustitia-de partibus iustitie); 243rb
T. VII: Cambises ordenó arrancar la piel a un juez que juzgaba mal. La hizo poner sobre una cátedra y obligó a su hijo a ejercer justicia desde ella para que ningún juez fuera corrompido. (Castro: 194, 3-8; Martín-Costas: 126)	Valerius, libro VI	<i>Brev.</i> 1,6 (De iustitia-de partibus iustitie); 245rb; f: Vale. lib. Vi
T. VII: “Crearás jueces y maestros en todas tus tribus para que juzguen justamente”. (Castro: 194, 8-11; Martín-Costas: 126)	<i>Deuteronomii XVI</i>	<i>Brev.</i> 1,6 (De iustitia-de partibus iustitie); 245rb; f: <i>deutero.</i> XVI
T. VII: La justicia es la virtud de dar a cada cual lo suyo, al superior, al igual y al inferior. (Castro: 194: 18-21; 195: 1-7; Martín-Costas: 126-127)	Bernardus, in tertio <i>Sermone de Adventu</i> ; Proverbiorum IX capitulo	<i>Brev.</i> 1,6 (De iustitia-de partibus iustitie); 244va; f: Bernardino <i>sermone iiii adventu</i> ; prover. ix
T. VII: Todos somos mortales. Cuando un emperador era coronado venían los artistas a preguntarle de qué metal quería que se hiciera su monumento fúnebre. (Castro: 197, 3-8; Martín-Costas: 128)	<i>Vita Iohannis Helemosinarii</i>	<i>Brev.</i> 2,5 (De prudentia-de providentia); 248ra-rb; f: <i>vita iohannis elymosinarii</i>
T. VII: La meditación sobre la muerte refrena al hombre. (Castro: 197, 8-11; Martín-Costas: 128)		<i>Brev.</i> 2,5 (De prudentia-de providentia); 248rb; Plato in Phedrone

T. VII: Comentarios de varios filósofos reunidos en torno a la tumba de Alejandro acerca de lo transitorio de las glorias terrenales. (Castro: 197, 11-22; 198, 1-4; Martín-Costas: 128)		<i>Brev.</i> 2,5 (De prudentia-de providentia); 248rb-va; f: Alphonsus in tractatu suo
T. VII: Quien tiene en consideración la muerte se apartará de la crueldad y de la soberbia. (Castro: 198, 5-7; Martín-Costas: 128)	<i>Ecclesiastici XXXVI</i>	<i>Brev.</i> 2,5 (De prudentia-de providentia); 248va; f: Ecc. Xxvi
T. VII: Hay que considerar la vanidad y brevedad de esta vida. Reproducción de varios versos. Castro: 198, 14-19; 199, 1-3; Martín-Costas: 128-129)	Versificator ille egregius in <i>Alexandro</i>	<i>Brev.</i> 2,4 (De prudentia-de intelligentia); 247va; f: <i>de Alex.</i> ille egregius versificator
T. VII: Reproducción de versos (Castro: 199, 4-9; Martín-Costas: 129)	Item alius ait	<i>Brev.</i> 2,4 (De prudentia-de intelligentia); 247vb; f: egregie autem ait versificator
T. VII: Alguien dijo a Alejandro: Ten cuidado de no tropezar con las ramas mientras te preocupas de no golpearte en la cabeza. (Castro: 199, 10-12; Martín-Costas: 129)	Quintus Alinus	<i>Brev.</i> 2,4 (De prudentia-de intelligentia); 247vb; f: Quintus Curtius
T. VII: Los príncipes necesitan ser prudentes. A nadie le conviene saber más que al príncipe. (Castro: 203, 15-18; Martín-Costas: 131)	Vegetius, in libro <i>De re militari</i>	<i>Brev.</i> 2,1 (De prudentia-prudentia debet esse in principibus); 245rb; f: vegetius de re militari
T. VII: Nadie nombra jueces jóvenes porque no consta que sean prudentes. (Castro: 203, 18-19; 204, 1; Martín-Costas: 131)	III <i>Thopicorum</i>	<i>Brev.</i> 2,1 (De prudentia-prudentia debet esse in principibus); 245rb; f: <i>iiii topicorum</i>
T. VII: Tres condiciones hicieron de los romanos gente victoriosa: la ciencia, el ejercicio y la confianza en el juramento a la república. (Castro: 204, 1-4; Martín-Costas: 131)	<i>Polycrato</i> , libro VI	<i>Brev.</i> 2,1 (De prudentia-prudentia debet esse in principibus); 245rb –va; f: <i>Poli.</i> li. VI
T. VII: Platón decía que feliz sería la tierra cuando reinasen los sabios o cuando los reyes fueran sabios. Se hablaba de Siglo Dorado cuando el reino estaba en manos de los sabios. (Castro: 204, 4-7; Martín-Costas: 131)		<i>Brev.</i> 2,1 (De prudentia-prudentia debet esse in principibus); 245va; f: Val. li. vii et Boeti. I <i>de consol.</i>
T. VII: Desde entonces languidece la virtud de las letras entre los príncipes. Es extraño que sin sabiduría pueda mantenerse el principado. Dice la Sabiduría Divina: “por mí reinan los reyes” (Castro: 204, 7-12; Martín-Costas: 131)	<i>Proverbiorum VIII</i>	<i>Brev.</i> 2,1 (De prudentia-prudentia debet esse principibus); 245va; f: <i>prover.</i> viii
T. VII: El rey de los romanos pidió al rey de los francos que procurara educar a sus hijos en las artes liberales, diciendo que el rey iletrado es como un asno con corona. Los príncipes antiguos tenían maestros: Trajano a Plutarco, Nerón a Séneca, Alejandro a Aristóteles. Carta de Filipo a Aristóteles. (Castro: 204, 12-19; 205, 1-4; Martín-Costas: 131)	[...] scripsit Philippus rex [...] <i>Epistolam</i>	<i>Brev.</i> 2,1 (De prudentia-prudentia debet esse principibus); 245va-vb; f: scripsit Philippus rex [...] <i>epistolam</i> talem
T. VII: El rey sabio es fortaleza del pueblo. Los reyes antiguos se entregaban al estudio. (Castro: 205, 4-9; Martín-Costas: 131-132)	VI <i>Sapientie</i> [...] X <i>Ecclesiastes</i>	<i>Brev.</i> 2,1 (De prudentia-prudentia debet esse principibus); 245vb; f: <i>Sap.</i> Vi [...] <i>Ecc.</i> x
T. VII: Sin la virtud de la prudencia no hay poder político. (Castro: 205, 11-13; Martín-Costas: 132)		<i>Brev.</i> 2,5 (De prudentia-de providentia); 247vb
T. VII: Jerjes reunió un gran ejército contra los griegos, un sabio le advirtió que sería derrotado si no estaba bien organizado. (Castro: 205, 13-18; 206, 1-4; Martín-Costas: 132)	<i>Morali dogmate philosophorum</i> ; p: Xerxes-Damazatus	<i>Brev.</i> 2,5 (De prudentia-de providentia); 247vb-248ra; f: <i>morali dogmate philosophorum</i> ; p: Xerxes-Damazatus
T. VII: De este mismo rey se cuenta que estaba decepcionado porque aunque tenía grandes tropas no eran disciplinados. De nada sirve la multitud sin la prudencia del mando. (Castro: 206, 4-10; Martín-Costas: 132)	Vegetius, libro IIII	<i>Brev.</i> 2,5 (De prudentia-de providentia); 248ra; f: vegetius li. liii
T. VII: La prudencia es la ciencia de las buenas y de las malas cosas. Consta de tres partes: memoria, inteligencia y providencia. (Castro: 206, 10-15; Martín-Costas: 132)	Tullium, libro II <i>Rethorice</i>	<i>Brev.</i> 2,3 (De prudentia-de memoria); 246vb; f: Tul. ii. <i>rhetori.</i> li. li

T. VII: Hay que tener memoria de la propia condición. En Roma a los que regresaban victoriosos se les honraba triplemente, pero para que no olvidaran su situación se les sometía a también a tres molestias: se situaba en su carro a alguien de condición servil, le golpeaban para que no se ensobreciera y cualquiera le podía decir lo que quisiera. A Julio César, volviendo triunfador, se le lanzaron muchos insultos. (Castro: 206, 16-19; 207, 1-18; 208, 1-6; Martín-Costas: 132-133)	Hugutio et Hieronymus in parte in <i>Epistola LXVI</i>	<i>Brev.</i> 2,3 (De prudential-de memoria); 246vb-247ra; f: Hugo et Hiero in parte <i>epla cxvii</i>
--	--	---

Juan Gil intentó remedar en Castilla el enciclopedismo en boga en las aulas de la universidad parisiense en la que se había formado. Estaba informado de lo que se cocía en el mundo intelectual de su época y supo sacar partido a las obras de sus coetáneos. Para la investigación que aquí realizamos, el zamorano tiene el valor de haber sido la puerta por la que entraron las primeras influencias de Juan de Gales en la península ibérica. Enraizó en nuestras letras una serie de *exempla* del *Breviloquium* vinculados con la antigüedad clásica que reforzaban la defensa de lo público frente al interés privado y que defendían una monarquía asentada en las virtudes y al servicio de la comunidad. No debemos olvidar que Juan de Gales utilizó para la redacción de los apartados sobre el monarca del *Communiloquium* (fundamentalmente en la distinción 1,3) una gran parte de las historias ejemplares que había compendiado previamente en el *Breviloquium*. Por tanto, cuando el *Communiloquium* empezó a difundirse en Castilla gracias a los manuscritos latinos o a través de los fragmentos insertos en la *Glosa* de Castrojeriz al *De regimine principum* de Egidio Romano, algunos de sus *exempla* ya debían conocidos por los lectores que habían tenido acceso al *De preconiis*⁴⁸³.

La influencia del franciscano galés en Castilla se manifiesta desde un principio con los rasgos que la caracterizarán durante el Medievo y el Prerrenacimiento: aparece ligada a la literatura didáctico-política, específicamente a la de formación de príncipes. Asimismo, el valor moral de las enseñanzas las hace extrapolables a los que cuentan con responsabilidades de gobierno e incluso a cualquier individuo que se mire en estos modelos de virtud cívica. Seguramente ahí se encuentra la clave del interés que el *De preconiis* despertó en el Marqués de Santillana, quien mandó realizar una traducción castellana de la obra, que lleva por título *Alabaças de España* y que aún está por editar⁴⁸⁴. En los márgenes del manuscrito 10172 de

⁴⁸³ Es necesario subrayar la importancia de esta vía de entrada para los ejemplos históricos en nuestra literatura moral. Todas las anécdotas que Juan Gil toma de Juan de Gales tienen protagonistas de la antigüedad grecolatina y son mayoritariamente gobernantes o filósofos. La recurrencia a estas historias se mantendrá con pujanza en las letras castellanas hasta finales del siglo XV. Sobre la función del relato histórico, puede consultarse Jesús Rodríguez Velasco, "La historia como base argumentativa en la literatura ético-política en Europa ca. 1100-1350", *Epos. Revista de Filología*, 12 (1996), pp. 177-205; sobre el *Communiloquium*, véase la p. 193 n.37 y sobre el *De preconiis Hispanie*, pp. 197-198. Hemos de recordar que Juan Gil compuso también un *Breviloquium sermonum virtutum et vitiorum*, que ocupa los folios 217r a 255r del códice 414 de la Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, Fondo antico della Biblioteca Comunale de Assisi. Dada la similitud con el título de la obra del franciscano galés, habría que estudiar si en esta colección de quince sermones se percibe alguna huella suya, tarea que habrá de quedar para otra ocasión. La obra homilética de Juan Gil está siendo estudiada por Fernando Lillo Redonet, "Las colecciones de sermones de Juan Gil de Zamora (OFM) (ca. 1241-ca. 1318): El *liber sermonorum* y el *Breviloquium sermonum virtutem et vitiorum*", *Erebea*, 1 (2011), pp. 83-101; sobre el contenido de la segunda recopilación, p. 89.

⁴⁸⁴ Mario Schiff en *La bibliothèque du marquis de Santillane*, París, Librairie Émile Bouillon, 1905, p. 421 sostiene la tesis de que la versión (hoy ms. 10172 de la BNE) fue realizada "à la prière du marquis de Santillane. En tout cas Íñigo López de Mendoza a possédé ce volumen et s'en est servi". José-Luis Martín y Jenaro Costas, *Juan Gil de Zamora: De praeconiis Hispanie, op. cit.*, p. 17 n. 32 declaran que se está realizando la

la Biblioteca Nacional aparecen una serie de marcas que Schiff considera realizadas por la mano del propio don Íñigo⁴⁸⁵. Curiosamente una de ellas apunta a una de las deudas de Juan Gil con Juan de Gales, a la máxima de “que el rey syn letras es como asno coronado” (f. 134v)⁴⁸⁶. No sabemos si de esta lectura surgiría el deseo del Marqués de poseer un *Breviloquium*. Lo que sí es seguro es que consiguió uno en italiano, del que –como veremos más adelante– se sirvió para añadir las glosas a su *Centiloquio*⁴⁸⁷.

Manuel Díaz y Díaz caracteriza a Juan Gil de Zamora como un intelectual apegado a la tradición⁴⁸⁸. En la misma línea Fernando Gómez Redondo lo presenta como prototipo del molinismo⁴⁸⁹, es decir, del giro cultural que van a propiciar Sancho IV y María de Molina, caracterizado por la afirmación del espíritu eclesiástico, el rechazo del aristotelismo heterodoxo y la preferencia por las fuentes clásicas y religiosas frente a las de origen oriental. Recordemos, sin embargo, que el *De preconiis* se compuso entre 1278 y 1282, antes de que el infante Sancho accediera al trono y, por lo tanto, antes de que pudiera imponer un cambio de tendencia en las letras⁴⁹⁰. Quizá este repliegue haya que atribuirlo no sólo a causas de la política interna de Castilla sino también externas. En 1270 Étienne Tempier había realizado una primera condena de las tesis del aristotelismo radical que amplió en 1277, momento en el que Juan Gil aún debía encontrarse en París. Además, en el ámbito de la predicación triunfaban textos como los de Juan de Gales, un franciscano, que a pesar de ser muy activo en la recuperación de la antigüedad, creía necesario el sometimiento del monarca a la virtud para que pudiese desempeñar rectamente sus funciones y que en el *Communiloquium* concebía al religioso como maestro, guía y corrector de los buenos gobernantes, y apostaba por la preeminencia del poder eclesiástico sobre el laico⁴⁹¹. Es evidente que Juan Gil de Zamora comparte con su compañero de orden una misma concepción de la comunidad y de su regimiento, y consigue dar nueva vida a los extractos tomados del *Breviloquium* contextualizándolos en el *De preconiis Hispaniae* con el objetivo actualizado de ilustrar a un gobernante concreto, el infante castellano.

transcripción del manuscrito, pero no tengo noticia de que dicha edición haya salido a la luz. Para la descripción del códice, véase Manuel Castro y Castro, *op. cit.*, pp. cxlix-cl; *PhiloBiblon*, Beta, manid, 2560.

⁴⁸⁵ “Nous retrouvons aussi en marge des *Alabanças* les mains que nous avons remarquées dans la *Divine Comédie* et dans le *Liber de Montibus*”, Schiff, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁸⁶ Juan de Gales a su vez toma esta conocidísima máxima del *Policraticus*, IV,6 de Juan de Salisbury (véase la edición en castellano de Miguel Ángel Ladero, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 323), que es una de sus fuentes esenciales.

⁴⁸⁷ Pueden consultarse más adelante en este mismo trabajo en los apartados dedicados al Marqués de Santillana y a Pero Díaz de Toledo.

⁴⁸⁸ *Op. cit.*, p. 51.

⁴⁸⁹ Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana I*, *op. cit.*, pp. 861-862 n. 16 y 17.

⁴⁹⁰ Para la datación de la obra, Manuel Castro y Castro, *Fray Juan Gil, De preconiis Hispanie*, *op. cit.*, pp. clxiii-clxvii.

⁴⁹¹ Recordemos que Germán Orduna, “La elite intelectual de la escuela catedralicia de Toledo y la literatura en la época de Sancho IV”, en Carlos Alvar y José Manuel Lucía, eds., *La literatura en la época de Sancho IV*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1996, pp. 53-62 veía el fortalecimiento de las posturas cristianas ortodoxas como base ideológica de gran parte de la literatura del siglo XIV. Acerca de Juan Gil de Zamora han de realizarse aún investigaciones que esclarezcan sus posturas ideológicas. José-Luis Martín, “Juan Gil, retrato en negro del clero en el siglo XIII”, *Anales de historia antigua y medieval*, 28 (1995), pp. 147-155 apunta su actitud beligerante frente a la jerarquía eclesiástica y Cándida Ferrero, “Nuevas perspectivas sobre Juan Gil de Zamora”, *op. cit.*, pp. 21-24 defiende la posible vinculación del autor con la corriente espiritualista franciscana.

I.6.2.2. La huella de Juan de Gales en Pero Díaz de Toledo, el Marqués de Santillana y Gómez Manrique

Dos son las facetas de Pedro Díaz de Toledo que le han hecho ganar un puesto destacado entre los intelectuales cuatrocentistas castellanos: la de traductor y la de glosador⁴⁹². Ambas tienen en común que median en la comprensión textual. Tanto el traductor como el hermeneuta son intermediarios, que gracias a sus conocimientos lingüísticos o de la *traditio* literaria son capaces de esclarecer para el lector unos contenidos que en menor o mayor medida resultan opacos. En las líneas que siguen pretendo realizar algunas reflexiones sobre los trabajos de exégesis literaria de este autor, desvelar la deuda que mantiene con respecto a una de sus fuentes: Juan de Gales y realizar una interpretación del texto en clave de Filosofía Política y Moral.

Si el comentario tiene una parte de elucidación, de aclaración del texto que le sirve de base, es asimismo un vehículo para presentar la propia ideología. Desde este punto de vista, las tres glosas de Pero Díaz de Toledo tienen una intencionalidad política y le sirven de cauce para realizar una labor consiliaria. La primera, la redactó en fecha anterior al verano de 1444, tras haber realizado la traducción de los *Proverbios de Séneca* que le había encargado Juan II⁴⁹³. Cuando la hubo terminado, el monarca le pidió que abordase una labor semejante con los *Proverbios* que Íñigo López de Mendoza había compuesto en 1437 y que el mismo noble había enriquecido ya con algunas notas. Esta tarea debió de llevarla a cabo entre agosto de 1445, momento en el que se le concedió el título de marqués (así se le denomina ya en el prólogo), y la primavera de 1446 cuando el rey y el heredero volvieron a enfrentarse

⁴⁹² Las investigaciones sobre la figura de Pero Díaz de Toledo han sufrido un fuerte impulso durante los últimos decenios. Para sus datos biográficos y producción, véase la tesis doctoral de Nicolas G. Round, *Pero Díaz de Toledo: a study of a 15th century converso translator in his background*, Oxford, University of Oxford, 1967; además *The greatest man uncrowned: a study of Don Alvaro de Luna*, Londres, Tamesis, 1986, pp. 179-82 y el documentadísimo prólogo que antecede a su edición del *Libro llamado "Fedron". Plato's "Phaedo" translated by Pero Díaz de Toledo* (MS Madrid, Biblioteca Nacional, Vitr 17,4), Londres-Madrid, Tamesis Books Limited, 1993, especialmente pp. 97-110. Asimismo pueden consultarse los trabajos de José Luis Herrero Pardo, *Edición y estudio de la vida y obra de Pero Díaz de Toledo, señor de Olmedilla*, Madrid, UNED, 1991; "Pero Díaz de Toledo, señor de Olmedilla", en *Revista de Literatura Medieval*, 10 (1998), pp. 101-115 y Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana III. Los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 2548-2581. Un panorama general sobre la actividad traductora de Pero Díaz puede verse en Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías, *Repertorio de traductores del siglo XV*, Madrid, Ollero y Ramos, 2009, pp. 76-82. Por lo que respecta a trabajos específicos sobre sus versiones castellanas, aparte de la ya mencionada más arriba de Round sobre el *Fedón*: Barbara Ann Riss, *Pero Díaz de Toledo's "Proverbios de Séneca": An annotated edition of Ms. S-II-10 of the Escorial Library*, Berkeley, University of California, 1979 (también: Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1985, por donde cito); Tomás González Rolán y Pilar Saquero Suárez Somonte, "El *Axíoco* pseudo-platónico traducido e imitado en la Castilla de mediados del siglo XV: edición y estudio de la versión romance de Pedro Díaz de Toledo y de su modelo latino", en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, 19 (2000), pp. 157-198; César García de Lucas, "Notas sobre la versión castellana del *Axíoco* hecha por Pedro Díaz de Toledo", en M. Castillo Lluch y M. López Izquierdo, eds., *Modelos latinos en la Castilla medieval*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2010, pp. 361-372; y Jeremy Lawrance, "La traduction espagnole du *De libris gentilium legendis* de Saint Basile, dédié au Marquis de Santillane (Paris, BN, Ms esp. 458)", en *Atalaya*, 1 (1991), pp. 81-116.

⁴⁹³ Nicholas Round, *Libro llamado "Fedron"*, op. cit., p. 100 n. 9. Recordemos que esta obra no es de Séneca. Véase al respecto, Laurette Godinas, *Tipología y función de las autoridades en los "Proverbios de Séneca" de Pero Díaz de Toledo en la tradición de los manuales para la formación del príncipe*, México, Colegio de México-Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 2004, p. 45 y 46.

políticamente⁴⁹⁴. El último ejemplo que conservamos de la actividad exegética del autor es la introducción que realizó hacia 1462 en defensa de la *Esclamación e querella de la governaçión de Gómez Manrique*⁴⁹⁵.

Los estudios de Derecho –materia en la que Pero Díaz de Toledo era licenciado por la universidad de Lérida y doctor por la de Salamanca–, centrados en el ordenamiento legal de la comunidad, necesariamente aparecían vinculados con los de Política, que se entendía como gobierno de la misma. A su vez, esta disciplina –junto con la Ética, que se ocupaba del comportamiento individual y de las virtudes, y con la Económica, referida al regimiento de la mujer, hijos y casa– formaba parte de la Filosofía práctica o Moral. Al servicio de esta “prìnçesa de las humanas sçiençias”⁴⁹⁶, orientada al comportamiento virtuoso, a la acción, y no al conocimiento por sí mismo, puso el doctor sus habilidades intelectuales. Su interés por el problema de la actuación individual, indisolublemente ligado al de la salvación del alma, propició que las cuestiones teológicas fueran ganando peso en su producción hasta llegar al protagonismo en su *Diálogo e razonamiento en la muerte del marqués de Santillana*, que con funciones de consolatoria y de *ars moriendi* compuso a instancias del primo y amigo de don Íñigo, Fernando Álvarez de Toledo, Conde de Alba⁴⁹⁷.

En relación con la Política, el experto en jurisprudencia debía afrontar distintas tareas; entre otras, conocer e interpretar los textos legales fundamentales del *corpus iuris canonici* y del *corpus iuris civilis*⁴⁹⁸; redactar tratados teóricos sobre la gobernación o intervenir directamente en la política real: como consejeros de príncipes, tomando partido en controversias, creando textos propagandísticos o de hostigamiento, y valorando e interpretando los de otros autores. Este último es el caso de la glosa a la *Esclamación*, donde Pero Díaz de Toledo tiene un doble objetivo: descubrir las claves ocultas para una correcta intelección del *dezir*, y proporcionar una clara y severa admonición al monarca. Así pues, a través de un comentario docto, de una exégesis de tipo universitario se realiza un alegato político, se postula una línea de actuación. La *Introducción* es un texto de cariz monitorio, que tras la frialdad y contención académicas, sienta las bases de las actuaciones futuras del grupo liderado por el arzobispo Carrillo.

En el prólogo a las glosas a los *Proverbios de Séneca*, Pero Díaz de Toledo informa de que los filósofos morales utilizaron dos vías para atraer a los hombres a la virtud: la

⁴⁹⁴ Nicholas Round, *ibid.*, p. 101.

⁴⁹⁵ Véanse tanto la composición poética como los comentarios de Pero Díaz de Toledo en la edición de Francisco Vidal González: Gómez Manrique, *Cancionero*, Madrid, Cátedra, 2003, pp. 571-618, por donde citaré más adelante. Andrea Zinato plantea la posibilidad de que haya otras glosas que pudiéramos atribuir a Pero Díaz de Toledo. Serían las que acompañan a la traducción castellana de las *Epístolas morales* de Séneca encargada por Fernán Pérez de Guzmán. Sostiene esta hipótesis debido a las coincidencias entre el aparato exegético de los *Proverbios de Séneca* y el de las *Epístolas*. Agradezco al profesor Zinato su generosidad al comentarme estas relaciones y al proporcionarme el artículo en el que se recogen sus consideraciones (“Fernán Pérez de Guzmán e le glose alla traduzione medievale castigliana della *Epistulae morales ad Lucilium*: un itinerario filologico e filosofico”, en *Anali di Ca’ Foscari*, 34 1-2 (1995), pp. 403-427).

⁴⁹⁶ Así se refiere a ella Pero Díaz en la introducción a los *Proverbios de Séneca*, ed. Barbara Ann Riss, *op. cit.*, p. 3.

⁴⁹⁷ Paolo Cherchi, “Pero Díaz de Toledo y su *Diálogo e razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana*”, en R. Beltrán; J. L. Canet y J. L. Siera, eds., *Historias y ficciones: Coloquio sobre la literatura del siglo XV*, Valencia, Universitat de València, 1991, pp. 111-120. Asimismo puede leerse un certero análisis de la obra en Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana III*, *op. cit.*, pp. 2568-2581.

⁴⁹⁸ Antonio Pérez Martín, “Glosas medievales a textos jurídicos hispánicos. Inventario y tipos”, en *Cahiers de linguistique médiévale*, 14 (1989), p. 18 afirma que la glosa es el género jurídico más importante en el derecho medieval pues pretende no sólo la comprensión del texto jurídico, sino también un fin práctico: “resolver los problemas que plantea la sociedad”.

teórica o especulativa y la poética. La filosofía moral vertida en molde literario se plasma a su vez en verso, que conduce “más dulcemente” a la virtud, o en prosa mediante proverbios, que tienen la virtud de transmitir la enseñanza “más presta e alegremente”. Así pues el toledano, que concibe la Moral como la cima de la sabiduría humana, entiende a su vez la Literatura como un instrumento útil, como un medio placentero de fijar en la memoria este tipo de enseñanzas. Se trata, por tanto, de dos formalizaciones distintas que manejan los mismos contenidos y objetivos. Esta identidad justifica el constante trasvase de materiales entre los tratados elaborados “faziendo discurso de sciencia” y los literarios. Un texto en prosa argumentativa y doctrinal puede estar en el origen de una composición poética, que debido a su complejidad y artificio formal será más oscura y necesitará interpretación. El comentario en el que el exégeta desentrañará el sentido es probable que se lleve a cabo usando las mismas fuentes que habían sido el motor de su creación. La glosa, en sí misma transmisora de contenido moralizante, también será susceptible de ser versificada⁴⁹⁹.

El “hablar breve e conpendioso” que usan los sabios “por que se exerçiten los yngenios de los que aprenden” tiene el inconveniente de que obstaculiza la comprensión, lo que justifica la labor hermenéutica: “por que más se entiendan [...] porné alguna esplanación e declaración”⁵⁰⁰. Es, pues, necesario un intérprete avezado que sea capaz de sacar a la luz lo que otros no han sabido ver y que ponga en conexión las ideas del texto con otras concomitantes. Por ello, muchas veces la glosa posee carácter acumulativo: proporciona contenidos semejantes o complementarios tomados de fuentes alternativas. Este acarreo de informaciones sirve para engrosar el conocimiento del lector sobre un determinado asunto y para demostrar la cultura letrada del que la lleva a cabo, que se presenta como un hombre de amplio bagaje. Es posible también que el comentario oriente la lectura en caso de que la fuente interpretada se desvíe —como ocurre a veces con las afirmaciones contenidas en el *Pseudo-Séneca*— de la ortodoxia cristiana. El hermeneuta desanda el camino recorrido por el autor para dar cuenta de las claves de sentido, informar de qué textos subyacen en la composición y exponer la *intentio auctoris*. Para afrontar esta empresa se sirve de los materiales agavillados en reservorios de *exempla* y *auctoritates*. Entre estos instrumentos al servicio de distinto tipo de intelectuales hemos de destacar los tratados de Juan de Gales, fundamentalmente el *Communiloquium*, cuya presencia se rastrea en un nutrido número de obras hispánicas tardomedievales.

Para confeccionar las glosas a los *Proverbios de Séneca* Pero Díaz de Toledo se sirve de una cantidad ingente de autoridades. Precisamente la selección, presentación y articulación de estos elementos ajenos le permiten la construcción de un discurso personal que el comentarista configura como un regimiento de príncipes. Aunque la obra va dirigida al soberano, la crítica la ha entendido como parte del proyecto pedagógico que Juan II pergeñó para la formación del heredero⁵⁰¹. Según Laurette Godinas, “la construcción especular se encuentra aquí no tanto en los Proverbios, que sólo sirven para introducir el tema, sino en la

⁴⁹⁹ Andrea Zinato (*op. cit.*, especialmente pp. 412-427) sostiene que Pérez de Guzmán metrificó las ideas contenidas en la glosa de Pero Díaz de Toledo a las *Epístolas* de Séneca.

⁵⁰⁰ Los entrecomillados proceden del prólogo de Pero Díaz a los *Proverbios de Séneca*, *ibid.*, pp. 3-4. En el prólogo al *Centiloquio* del Marqués de Santillana el doctor hace declaraciones muy semejantes: «[...] a los quales fize glosa e declaración por que mejor se entendiesen e por ser como son quasi regla de e doctrina de todo nuestro bevir e por brevedad suya no estaban assí claros que a todo hombre pudiesen ser familiares» (fol. 3rb del incunable 632 de la BNE).

⁵⁰¹ Así lo entiende José Luis Herrero Prado, “La educación del príncipe Enrique IV”, en *Revista de poética medieval*, 7 (2001), pp. 11-52.

glosa, donde el trabajo con las autoridades es el que proporciona la enseñanza”⁵⁰². El mismo propósito didáctico se hace explícito en las palabras prologales a los *Proverbios* del Marqués, donde bajo la apariencia de estar realizando una alabanza al príncipe Enrique, le ofrece compendiado un *speculum* en miniatura, en el que enumera las virtudes que se desarrollan tanto en las estrofas de don Íñigo como en las explicaciones que el doctor les suma.

Dada la cercanía temporal en la que Pero Díaz emprendió ambos comentarios y la coincidencia de fines, no es de extrañar que en los *Proverbios* del Marqués haya repetición de fuentes y de contenidos presentes en la glosa a los *Proverbios de Séneca*. Sin embargo, se advierten asimismo relevantes diferencias que nos interesa destacar. Ya Barbara Ann Riss daba cuenta de que frente a las 1100 citas presentes en la glosa a los *Proverbios de Séneca* había sólo 330 en las de los *Proverbios* del Marqués. Sin embargo, sostenía que a pesar de que el número de referencias era francamente inferior, la variedad era mayor en la segunda glosa que en la primera, por lo que especulaba con la posibilidad de que en el lapso que separaba ambos trabajos Pero Díaz de Toledo “would have had time to acquaint himself with more historical and literary works”⁵⁰³.

En efecto, a la hora de redactar la glosa a los *Proverbios* del Marqués, el doctor se sirvió de una fuente nueva que no había utilizado con anterioridad. Quien se encuentre familiarizado con el *Communiloquium* (c. 1269) de Juan de Gales descubrirá palpables coincidencias entre este tratado y numerosos fragmentos de los comentarios, lo que podría llevarle a establecer una errónea relación de dependencia entre ambas obras; sin embargo, un análisis pormenorizado revela que Pero Díaz de Toledo usó un trabajo anterior del galense: el *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*⁵⁰⁴.

Como ya hemos señalado en páginas previas, se trata de una recopilación de ejemplos de carácter moral encaminados a la educación del rey cristiano organizados en torno a las cuatro virtudes cardinales: justicia, prudencia, templanza y fortaleza. Alegóricamente el autor las presenta como las cuatro patas en las que debe asentarse el trono real. Los *exempla* son todos de materia antigua y, según apunta el autor en el prólogo, amalgaman gestas de poderosos y filósofos “ad utilitatem presidentium et instructionem in thronis residentium”⁵⁰⁵. Puesto que el *Breviloquium* precedió al *Communiloquium* en fecha de composición, Juan de Gales decidió aprovechar una gran parte de los contenidos del primero, dedicado sólo a la amonestación del monarca, en el segundo, que tenía unas miras más amplias: se orientaba a la admonición de todos los hombres, teniendo en cuenta no sólo su posición en el cuerpo social sino sus restantes características individuales. La mayor parte de esta influencia se percibe lógicamente en la primera parte del *Communiloquium* y más en concreto en las distinciones primera, segunda y tercera, destinadas respectivamente a las características constitutivas de la

⁵⁰² Laurette Godinas, “Las autoridades y la glosa como medios de enseñanza en los *Proverbios* de Séneca: hacia una evolución del género del espejo de príncipes”, en C. Company, A. González y L. von der Walde Moheno, eds., *Textos medievales: recursos, pensamientos e influencia*, México, UNAM-UAM-Colegio de México, 2005, pp. 323-348, cita en p. 335

⁵⁰³ Barbara Ann Riss, *op. cit.*, pp. xviii-xix.

⁵⁰⁴ Remito una vez más a las informaciones sobre esta obra contenidas en las pp. 26 y 27 del presente estudio, y a la nota 76 para la bibliografía. Las citas latinas proceden –según he indicado más arriba– de la edición veneciana de 1496, fols. 239vb-259vb; y las catalanas, de la realizada por Norber d’Ordal.

⁵⁰⁵ Juan de Gales tiene la convicción de que las historias ejemplares de los santos son mejor conocidas; por ello, se centra en las del mundo clásico: “*Nam exempla sanctorum sufficienter patent in gestis eorum et hystoriis sacrarum scripturarum*” (fol. 240ra). Sin embargo, con posterioridad, hacia 1272, redactó un *Breviloquium de Sapientia Sanctorum*, donde engarza citas bíblicas y patrísticas.

comunidad, a la legitimación del poder del príncipe y a las virtudes que debe poseer⁵⁰⁶. Esta recurrencia en las historias podría hacernos dudar –como planteaba antes– acerca de cuál de los dos tratados había tomado Pero Díaz la información; sin embargo, hay suficientes pistas internas que inclinan la balanza definitivamente del lado del *Breviloquium*.

La dependencia se hace patente en ocasiones por el nombre del protagonista del *exemplum* o por la coincidencia con la fuente que se proporciona⁵⁰⁷:

“O fijo, sey amoroso [...] sin reposo” (6va)

[...] Onde en un libro de los loores de **César** se escribe d’él que jamás dixo a sus cavalleros “idvos”, mas “venidvos e estad”. E en el primero libro *De las fazañas de los filósofos* se escribe que pasando César por onde estava un juez judgando, que acusaban a un caballero anciano que avía andado con él en la guerra en su compañía, el qual caballero como vido a César, rogoe que descendiesse del caballo y le ayudasse en aquel negocio por manera que fuesse libre de aquella acusación que le fazían. E César rogó a un buen abogado que le ayudasse por amor suyo. Al qual el caballero dixo: “César, quando en la guerra assí yva un día estavas tú en peligro combatiendo con los enemigos, no busqué yo abogado que te ayudasse, mas con gran peligro de mi persona peleé yo por te defender, onde recibí yo aquestas llagas”, las quales descubrió luego. Lo qual como César oyó amorosamente, no con esquivéz ni desdén, descendió del caballo e por su persona mesma abogó por él, e lo defendió de la acusación que le fazían, que hubo vergüença el César que en no fazer lo que fazía no sólo pareciesse vergonçoso mas desagradecido. E los que estaban presentes se maravillaron de tal gracioso e humilde fecho del César. E les dixo el emperador: “amigos e cabdillo, el que no trabaja de ser amado de sus cavalleros no sabe amar sus cavalleros”. (6va-6vb)

- César ayuda a un caballero que luchó con él en la guerra. En principio propone que le defienda un abogado; pero el caballero pide su intervención directa y el emperador se la presta. (**Brev. lat.**: 3,1; 251ra-va; f.: *lib. iii de nugis philosophorum*; personaje: *Julii Césaris*; **Brev. cat.**: p. 102; f.: *en lo primer libre del “Deport dels philòsofs”*; personaje: *Juli Cèsar*; **Com.**: 1,3,9; 29ra, f.: *Policrato, lib iii, cap xviii*; personaje: *Augusto César*; **SC**: 1,3,9; 41vb; f.: *Policrato, lib. iii, cap. xiii*, personaje: *Çesar Augusto*).

⁵⁰⁶ “Quarum prima est de republica in communi et informatione personarum ex quibus constituit [...] Secunda distinctio est de informatione principis in republica sive rege [...] Tertia distinctio est de virtutibus principantis”. Así aparece en el índice del *Communiloquium*. La ed. de Arribavene, 1496, contiene la obra en fols. 1ra-166vb.

⁵⁰⁷ Puesto que la edición de M. Menéndez Pelayo, *Proverbios, glosados por Pedro Díaz de Toledo*, Madrid, Atlas, 1944 no reproduce ni íntegra ni fielmente los comentarios del letrado, he optado por citar por la de Juan de Porras, Salamanca, c. 1500 (I-632 BNE). Los *Proverbios* con la glosa del marqués y la del doctor fueron publicados en el mismo volumen junto con el *Tractado de providencia contra fortuna* de Diego de Valera, combinación que se mantuvo hasta 1510. Véase Barry Taylor, “The success of Santillana’s *Proverbios*”, en *Bulletin of Spanish Studies*, 86-1 (2009), pp. 38 para los distintos textos con los que apareció impresa la obra. La complejidad de su transmisión ha sido puesta de relieve por María Morras, «Fortuna de los *Proverbios* de Santillana: de la historia del texto a la historia de la recepción», en G. Pontón y E. Fosalba, *La escondida senda. Estudios en homenaje a Alberto Blecuá*, Barcelona, Castalia (Edhasa), 2012, pp. 39-62. Hago mención en primer lugar a la octava del marqués que se glosa; después reproduzco el texto de Pero Díaz, en el que he realizado intervenciones en grafía y puntuación; doy cuenta de su contenido y, por último, entre paréntesis señalo dónde se encuentra el fragmento en el *Breviloquium* latino: **Brev. lat.** (Arribavene, 1496); en el catalán: **Brev. cat.** (N. D’Ordal, 1930), en el *Communiloquium*: **Comm.** (Arribavene, 1496) y en su traducción castellana: la *Suma de collaciones* o *Libro del governador*: **SC** (ms. 12181 de BNE). Para comprobar semejanzas y divergencias indico la fuente a la que remite cada uno de ellos y, en caso de que difiera de la glosa de Pero Díaz, el nombre del personaje. Para que el cotejo sea lo más sencillo posible marco con negrita algunas palabras clave.

Este fragmento nos ofrece las claves para determinar de qué texto de Juan de Gales copia Pero Díaz de Toledo. Como se puede apreciar, el *exemplum* está presente tanto en el *Breviloquium* como en el *Communiloquium*; sin embargo, en el primero se adjudica la anécdota a Julio César, mientras que en el segundo el protagonista es Augusto. En el texto del doctor observamos que se proporciona la lectura del *Breviloquium*. Lo mismo ocurre con la fuente de dónde dice haber tomado la historia. El *Breviloquium* opta por el subtítulo de la obra de Juan de Salisbury *De nugis philosophorum* (convertido en catalán en el *Deport dels philòsofs* y en castellano en *De las fazañas de los filósofos*)⁵⁰⁸; mientras que el *Communiloquium* (tanto en la versión latina como en la castellana) proporciona el título, *Policrato*⁵⁰⁹. Pero Díaz de Toledo no da cuenta en ninguna ocasión de su fuente directa, el *Breviloquium*, y sí remite a la que no consultó.

En otras ocasiones la deuda se revela más evidente por el idéntico encadenamiento de autoridades entre la glosa de Pero Díaz de Toledo y el *Breviloquium*, mientras que el *Communiloquium* presenta una secuencia diversa.

“Ca de fecho delibrado [...] de tu lado” (9va)

Más según dize **Tullio** en el libro *De senectud*, las cosas grandes no se acaban por fuerça ni por ligereza del cuerpo más por consejo e auctoridad e secreto. E de las principales cosas que se leen porque Alixandre siempre fue virtuoso e victorioso es porque siempre tovo en su compañía viejos consejeros porque según dize **Tregas Pompeus** en el undécimo libro suyo, quando Alixandre avía de entrar en algún peligro no tomava consejo ni recebía en su secreto e compañía los mancebos robustos e fuertes, mas los viejos expertos e sabios que avían continuado las guerras con su padre e con su tío a los quales no tenía tanto por cavalleros como por maestros. E dize que no metía en batalla sino hombre de sesenta años porque ninguno d’ellos pensasse tanto en foyr como en vencer ni pensasse tanto que eran ligeros de pies para foyr e dexar el campo como fuertes de braços por conseguir victoria. (10ra)

- Alexandre prefería hombres viejos y experimentados a los jóvenes en las batallas (**Brev. lat.**: 2,6; 249ra-b; f.: *Tulius primo de officis...Prover. xxiiii...Trogi Pompeius li. xi*; **Brev. cat.**: p. 86, f.: *Tul.li en lo primer libre de “Officis”*; **Com.**: 1,3,15; 35vb; f.: *Trogi Pompeius lib. xi*; **SC.**: 1,3,15; 49va f.: *Trogi Pompeyo libro sexto*).

El encadenamiento de autoridades: Tulio y después Trogo Pompeyo (elimina la correspondiente a los *Proverbios*) indica que Pero Díaz sigue de nuevo el *Breviloquium*. En el *Communiloquium* la secuencia en este caso es Policrato, Trogo Pompeyo.

Asimismo puede suceder que Juan de Gales proporcione en el *Breviloquium* informaciones sintéticas, que posteriormente optó por exponer con mayor detenimiento en el *Communiloquium*. En el fragmento que reproducimos a continuación se demuestra que Pero Díaz copia del primero de los tratados.

“A los libres pertenece... se guarnece” (11rb)

⁵⁰⁸ Recordemos que *De nugis philosophorum* es una transformación del título alternativo del *Policraticus*, *De nugis curialium et de vestigiis philosophorum* (frivolidades de los cortesanos y enseñanzas de los filósofos).

⁵⁰⁹ En el *Policraticus* (3,14) la anécdota se incluye en una serie de episodios dedicados a Augusto, sin embargo, Juan de Salisbury se refiere a él como “el César” (véase, *Policraticus*, *op. cit.*, p. 299). De ahí podría venir la confusión presente en el *Breviloquium*, corregida posteriormente en el *Communiloquium*.

E según se scrive en el *Policrato* en el libro sexto, Trajano, que fue natural de la tierra de España e emperador de los romanos, en una carta que se falla que scrivió a un rey de Francia exortole e amonestole que fiziesse doctrinar a sus fijos de las liberales artes qu' el rey sin letras es como asno coronado. E por tanto, los antiguos emperadores e reyes procuraron de dar a sus fijos sabios maestros como Trajano tovo a Policrato e el emperador Nero tovo a Séneca e Alexandre tovo Aristóteles, al qual según dize Policrato en el antedicho libro, como nació Alixandre, el rey Philipo, su padre, le scrivió una epístola en el tenor siguiente: “El rey Philipo manda saludes Aristóteles philósopho. He sabido que me es nascido un fijo por el qual fago gracias a los dioses no tanto porque es nasci(d)o, mas porque acaesció nascer en tu tiempo. Yo espero que assí será doctrinado e enseñado por ti, que será digno de ser successor en nuestras tierras e reyno”. (11va)

- Trajano envía una carta al rey de Francia. El rey sin letras es como asno coronado. Emperadores que tuvieron a sabios por maestros. Carta del rey Filipo a Aristóteles (**Brev. lat.:** 2,1; 249va; f.: *Poli. li. iii*; **Brev. cat.:** p. 65; f.: *Policrato en lo quart libre*).

El fragmento reproduce exactamente la misma secuencia que en el *Breviloquium*. Estos episodios aparecen repartidos a lo largo del capítulo 1,3,7 en el *Communiloquium* (27ra, 26rb-va, 26ra; **SC:** 1,3,7; 39ra, 38vb, 38ra) y se reseñan de forma más extensa.

Por último, el doctor incluye en su comentario textos extraídos del *Breviloquium* que no se hallan en el *Communiloquium*, por ejemplo, la clasificación sobre la virtud de la prudencia:

“Si fueres gran eloquente...e serviente” (12rb)

La prudencia según dicen los philosophos tiene tres partes. La una memoria de las cosa que fueron pasadas. La segunda conocimiento de las presentes. La tercera providencia de las cosas por venir. E el que estas tres partes toviere podrase decir prudente, obediente a moral philosophia e serviente, que según el dicho desuso, la prudencia contiene en sí toda moral virtud. (12va)

- Partes de la prudencia (**Brev. lat.:** 2,3; fol. 246vb; f.: *Tul.ii.rhetori.*; **Brev. cat.:** p. 72; f.: *Tul.li Rethòrica*).

Sentada la vinculación entre el *Breviloquium* y la glosa de Pero Díaz⁵¹⁰, volvamos los ojos hacia el texto tutor⁵¹¹, es decir, hacia el *Centiloquio* del Marqués de Santillana y hacia sus propias aclaraciones. En ellas don Íñigo cita explícitamente en dos ocasiones este tratado de Juan de Gales como fuente (caso singular en la literatura castellana, pues los préstamos tomados del franciscano suelen silenciarse), declarando que posee una compilación en italiano sobre “las quatro virtudes cardinales” de donde ha tomado las historias que le interesan vertiéndolas al castellano⁵¹². Este dato ya fue señalado por Rafael Lapesa; quien, sin embargo, no percibió que la influencia del *Breviloquium* sobre las glosas añadidas por el Marqués era aún más profunda⁵¹³. Elena Carrillo apuntó que las anécdotas de Alejandro y de

⁵¹⁰ Quede para otro trabajo la enumeración exhaustiva de estas frecuentísimas deudas.

⁵¹¹ Para el concepto de texto tutor: Jesús Rodríguez Velasco, “La Bibliotheca...”, *op. cit.*, p. 119. El *Centiloquio* en Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, *Obras completas*, ed. Ángel Gómez Moreno y Maximilian P.A.M. Kerkhof, Barcelona, Planeta, 1988, pp. 216-267.

⁵¹² Marqués de Santillana, *op. cit.*, pp. 232 y 236.

⁵¹³ Rafael Lapesa, “Los Proverbios del Santillana. Contribución al estudio de sus fuentes”, en *De la Edad Media a nuestros días. Estudios de historia literaria*, Madrid, Gredos, 1967, p. 98. Nicholas G. Round (“Exemplary

Antígono habían sido tomadas allí y no directamente del *De beneficiis* de Séneca, que era la *auctoritas* que Santillana proporcionaba⁵¹⁴.

Un cotejo más detenido saca a la luz el abundante uso que el marqués realizó de este compendio, del que tomó los siguientes pasajes: El senador Lento establece la norma de que al que sea hallado en adulterio sea condenado a perder los dos ojos. Al cometer su hijo este delito, hace que saquen a su vástago un ojo y a él, otro (glosa a la estrofa “Pues ¿qué me dirás de Lento...por tormento” 14vb⁵¹⁵. **Brev. lat.**: 1,3; fol. 241ra; f.: *Val.libro iii*; personaje: Zeleucus; **Brev. cat.**: pp. 30-31; f.: *Valeri en lo vi libre*; personaje: Zalencus). Frondino se da muerte a sí mismo por haber transgredido por error la norma de no entrar con armas en el capitolio (glosa a “Frondino dio por servir...o castigar” 15ra. **Brev. lat.**: 1,3; fol. 241 ra-b; f.: 1,3; fol. 241ra; f.: *Ibidem narrat* [Valerio]; personaje: *Karundo*; **Brev. cat.**: p. 31; f.: *Aquí matex reconta Valeri*; personaje: *Tarmido*). Las romanas para guardar su honestidad no bebían vino (este fragmento y los tres siguientes glosan el proverbio “Mucho es digna de honor...al loco amor” 16vb. **Brev. lat.**: 3,1; fol. 249vb; f.: *Valerius lib. primo*; **Brev. cat.**: p. 92; f.: *Valeri en lo primer libre*). Alejandro comía mientras iba de camino (**Brev. lat.**: 3,1; fol. 249va; f.: *Vegetius li. iiii de re militari*; **Brev. cat.**: p. 92; f.: *Vegei en lo quart libre de “Re militari”*). Un manzano quedó cargado de sus frutas después de que se hubo levantado el real de Aníbal (**Brev. lat.**: 3,1; fol. 249vb; f.: *ibi etiam dicit* [Vegecio]; personaje: Marco Scauro; **Brev. cat.**: pp. 91-92; f.: *Ytem* [Vegecio]; personaje: Marco Estauro. En este caso don Íñigo yerra al atribuir este episodio a Aníbal, que era el protagonista del ejemplo inmediatamente anterior). La comida de Julio César era frugal (**Brev. lat.**: 3,1; fol. 249vb; f.: *in gestis romanorum*; personaje: Augustus César; **Brev. cat.**: p. 92; f.: *los fets dells romans*; personaje: *Cèssar August*). Historia de Lucrecia y Tarquino (glosa a “Por este mismo pecado...no domado” 17vb. **Brev. lat.**: 4,4; fols. 258rb-va; f.: *Augu. primo de civi. c. xix*; **Brev. cat.**: p. 147; f.: *sent Augustí en lo primer libre de «La Ciutat de Déu», a xviiiº capítol*). Escipión devuelve a una prisionera de gran belleza a su marido sin hacer agravio a su virtud (glosa a la estrofa “No menos fue a Cipión...su nación” 18va. **Brev. lat.**: 3,1; fol. 250rb; f.: *Val. li. iiii*; **Brev. cat.**: pp. 94-95; f.: *Valeri en lo quart libre*). Codro se desviste de sus ropajes reales para luchar contra los enemigos porque sabe que el ejército cuyo jefe muera en la batalla será el vencedor (glosa al proverbio “Codro quiso más vencer...de fazer” 22va; **Brev. lat.**: 1,3; fol.: 241 va; f.: *Augu xviii de ci. c. xvii et Tullius de senec., Virgilius*; **Brev. cat.**: pp. 34-35; f.: *sent Augustí en lo xiii libre de “La Ciutat de Déu”, capítol xviii, e Valèrius, en lo v libre*. Santillana ofrece una traducción equivocada convirtiendo al pueblo de los peloponesos en un personaje “Pelopón, duque de los lacedemonios”). El filósofo Pentioso es indiferente a los denuestos que recibe (glosa a “No te plega ser loado...alabado” 22vb; **Brev. lat.**: 4,3; fol. 255va; f.: *de nugis philosophorum*; personaje: *Tytatius*; **Brev. cat.**: p. 130; f.: *En aquell matex libre* [omitido el título]; personaje: *Zenofont*). Liberalidad de Alejandro Magno: un menestral le solicita una moneda y le regala una ciudad (este episodio y el siguiente glosan a “Alexandre con franqueza...de nobleza” 23vb. **Brev. lat.**: 1,6; fols. 243rb-va; f.: *Seneca ii de beneficiis*; **Brev. cat.**: pp. 46-47; f.: *Sènecha...en lo terç libre dels “Beneficis”*). Liberalidad de Tito. Siempre concedía gracia a quien se la pedía. Consideraba un día perdido aquel en el

ethics: towards a reassessment of Santillana’s *Proverbios*”, en P. S. N. Russell-Gebbett, N. G. Round, A. H. Terry, eds., *Belfast Spanish and Portuguese Papers*, Belfast, The Queen’s University of Belfast, 1979, p. 223) sugiere que el mismo título de *Centiloquio* pudiera estar inspirado en los “*loquia*” del franciscano galés.

⁵¹⁴ Elena Carrillo, “Los *Proverbios* en la tradición literaria de *adoctrinamientos de príncipes*: originalidad, fuentes y estructura”, en <http://cancionerovirtual.liv.ac.uk/documents/CARILLO%20Introduccion%20Proverbios.pdf>, 2008, pp. 6-7.

⁵¹⁵ Cito nuevamente por el I-632, que contiene tanto las glosas del marqués como las del doctor.

que no había dado nada (**Brev. lat.**: 1,6; 243rb; f.: *in gestis romanorum*; **Brev. cat.**: p. 46; f.: *ystòries dels romans*). Un hombre solicitó a Antígono una gran cantidad. Le respondió que no tenía categoría para tanto; entonces le pidió solo un dinero y también se lo negó porque un rey no debía dar tan poco (glosa a “Ca los tesoros de Mida...conoscida” 23vb. **Brev. lat.**: 1,6; 243va; f.: *ubi Seneca dicit*; **Brev. cat.**: pp. 47-48; f.: *recita Sèneca, en lo dit libre dels “Benificis”*). Efectivamente los ejemplos de Tito, Alejandro y Antígono se recogen en el mismo capítulo de *Breviloquium*. El último como contraposición a los dos primeros. El marqués utiliza estos para comentar a una estrofa y deja el tercero para ilustrar la siguiente. Los ejemplos en la glosa aparecen cambiados de disposición con respecto a la fuente: primero Alejandro y después Tito, seguramente porque elige abrir con el personaje más llamativo e invierte así el orden original). Fabricio devuelve los bienes que le habían sido entregados del bien común (glosa a la estrofa “Más presto fue destruydo...sometido” 24va. **Brev. lat.**: 3,1; fol. 251ra; f.: *Ibidem* [Valerio]; **Brev. cat.**: p. 99; f.: *Aquí matex* [Valerio]). Marco Tulio prisionero de los cartagineses fue enviado a Roma para pactar un intercambio de prisioneros, pero se lo desaconsejó a sus compatriotas puesto que los romanos eran viejos y los cartagineses jóvenes (glosa a “Marco Tulio non dudando...retornando” 25ra. **Brev. lat.**: 1,4; fol. 241va; f.: *Aug. ii de ci. c. xv et Tullius, de offi. li. prio et iii*; personaje: *Marcus Regulus*; **Brev. cat.**: p. 33-34; f.: *Tul.li en lo primer e terç libre de “Officiis”*; personaje: *Marcus Règulo*. Santillana confunde en este caso el nombre del personaje).

Este largo excursus pretende demostrar no solo cómo el *Breviloquium* puso a disposición de Santillana una serie de *exempla* de materia antigua listos para ser leídos en clave moral y eficaces para autoglosar sus versos sino que también pretende defender que el tratado sobre las virtudes compilado por Juan de Gales fue un modelo compositivo clave para el poeta en la gestación de sus *Proverbios*. En un camino de ida y vuelta don Íñigo plasma métricamente las ideas adquiridas en sus lecturas y cuando se ve en la tesitura de interpretar, retorna a los lugares de donde las tomó para dar fundamentalmente una explicación narrativa de las historias ejemplares, reproduciendo –como ocurre en el caso del *Breviloquium*– palabras literales de su fuente. Según Round la glosa del marqués, al descubrir sus modelos, se convierte en una guía de sugerencia de lecturas para el príncipe Enrique⁵¹⁶. No es pues de extrañar que Pero Díaz de Toledo, cuando asumió el encargo real de glosar nuevamente el poema, considerara conveniente a su vez usar esta obra, que había servido de inspiración y guía al marqués. Hemos de suponer que tuvo acceso al *Breviloquium* hacia finales de 1444, pues a mediados de ese año había compuesto la glosa a los *Proverbios de Séneca*, donde no se detecta su presencia. Sabemos, además, que la relación con don Íñigo había comenzado a estrecharse por entonces, pues en esa fecha le dedica la traducción *Axiochus* pseudo-platónico⁵¹⁷. Por tanto, no sería descabellado suponer que el mismo marqués le prestara el ejemplar del que disponía⁵¹⁸.

Las dos glosas de Pero Díaz de Toledo de las que hasta aquí nos hemos venido ocupando fueron producidas en el ámbito regio con intención de contribuir a la instrucción del príncipe Enrique. Diferente es el caso de la *Introducción a la Esclamación e querella de la*

⁵¹⁶ Nicholas Round, “Exemplary ethics”, *op. cit.*, 219.

⁵¹⁷ Nicholas Round, *Libro llamado “Fedrón”*, *op. cit.*, pp. 100-101. Gómez Redondo sugiere que quizá entraron en contacto “en el período de 1436-1438, en que la corte pasa cerca de un año en el palacio de los Mendoza de Guadalajara”, *op. cit.*, p. 2558.

⁵¹⁸ María Morrás arriesga que durante el encuentro en 1444 entre Juan II y Santillana en la morada del noble, acompañados por el obispo de Burgos y Pero Díaz de Toledo como letrados, este último pudo haber llevado a cabo la redacción de las glosas a los *Proverbios* del marqués, *op. cit.*, p. 54.

governación de Gómez Manrique redactada casi veinte años después⁵¹⁹. Se trata de su último trabajo conocido –posterior incluso al *Diálogo e razonamiento*, a cuya consulta remite– y fue gestado en el círculo del arzobispo Carrillo tras la experiencia de las desacertadas actuaciones del monarca y al calor de una controversia político-literaria⁵²⁰. Si bien comparte con las anteriores la pretensión de realizar una interpretación recta, explicar menciones cultas, suscitar asociaciones y, fundamentalmente, convertirse en instrumento para aconsejar al gobernante, esta glosa cuenta con un elemento ajeno a aquellas: el de la polémica.

Nancy Marino contextualiza históricamente el poema de Gómez Manrique como producto del resentimiento contra Enrique IV, al que acusaba de favorecer a los advenedizos frente a la vieja aristocracia a la que su linaje pertenecía⁵²¹. Por su parte, Viçenc Beltrán hace hincapié en la relevancia de la ideología para la cabal comprensión de la producción poética del autor y reclama “una lectura política para gran parte de su cancionero”⁵²². La *Esclamación* está escrita en defensa de unos intereses particulares y de facción; pero las alegaciones del poeta se presentan como una defensa del bien común en oposición a unos gobernantes que empujan al reino a la desgracia.

El *dezir* se abre enfrentando la prosperidad de la Roma clásica, en la que los intereses de la comunidad se anteponían a los particulares, con la caótica situación actual. El apartamiento de los nobles de solera de la cercanía del rey y el encumbramiento de los recién llegados ofende a Gómez Manrique. Así pues, gobernado el reino por codiciosos (“después que reynaron / cudiçias particulares” vv. 133-134), incompetentes y de menor valía (“los mejores valen menos: / ¡mirad qué gouernación, ser gouernados los buenos / por los que tales no son!” vv. 21-24), y personajes incapaces de proporcionar consejo justo al monarca (“grandes fechos sin consejos / siempre salieron a mal” vv. 72-73), no puede esperarse más que el mayor de los fracasos (“las cosas mal regidas / quanto más alto subieron / mayores dieron caydas” vv. 138-140). En esta colección de desajustes lo que más parece dolerle al poeta es el desplazamiento de los auténticos caballeros (“las cortes sin cavalleros / son como manos sin guantes” vv. 95-96) y la falta de recompensa a los servicios prestados (“do no

⁵¹⁹ Véase un análisis del contenido en Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana IV*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 3744-3754. Cuando ya tenía redactado este trabajo ha llegado a mi conocimiento la publicación de un nuevo artículo de N. Round, “Gómez Manrique’s *Exclamación e querella de la governación*: Poem and Commentary”, en A. M. Beresford, L. M. Haywood y J. Weiss, eds., *Medieval Hispanic Studies in Memory of Alan Deyermond*, Suffolk, Tamesis, 2013, pp. 149-174. Round postula aquí para el poema una fecha posterior al otoño de 1464 (p. 150) y opina que la glosa habría sido escrita entre abril y mitad de mayo de 1465 (p. 153). Para 1462 como fecha de probable composición: Rafael Lapesa, “Poesía docta y afectividad en las consolatorias de Gómez Manrique”, en *Estudios sobre la literatura y el arte dedicados al profesor E. Orozco*, vol. II, Granada, Universidad de Granada, 1979, p. 235 y Nancy Marino, “La relación entre historia y poesía: el caso de la *Exclamación e querella de la governación* de Gómez Manrique”, en Lillian von der Walde Moheno, ed., *Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la literatura hispánica medieval*, México, UNAM-UAM, 2003, pp. 222-223. Asimismo he tenido noticia de que Jesús Rodríguez Velasco ha leído en el verano de 2013 una comunicación en el Magdalen College de Oxford titulada “Poesía contemporánea y teoría: Pero Díaz de Toledo glosa a Gómez Manrique”, pero no he tenido acceso a ella puesto que aún no ha sido publicada.

⁵²⁰ Para las ideas predominantes en el grupo intelectual asociado al arzobispo y sus integrantes, Carlos Moreno Hernández, “Pero Guillén de Segovia y el círculo de Alfonso Carrillo”, en *Revista de Literatura*, 54 (1985), pp. 17-49.

⁵²¹ Nancy F. Marino, *op. cit.*, pp. 211-225.

⁵²² Acerca de la poesía de Gómez Manrique entendida como “instrumento de poder y propaganda”, véase Viçenc Beltrán, “Poesía, ceremonia y celebración en la *Consolatoria a la Condesa de Castro* de Gómez Manrique”, en *Cuadernos del CEMyR*, 17 (2009), pp. 153-168, citas: p. 156, sobre la *Esclamación*: p. 166; para los planteamientos teóricos: “Edat Mitjana, ideologia i literatura”, en Rafael Alemany y Francisco Chico, eds., *Literatures ibèriques medievals comparades*, Alacant, Universitat d’Alacant-SELGYC, 2012, pp. 103-132. Doy las gracias al profesor Beltrán por propocionarme amablemente este artículo.

punen maleficios/ es gran locura beuir, / e do no son los seruïos / remunerados, seruir” vv. 53-56). En definitiva, la comunidad carece de un auténtico rector, lo que la abocará a la destrucción (“los reynos sin buenos reyes, / sin aduersarios se caen” vv. 79-80; “la nao sin el patrón / no puede ser bien guiada; / do rigen por afiçión / es peligrosa morada” vv. 85-88).

La construcción metafórica no es tan oscura que permita ocultar la hiriente crítica a Enrique IV, al que se tilda de incapaz. Esta fue sin duda la causa de la polémica que se desencadenó al hacerse público la composición en el entorno letrado de Alonso Carrillo, y a la que se refiere Pero Díaz de Toledo en las palabras preliminares al comentario a la *Esclamación*:

[...] ocurrió que me fue dicho que en presencia de la muy noble e muy reuerendísima paternidad vuestra ouo fablas de diuersas opiniones cerca de vn dezir o coplas qu’el noble cauallero Gómez Manrique ouo conpuesto; algunos interpretando la sentençia e palabras de algunas de las coplas a no sana parte, en manera de reprehensión; otros afirmando ser verdad lo en las coplas contenido e non aver cosa que calupniar en ellas⁵²³.

El poema de Manrique es una exposición de los desmanes del reino, lo que a la vez implica, aunque no se formule como tal, una advertencia sobre las consecuencias que podrían derivarse de la situación de desgobierno. Todos los desafueros reunidos en las coplas actúan como argumentos contra el monarca y justifican la hostilidad declarada del bando antienriqueño. Para pintar un cuadro tan negro, Gómez Manrique echa mano de los tópicos de los regimientos de príncipes dándoles la vuelta. Como a su tío, el Marqués de Santillana, le sabemos convencido de la necesidad de ilustración de la nobleza para poder reclamar y ejercer una función social rectora⁵²⁴. En el prólogo al cancionero que le envía a Rodrigo Pimentel, conde de Benavente, donde expone estas ideas, recoge asimismo la pertinencia del conocimiento de las virtudes para ejercer un buen gobierno en una línea muy semejante a la expuesta en el *Breviloquium*:

Las quales dotrinas, ¿en quién mejor nin tan bien pueden nin deuen ser enpledas que en aquellos que han de gouernar grandes pueblos y gentes diuersas en condiciones e calidades? A estos afirmo yo no solamente ser conplidero, mas nesçesario saber las difiniçiones de la prudençia para regir, de la justicia para tener sus pueblos e gentes en paz, de la tenprança para los conportar, de la fortaleza para los defender; y, si el justo caso lo ofreçerá, para los acrecentar inquiriendo fama e prouecho despojado de tiranía⁵²⁵.

Sabemos, además, por la relación de libros incluida en su testamento que poseía esta obra, seguramente en una copia a castellano a juzgar por el título que se le da: *El breve de las virtudes de los antiguos*⁵²⁶. La reelaboración poética impide establecer una dependencia literal directa con el texto de Juan de Gales, pero las ideas de *Breviloquium* y en general de los *specula* corre como un río subterráneo bajo los versos manriqueños.

La composición de Manrique tuvo tres respuestas poéticas, llevadas a cabo por Antón Montoro, Antonio de Soria y Pero Guillén de Segovia. La única extensa es la última; las dos

⁵²³ Gómez Manrique, *Cancionero*, op. cit., 578.

⁵²⁴ Jesús Rodríguez Velasco, “De *prudencia, scientia et militia*. Las condiciones de un ‘humanismo’ caballeresco”, en *Atalaya*, 7 (1996), pp. 117-132, especialmente pp. 123-124, donde trata el caso de Gómez Manrique.

⁵²⁵ Gómez Manrique, *ibid.*, p. 99.

⁵²⁶ *Cancionero de Gómez Manrique*, t. II, ed. Antonio Paz y Meliá, Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1885, p. 334. Véase más adelante en este estudio el apartado I.6.3, p. 201.

primeras constan tan solo de una copla. Montoro y Guillén de Segovia fustigan las coplas, el primero a instancias del monarca, mientras que Antonio de Soria se abstiene de intervenir en la disputa⁵²⁷. En este contexto interviene Pero Díaz de Toledo con su comentario en prosa. Los restantes interlocutores de Gómez Manrique se han enfrentado a él con sus mismas armas, las poéticas; sin embargo, el doctor dispone de otras: las académicas. Se sitúa en un nivel de superioridad frente a lectores que desconocen la intrahistoria literaria y que no saben ver lo que para él es evidente porque conoce las fuentes de las que ha bebido el autor. Puede así arriesgar un análisis más certero. La interpretación de Pero Díaz de Toledo aparece como distanciada y reflexiva, lejos de actitud agria de la refriega. Sin embargo, no debemos engañarnos: el objetivo del glosador es corroborar las tesis sostenidas en las coplas de Manrique. Como si de un trabajo jurídico se tratara, da una sentencia exculpatoria para el poeta. Refuta las lecturas torticeras y sienta la correcta. La glosa en sí misma se convierte en un ejercicio argumentativo, de convicción de los receptores ante los que se despliegan las *auctoritates* con fin probatorio. Con la seguridad de que la lectura que proporciona es la adecuada, solicita al arzobispo, destinatario primero de su trabajo, que le dé publicidad entre los de su casa y que recomiende a Gómez Manrique presentarlo ante quién le interroge por el sentido de sus versos: “e cada que alguno le preguntare, dé por respuesta aquesta breue escriptura”. A pesar de que sabemos que Pero Díaz de Toledo no fue ajeno a la preocupación por el estilo en sus traducciones; no hay en el comentario a la *Esclamación* ninguna referencia a la retórica. Lo que reclama su atención es la *res*, el contenido; la forma poética parece ser ajena a los intereses del jurista.

Ha corrido el tiempo desde que Pero Díaz de Toledo comentara el *Centiloquio* del Marqués; pero cuando se enfrenta a esta nueva tarea exegética, comprobamos que sus métodos continúan inalterables. Me interesa en primer lugar señalar la fidelidad a determinados fragmentos presentes en el *Breviloquium* que se reproducen en la glosa a la *Esclamación*⁵²⁸.

- Palabras de Catón recogidas por San Agustín en defensa del bien común por encima del interés privado (*GL.M.*: 10rb-10va; *GL.Escl.*: p.584; *Brev. lat.*: 1,4; 241vb; f: *Augu. v de ci. c. xiii*; *Brev. cat.*: pp. 35-6; f: *sent Agustí en lo v libre de “La Ciutat de Déu”, capítol xiiii*; *Com.*: 1,1,8 8rb-va; f: *Salustius...Catonis... Aug. v de ci c xii*; *SC*: 1,1,8 14vb; f: *Salustio libro v... San Agustín libro V de La ciudad de Dios capítulo xiiii*).
- Alejandro y el corsario Diónides (*GL.Escl.*: pp. 606-606; *Brev. lat.*: 1,1; 240ra-b; f.: *Augu iii, de ci. c. iiii*; personaje: *Dionides*; *Brev. cat.*: pp. 25-26; f.: *sent Agustí iii libre de La ciutat de Déu*; personaje: *Diònides*; *Com.*: 1,1,4; 6rb; f.: *Idem iiii de ci. c. iiii*; personaje: *pirrata*; *SC*: 1,1,4; 12rb; f.: *Sant Agustín, libro quarte de La çibdat de Dios, capítulo iiii*; personaje: *corsario de mar*).
- Alejandro prefería hombres viejos y experimentados (*GL.M.*: 10ra; *GL.Es.*:p. 610).

⁵²⁷ Nancy Marino, *ibid.*, 220-223. Las críticas de Pero Guillén a Gómez Manrique sólo tendrían sentido si su contestación hubiera sido escrita antes de entrar a formar parte del círculo de Carrillo en 1463. A ratificar esta hipótesis contribuye el hecho de que el poema sólo se conserva en el ms. salmantino 2763, en el que se recogen las composiciones poéticas de Pero Guillén anteriores a 1462-1463. Véase una cronología aproximada de su producción en Carlos Moreno Hernández, ed., Pero Guillén de Segovia, *Obra poética*, Madrid, FUE, 1989, p.29.

⁵²⁸ Como se puede comprobar a continuación, algunos de estos fragmentos se encontraban ya en la glosa de Pero Díaz a los Proverbios del Marques.

Recalan ahora también en su escrito textos que podrían provenir del *Communiloquium*, presumo que por vía indirecta: Sardanápalo (*GL.Es.*: p.598); la alegoría de la vihuela y las cuerdas (*GL.Es.*: p.604); los malos hombres también necesitan de justicia (*GL.Es.*: p. 607). Asimismo Pero Díaz de Toledo remite con frecuencia a su producción: bien sea a la glosa a los *Proverbios* del Marqués o al *Diálogo e razonamiento* para evitar repetirse; sin embargo, en otras ocasiones usa un ejemplo o autoridad varias veces: el reino sin justicia es compañía de ladrones (p. 605 y p. 615). Es destacable que con frecuencia, incluso en el caso de que le sea accesible la fuente original, prefiere echar mano de la lectura ofrecida por los repertorios porque encuentra contextualizada la historia o la cita en su lectura moral y porque puede componer con mayor celeridad. Este es uno de los alicientes más importantes que ofrecen las obras de Juan de Gales. La difusión del *Breviloquium* y del *Communiloquium* es extensa entre monarcas y nobles preocupados en los asuntos de la gobernación; pero también entre teólogos y juristas educados en las aulas universitarias, donde circulan formando parte del canon escolar europeo y donde se utilizaron para facilitar la redacción de tratados y comentarios vinculados a temas políticos. El profundo amor que Juan de Gales siente por lo clásico está ligado directamente con la moral. Sólo utiliza ejemplos que puedan interpretarse desde esta perspectiva. No hay una recuperación desinteresada de la antigüedad sino en función de su carga pedagógica. Pero Díaz de Toledo secunda esta línea.

La glosa a la *Esclamación* supone un ennoblecimiento de la tarea poética de Gómez Manrique porque merece una interpretación por parte del insigne doctor que ha llevado a cabo previamente semejantes labores con figuras literarias ya canónicas (una de la antigüedad: Séneca y otra coetánea: Santillana). En el cierre de su comentario Pero Díaz de Toledo introduce en su argumentación un *exemplum* tomado de la tragedia *Octavia*. Se trata de un ilustrativo diálogo entre Nerón y Séneca en el que el emperador confiesa que desea librarse de los grandes hombres del reino para hacer su voluntad sin cortapisas. Séneca le objeta que los nobles están ahí “para aconsejar el bien e pro común de su reyno”, y que debería guardarse de toda ira y mantener ante todo la paz del pueblo. La traslación al momento presente era muy sencilla. Nerón, con toda su carga negativa implícita, sería Enrique IV y Pero Díaz, al convertirse en intérprete de los versos de Gómez Manrique, el trasunto del consejero Séneca. En este papel pone el broche final suplicando al monarca que se comporte como un padre para el reino y que busque ante todo la concordia y la justicia:

Plegaria es aquesta e suplicación que todos los pueblos deuen fazer a sus reyes: que se ayan commo padres de sus reynos e ayan por encomendados a sus cibdadanos e vasallos; lo qual farán manteniendo sus reynos e justicia, e entendiendo en el bien e pro común d’ellos e dando paz en sus tierras, porque esta es la principal cosa que Nuestro Saluador nos mandó en su testamento⁵²⁹.

Estas palabras comunes a todos los regimientos de príncipes adquieren ahora un cariz de reprensión ajeno a sus anteriores glosas. El comentarista ratifica la postura de Gómez Manrique y se alinea en el bando de los descontentos.

Concluyamos: Pedro Díaz de Toledo es un autor bisagra que pertenece por formación al mundo escolástico medieval, que le ha proporcionado las herramientas discursivo-interpretativas que emplea en sus tareas de glosador; pero a la vez es agente activo en la llegada del Renacimiento al solar hispano gracias a sus traducciones de los clásicos. Puede chocarnos que un intelectual que se acerca directamente a Platón para verterlo al castellano pueda seguir apegado a los modelos de las *auctoritates* en boga en el siglo XIII. Esta

⁵²⁹ Gómez Manrique, *op. cit.*, p. 618.

contradicción sólo puede plantearse a los ojos del crítico actual que tiende a ver los periodos históricos como compartimientos estancos. Para Pero Díaz de Toledo todas las autoridades de las que se sirve ya sean Platón o Juan de Gales están al servicio de la Filosofía Moral, que guía al hombre en el comportamiento virtuoso y que le permitirá acceder a la vida imperecedera.

I.6.2.3. La influencia de Juan de Gales en la *Suma de la política* de Rodrigo Sánchez de Arévalo⁵³⁰

Durante los últimos años venimos asistiendo a un renovado interés por la figura de Rodrigo Sánchez de Arévalo (tanto desde el punto de vista crítico como en el terreno de la edición de sus obras, que en el caso de las latinas –mayoritarias en su producción– han sido publicadas junto con la traducción al castellano para hacerlas más accesibles). Es una tarea a la que han contribuido estudiosos de distintos ámbitos: hispanistas, latinistas, filósofos, expertos en educación e historiadores⁵³¹.

⁵³⁰ Este apartado fue publicado como Ana M^a Huélamo San José, “La influencia de Juan de Gales en la *Suma de la Política* de Rodrigo Sánchez de Arévalo”, en A. Martínez Pérez y A. L. Baquero Escudero, eds., *Estudios de literatura medieval: 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Murcia, Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones, 2012, pp. 527-535.

⁵³¹ A los trabajos ya clásicos (T. Toni, “Don Rodrigo Sánchez de Arévalo”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 12, 1935, pp. 97-360; R. H. Trame, *Rodrigo Sánchez de Arévalo 1404-1470. Spanish Diplomat and Champion of the Papacy*, Washington, The Catholic University of America Press, 1958; R. B. Tate, “Rodrigo Sánchez de Arévalo (1494-1470) y su *Compendiosa Historia Hispanica*”, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid, Gredos, 1970; J. M. Laboa, *Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alcaide de Sant’Angelo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1973), se han ido sumando nuevas contribuciones como la de K. Kohut, “Sánchez de Arévalo (1404-1470) frente al humanismo italiano”, ed. A. M. Gordon y E. Rugg, *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto, Department of Spanish and Portuguese, University of Toronto, 1980, pp. 431-434 y “El humanismo castellano del siglo XV. Replanteamiento de la problemática”, ed. G. Bellini, *Actas del Séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Roma, Bulzoni Editore, 1982, pp. 639-647; A. Antelo Iglesias, “La ciudad ideal según fray Francesc Eiximenis y Rodrigo Sánchez de Arévalo”, eds. E. Sánchez, C. Segura y M. Cantera, *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI*, I, Madrid, Universidad Complutense, 1985, pp. 19-50; M. Morrás, “Una cuestión disputada: viejas y nuevas formas en el siglo XV. A propósito de un opúsculo inédito de Rodrigo Sánchez de Arévalo y Alfonso de Cartagena”, *Atalaya*, 7, 1996, pp. 63-77; L. Charlo Brea, “Medievalismo y Renacimiento en Sánchez de Arévalo: el prólogo de su obra *Compendiosa Historia Hispanica*”, M. Pérez González, ed., *Actas III Congreso Hispánico de Latín Medieval*, I, León, Universidad, Secretariado de Publicaciones, 2002, pp. 93-104; E. Fernández Vallina, “¿Ocio frente a negocio? Petrarca y Rodrigo S. de Arévalo: primeras huellas del Petrarca vulgar”, *Revista de poética medieval*, 18, 2007, pp. 155-177; T. González Rolán y P. Saquero Suárez-Somonte, “La primera huella de Plutarco latinizado en la Castilla de mediados del siglo XV: el tratado pedagógico de Rodrigo Sánchez de Arévalo”, *Revista de Estudios Latinos*, 7, 2007, pp. 131-152. Contamos, además, con ediciones recientes de algunas de sus obras: J. Richard Law, *El “Spejo de la vida humana” de Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470): Estudio y edición crítica (Spanish text)*, Ann Arbor, UMI, Dissertation Information Service, 1980; J. M. Ruiz Vila y V. Calvo Fernández, “El primer tratado de pedagogía del humanismo español. Introducción, edición crítica y traducción del *Brevis tractatus de arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros et iuvenes* (ca. 1453) de Rodrigo Sánchez de Arévalo”, *Hesperia. Anuario de Filología Hispánica*, 3, 2000, pp. 35-82; J. M. Ruiz Vila, *El Speculum vite humane (1468) de Rodrigo Sánchez de Arévalo. Introducción, edición crítica y traducción*, Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense, 2008; T. González Rolán, J. M. Baños Baños y Antonio López Fonseca, *Ex Castro: Cartas desde la prisión papal de Sant’Angelo entre los humanistas de la Academia Romana y su alcaide, Rodrigo Sánchez de Arévalo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2008; y A. López Fonseca y J. M. Ruiz Vila, eds., *Rodrigo Sánchez de Arévalo, Discursos al servicio de la Corona de Castilla*, Madrid, Escolar y Mayo, 2013. Por su parte, G. Alvar Nuño trabaja como tesis doctoral en la edición y traducción de la *Compendiosa Historia Hispanica*.

Por mi parte pretendo centrarme en la *Suma de la política* y más en concreto en la dependencia que gran parte del tratado revela con respecto al *Communiloquium* de Juan de Gales. He considerado pertinente abordar esta tarea para mostrar cómo muchas de las afirmaciones que se habían creído fruto de la reflexión personal del autor o de su acceso directo a fuentes clásicas no son sino producto de un conocimiento enciclopédico de carácter medieval.

Rodrigo Sánchez de Arévalo nació en 1404 en Santa María de Nieva (Segovia). En la Universidad de Salamanca obtuvo los grados de bachiller en Leyes, Teología y Artes, asimismo se licenció en Derecho Canónico y Civil. La titulación de doctor la alcanzó seguramente durante su posterior estancia en Roma. Siguió la vocación religiosa hacia la que le había orientado su madre y en 1431 aparece ya como eclesiástico. Por entonces debió de establecer relación con Alfonso de Cartagena, con quien formó parte de la embajada que Juan II de Castilla envió al Concilio de Basilea, donde participó activamente, entró en contacto con destacados miembros de la intelectualidad europea de la época y forjó las posturas ideológicas que defendió en sus escritos posteriores: la oposición al conciliarismo y la jurisdicción plena del Pontífice. Su buen hacer le fue recompensado a su regreso con una canonjía en el cabildo de Burgos (1439) y catapultó su carrera diplomática al servicio del monarca, quien le comisionó para que intentara sumar apoyos del emperador Federico III, del rey francés Carlos VII y del milanés Filippo María Visconti en defensa de Eugenio IV frente al anti-papa Félix V (1441-1442). Por un plazo de tres años permaneció en Burgos (1443-1447), como vicario general de la diócesis. El papa Nicolás IV le envió como su embajador ante Felipe de Borgoña con la intención de que depusiera el nombramiento de Guillermo Fillastre como abad de Saint Bertin. Tras el fracaso de la misión, volvió a Roma y posteriormente a Burgos en 1450. En 1454, cuando se encontraba en la corte del rey francés para solventar la disputa fronteriza por Fuenterrabía, tuvo noticia del fallecimiento de Juan II. El nuevo monarca, Enrique IV, le favoreció desde el primer momento y le nombró su consejero. Rodrigo le demostró una lealtad sin fisuras y le prestó su apoyo contra sus adversarios, primero en Castilla y después desde la Santa Sede⁵³².

En este momento, en el que Sánchez de Arévalo ya se había fajado como diplomático, orador y autor de obras latinas de diverso cariz, debemos localizar la composición de la *Suma de la Política*, que junto con el *Vergel de príncipes* (1456-57) son los dos únicos testimonios en castellano de su producción literaria⁵³³. Poco tiempo después, fijó su residencia en Roma donde se desarrolló su carrera al servicio papal hasta su muerte. Prestó en nombre del rey de Castilla solemne obediencia a los pontífices Calixto III, Pío II y Pablo II, y fue nombrado sucesivamente obispo de Oviedo (1457), de Zamora (1465), de Calahorra (1467) y de Palencia (1470), sedes en las que nunca residió. En 1464 Pablo II le honró con un cargo de confianza, el de alcaide de Sant'Angelo. En la fortaleza, que cumplía funciones defensivas y carcelarias, fueron reclusos varios humanistas italianos acusados de tramitar una conjura para el asesinato del papa. Las imputaciones se demostraron al poco tiempo sin fundamento y los

⁵³² Para la información biográfica, véanse los estudios de T. Toni, R. H. Trame y J. M. Laboa recogidos en la nota anterior. Con respecto a los esfuerzos diplomáticos de Sánchez de Arévalo en defensa del monarca castellano desde la corte pontificia, J. M. Nieto Soria, "Enrique IV de Castilla y el Pontificado", *En la España Medieval*, 19, 1996, Madrid, Universidad Complutense, pp. 167-238, especialmente pp. 192-193.

⁵³³ Con anterioridad había compuesto cuatro obras: *Dialogus de remediis schismatis* (1440-42), *Questio ortolana* (1443-47), *Contra tres propositiones concilii Basiliensis* (1447-48) y *De arte, disciplina et modo aliendi filios, pueros et iuvenes* (1453), cfr. J. M. Laboa, *op. cit.* p. 419.

prisioneros recurrieron al carcelero en búsqueda de ayuda y consuelo. Se estableció así una relación epistolar que ha dado pie al debate acerca del humanismo de Sánchez de Arévalo⁵³⁴.

La *Suma de la política*, que constituye una síntesis teórica acerca de la comunidad, se nos ha conservado en un único testimonio que abarca los ciento cinco primeros folios del manuscrito 1221 de la BNE⁵³⁵. El texto fue publicado por Juan Beneyto Pérez en 1944 y posteriormente Mario Penna lo incluyó en el volumen que dedicó a los *Prosistas castellanos del siglo XV*⁵³⁶. El tratado fue compuesto entre septiembre de 1454 y marzo de 1455 a instancias de Pedro de Acuña, señor de Dueñas y Buendía, que era hermano del obispo Alfonso Carrillo y del marqués Gómez Carrillo de Villena, y que desempeñaba los cargos de guarda mayor y consejero del rey Enrique IV. El religioso, a la sazón deán de la iglesia de León y arcediano de Treviño, relata cómo el mandamiento regio los reunió en la villa de Arévalo “en comisión de arduas e grandes cosas”.

De sus deliberaciones en el tiempo de ocio surgió la petición por parte del noble para que don Rodrigo “so breve compendio escriviesse algunas cosas de las que los filósofos e sabios antigos en esta parte escribieron”. El prólogo en el que se insertan estas afirmaciones aglutina varios tópicos de la literatura castellana del siglo XV: la exaltación de la milicia unida al amor a las letras, que toma como modelo a los clásicos y que tiene como objetivo adquirir conocimientos para la recta gobernación:

Avía yo gozo íntimo sin duda, e singular alegría en vos huyr e parecía me ver e huyr a uno de los Catones o de los Lelios o otros daquellos antigos e quasi divinales varones, de los quales, por singular preconio e alabança, leemos que entre las cosas bélicas e actos militares en que cada día conversavan, parte del tiempo gastaban en actos estudiosos e scientíficos. Onde aquel romano sabio en ambas milicias mucho estrenuo dezir solía igualmente aver su tiempo consagrado a los dioses Mares e Minerva [...] pues igualmente su tiempo les avía consagrado, entendiendo así en cosas bélicas como estudiosas⁵³⁷.

También aparece el del ocio fructífero: “ca como el nuestro Séneca dize, la virtud no cansa ni puede estar occiosa, e entonces es menos occiosa quando es más occiosa, e entonces más descansa quando en cosas del ingenio más se exercita” o la conversación como acicate para la creación. El sagaz interlocutor plantea una serie de cuestiones “scientíficas, así speculativas como morales e políticas” para a través de la controversia dialéctica alcanzar los más altos grados de conocimiento. La *disputatio*, uno de los métodos de trabajo de la universidad medieval, impregnaba también la vida amena⁵³⁸.

⁵³⁴ Un resumen de la controversia en T. González Rolán, J. M. Baños Baños y A. López Fonseca, *Ex Castro*, *op. cit.*, pp. 30-39.

⁵³⁵ El resto del códice contiene la traducción castellana de *Las paradojas* de Cicerón precedida de un prólogo (fols. 106-124).

⁵³⁶ Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Suma de la política*, ed. J. Beneyto Pérez, Madrid, CSIC, 1944. La edición de dicha obra realizada por M. Penna, Madrid, Atlas, 1959, pp. 247-309 va acompañada del *Vergel de los príncipes*, pp. 311-341 y de un estudio preliminar en el que se analizan ambos tratados, pp. LXX-XCIX. A pesar de que el italiano realiza con respecto a la de Beneyto algunas correcciones, como la de numeración de las consideraciones (errada a partir de la XI del libro I), sería pertinente realizar una nueva edición del texto.

⁵³⁷ *Suma de la política*, ed. J. Beneyto, *op. cit.*, p. 31; ed. M. Penna, *op. cit.*, p.252a-b. En los fragmentos que reproduzco realizo algún cambio y varío grafías.

⁵³⁸ Asimismo reflejo de estos diálogos eruditos es la *Questio Ortolana* (1443-47) versión escrita de la controversia oral mantenida entre Alfonso de Cartagena y Sánchez de Arévalo sobre qué sentido corporal es superior, la vista o el oído. La importancia dada a los debates en la Edad Media continúa en la exaltación del diálogo en el Renacimiento. M. Morrás, *op. cit.*, p. 64, n. 3.

Años más tarde, al reseñar las tribulaciones e inconvenientes de los que custodian ciudades, castillos y fortalezas, a don Rodrigo la que más parece dolerle es vivir alejado del trato cotidiano con los amigos: “¿Qué más grato que el cariño de ellos, más placentero que la charla, más libre que el debate? ¿Qué mejor y más apropiado para aliviar las inquietudes de los hombres⁵³⁹?” Al final de su trayectoria vital, en la carta que le dirige a Agustín Maffei, vuelve a reaparecer la conversación como un placer lícito y enriquecedor, que se suple en ausencia a través de la relación epistolar:

Puesto que se me ha privado de la posibilidad de hablar contigo de temas serios, como acostumbraba, me parece que sólo me queda una cosa, conseguir con la pluma lo que no puedo lograr de palabra, y verme forzado a reconocer algo de lo que no me había dado suficientemente cuenta cuando contaba con tu agradabilísima presencia: cuán agradable, encantador y útil es sin duda conversar contigo⁵⁴⁰.

En las *Declamationes* de Alfonso de Cartagena la misiva erudita se convierte en tratado⁵⁴¹. Lo mismo ocurre en la *Suma*, donde Arévalo se dirige a su destinatario en los prólogos a las dos partes en las que divide la obra y en la conclusión final. De este recurso a la epístola se vuelve a servir en el *De eruditione puerorum*, dedicado a *Alfonso de Faucibus*, personaje que Keniston identificó como Alfonso González de la Hoz, amigo y confidente de Juan Pacheco, Marqués de Villena⁵⁴².

La *Suma de la Política* se compone de dos libros. El primero, que consta de dieciocho consideraciones, se divide en dos grupos temáticos fundamentales: las diez iniciales presentan los requisitos para la fundación de una ciudad, las restantes abordan las actuaciones que debe llevar a cabo el buen gobernante en tiempo de guerra. El segundo libro, compuesto por dieciséis capítulos, se dedica al regimiento político de la comunidad. No voy a detenerme aquí en una revisión exhaustiva del contenido, tarea que por otro lado han llevado a cabo con anterioridad Antelo Iglesias o Gómez Redondo⁵⁴³, sino que me centraré en aquellos fragmentos que manifiestan una dependencia directa del *Communiloquium*, al que Sánchez de Arévalo no se refiere ni una sola vez a pesar de ser fuente esencial de su tratado⁵⁴⁴.

El segoviano pudo conocer esta obra de Juan de Gales en su etapa burgalesa gracias a su mentor, Alfonso de Cartagena, con quien como hemos visto compartía misiones diplomáticas, funciones pastorales e intereses culturales y políticos, y quien era amigo de recomendaciones literarias⁵⁴⁵. Sin embargo, creo más probable que la hubiera leído ya durante la época en la que frecuentó las aulas salmantinas por la amplia difusión con la que contaba en círculos cultivados castellanos y por su vinculación con la Filosofía Moral, materia en la que don Rodrigo era experto, como demuestra con frecuencia en su fecunda

⁵³⁹ R. Sánchez de Arévalo, *Deberes y funciones de generales, capitanes y gobernadores*, op. cit., pp. 119.

⁵⁴⁰ Ex Castro, op. cit., p. 289.

⁵⁴¹ Luis Fernández Gallardo, “Alonso de Cartagena y el humanismo”, *La Corónica*, 37.1, 2008, p. 26.

⁵⁴² H. Keniston, “A Fifteenth-Century Treatise on Education by Bixhop Rodericus Zamorensis”, *Bulletin Hispanique*, 32, 1930, pp. 193-217.

⁵⁴³ Antonio Antelo Iglesias, op. cit., pp. 34-50 y Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana IV. El reinado de Enrique IV: el final de la Edad Media. Conclusiones. Guía de lectura. Apéndices*, Madrid, Cátedra, pp. 3608-3620.

⁵⁴⁴ Como he repetido ya en sobradas ocasiones, el *Communiloquium* puede leerse en la edición de Georgius Arrivabene, Venecia, 1496. Cito por la traducción castellana (ms. 12181 de la BNE), de la que me he servido también para realizar el cotejo con la *Suma de la política*.

⁵⁴⁵ Recordemos las consideraciones que sobre la lectura realiza en la *Epistula* que dirige al conde de Haro. Cfr. Jeremy N. H. Lawrance, *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1979.

producción⁵⁴⁶. No está de más recordar que en el prólogo de la *Suma* presenta a la Política como una ciencia, pero sometida a la Moral⁵⁴⁷.

Como señalábamos más arriba, los últimos apartados del libro I de la *Suma de la Política* pueden leerse como un *De re militari*. La consideración XI comienza informando de que el gobernante debe poseer dos virtudes: una de carácter civil encaminada a ordenar leyes para que los ciudadanos “sigan las cosas buenas e fuyan las dañosas” y otra que denomina “prudencia bélica” para saber defender a la comunidad de los que quieren agredirla. La guerra fue instituida como defensa de la paz y del bien común, que se impide bien por los enemigos o por la sedición de los mismos ciudadanos. No se debe desear como fin último, pues el auténtico objetivo es vivir virtuosamente⁵⁴⁸.

Arévalo plantea en la consideración XIII la existencia de tres requisitos básicos para la guerra: ordenación, es decir, previsión y preparación en tiempo de paz; un capitán y caballeros. Es en este punto donde empieza a percibirse la huella del *Communiloquium*. Al enumerar las virtudes de quien manda tropas, aduce un ejemplo de Trogo Pompeyo en el que Aristóteles aconseja a Alejandro que no tome para sus huestes jóvenes sino caballeros ancianos experimentados (C. 1,9,5). Más adelante (cons. XIV), al exponer cómo han de evitarse las “delicias carnales” de los hombres a su cargo recoge el de Escipión cuando mandó expulsar a las prostitutas del campamento (C.1,3,3).

Por lo que respecta a los caballeros, toma del *Policraticus* (6,5), seguramente a través del *Communiloquium* (1,9,2), la necesidad de “elección e sacramento” (cons. XVI). La dependencia se hace más evidente en la siguiente consideración (XVII), donde a propósito de los ornamentos vanidosos para el guerrero, encadena tres *exempla* que se presentan en el mismo orden que en la fuente: Aníbal se burla del lujo excesivo en los guarnimientos del ejército de Antíoco, San Bernardo amonesta a los caballeros contra la suntuosidad excesiva, Escipión al ver un escudo muy valioso afirma que su propietario confiaba más en él que en su espada (C. 1,9,4).

El libro segundo de la *Suma de la Política*, que se ocupa de la recta gobernación de la ciudad ya constituida, está formado por dieciséis consideraciones. Las ocho primeras analizan los cuatro miembros que constituyen la comunidad: principado, consejeros, jueces y pueblo. Puesto que no quiere tratar prolijamente las virtudes regias presentes en los *specula principum* hace una síntesis de todas en un solo párrafo (cons. III) y destaca la que considera prioritaria que “tema a Dios, e sea umil e devoto de la Iglesia y onrrador della”. Esta sentencia es el título del capítulo 1,3,2 del *Communiloquium* del que don Rodrigo extrae a continuación una cita del *Deuteronomio* (C. 1,3,7) y el ejemplo del emperador Constantino que se negó a juzgar a los sacerdotes (C. 1,3,2) (cons. II). La parte consiliaria está prácticamente constituida a base de retazos tomados del tratado del franciscano. Para ilustrar la preeminencia de la prudencia política por encima de la militar y la importancia básica del consejo enlaza las *autoritates* de Tulio: “demasiadas son las armas de fuera si dentro no ay prudente consejo”; de Séneca: “no solamente aprovecha a la çibdad aquel que vence a los enemigos e corrige los maleficios, pero aun más el que con buenos consejos trahe e causa la virtud en los çibdadanos e stirpa los pecados” y la *similitudo* de los consejeros como timoneles de las naves, todas provenientes de C. 1,1,7. A las anteriores suma otro *exemplum*

⁵⁴⁶ Sobre el paso de Sánchez de Arévalo por la Universidad de Salamanca, véanse R. H. Trame, *op. cit.*, pp. 7-8 y J. M. Laboa, *op. cit.*, pp. 27-29.

⁵⁴⁷ Ed. de J. Beneyto, *op. cit.*, p. 32; ed. M. Penna, *op. cit.*, p. 253a

⁵⁴⁸ El político ha de meditar acerca de si es lícito emprender la guerra pues sólo se justifica por necesidad. A este asunto le dedica el *Communiloquium* un capítulo (1,3,13); pero, aunque existe una comunidad ideológica, no se aprecia una vinculación directa.

de Constantino, que nombró consejeros a aquellos cristianos que no quisieron abjurar de su fe (C. 1,6,5; cons. IV). El contenido de la quinta consideración, que versa sobre la honestidad de los consejeros y cómo deben evitar la lisonja, está redactado sirviéndose de fragmentos del C. 1,6,2: símil del consejero lujurioso e incontinente como agua cenagosa; y del C. 1,6,3: tres *exempla* de Jerjes engañado por aduladores. Para indicar la conveniencia de que sean hombres experimentados selecciona tres autoridades de la Sagrada Escritura tomados de C. 1,6,4. La sexta consideración en la que se postula que los consejeros han de ser examinados y deben esquivar la ira y la precipitación en sus opiniones se articula engarzando informaciones presentes en C. 1,6,6 y 1,6,8. En este caso no se han copiado únicamente ejemplos sino también argumentaciones.

Por lo que respecta al capítulo dedicado a la parte “judicatoria” (cons. VII) sólo un ejemplo parece tener su origen en la *Suma collationum*, el del juez que mandó condenar a tres caballeros inocentes. Mientras que en el dedicado al pueblo (cons. VIII) se incluye un pasaje extenso del C. 1,1,8 sobre cómo la gloria de Roma se mantuvo mientras duraron las buenas costumbres. Se reproducen las palabras de Catón recogidas por Salustio, y las de Escipión glosadas por San Agustín.

Los ocho últimos capítulos del libro II plantean la cuestión de cómo debe mantenerse la concordia en el reino. Arévalo reúne varias alegorías procedentes de C. 1,1,2 que sustentan esta idea: la comunidad como cuerpo, como nave o como armonía musical (cons. IX). En la X consideración, el de Nieva sostiene que para que la ciudad sea bien gobernada son imprescindibles las leyes. Para defender este argumento emplea, entre otras, citas de Demóstenes: “a derecha ley es una admirable invención umana fallada por dono e beneficio divinal” y de San Agustín extraídas del C. 1,1,3, donde también hallamos la comparación entre la ley y la medicina corporal, y el deseo de que no se asemeje a la tela de araña, “la qual sostiene a los animales flacos, pero a los fuertes no se estiende”. El apartado que dedica a la necesidad de justicia en la ciudad (cons. XI) está trufado con pasajes de diversos capítulos del *Communiloquium*: 1,1,4; 1,3,6 y 1,3,2. Entre los *exempla* destacables, el de Alexandre que dio sentencia contra sí mismo o el escuetísimo sobre Teodosio, que en la versión de Juan de Gales es el más extenso. En las restantes consideraciones, de las cuales una se refiere a la pertinencia de que los jueces y regidores no se perpetúen en sus cargos y las demás a la obediencia de todos los ciudadanos al soberano, Sánchez de Arévalo deja a un lado la fuente de la que nos hemos estado ocupando.

A pesar de que el *Communiloquium* es representativo de la corriente agustiana frente al aristotelismo que domina la *Suma de la Política*⁵⁴⁹, hay muchos puntos de concomitancia entre la forma de trabajo del franciscano galés y del diplomático español. No hay duda de que la *Suma de la Política* es un producto intelectual del escolasticismo del medievo tanto por contenidos como por *dispositio*. Sánchez de Arévalo elabora una estructura sumamente pautada, lo que queda patente en el uso de presentaciones introductorias, informaciones acerca de los puntos que quedan por tratar, autorreferencias internas y resúmenes recopilatorios, elementos todos que constituyen una ayuda mnemotécnica y favorecen la claridad expositiva. Pomponio Leto desde la prisión de Sant’Angelo, al juzgar una de las obras de don Rodrigo, alaba la perfección constructiva de su discurso. Afirma: “divides tan apropiada y juiciosamente” y más abajo:

⁵⁴⁹ Como ya informamos en las primeras páginas de este trabajo, J. Swanson (*op. cit.*, pp. 7-8) fija la fecha de la composición del *Communiloquium* hacia 1270, es decir, previamente a que la *Política* de Aristóteles, que había sido traducida hacia 1260 por Guillermo de Moerbeke, fuera conocida ampliamente gracias al comentario que preparó Santo Tomás de Aquino probablemente entre 1269-1272.

Pues, tras leer la primera parte de tu libro, tan de acuerdo estoy contigo que me parece que nada puede decirse o escribirse con más verdad de lo que defiendes, sobre todo porque lo corroboras con la autoridad de las Sagradas Escrituras, de los profetas, de los filósofos, de las leyes y cánones sagrados, y porque, con argumentos de utilidad, con razonamientos [...] contradices, desmientes, refutas, impugnas y anulas los argumentos que previamente has defendido con entimemas, silogismos, ejemplos y citas de autoridad [...] ⁵⁵⁰.

Estas palabras, dictadas por el deseo de agradar de quien se halla en condición de inferioridad, ponen de manifiesto en términos laudatorios el estilo de Sánchez de Arévalo, al que en otra de las misivas Pomponio opone el propio, que se caracteriza por la sencillez: “Escribo, además, de todos modos, sin apartarme de ese estilo mío habitual, esto es, desnudo y simple, que es el que siempre me ha gustado por encima de cualquier forma de expresión” ⁵⁵¹. Tras las alabanzas del humanista, se trasluce la diferencia de sensibilidad que lo separa del carcelero, apegado al uso de *auctoritates*.

Para los estudiosos actuales, desconocer los diversos fragmentos que se imbrican en el discurso puede significar distorsionar el juicio sobre una obra, atribuyendo a lecturas directas lo que en realidad sólo son referencias de segunda mano. Por tanto, desvelar la relación que la *Suma* mantiene con el *Communiloquium* nos ilustra sobre el peso que manuales y obras de carácter recopilatorio tuvieron en el proceso de creación intelectual del de Nieva y nos permiten, además, evaluar el grado de originalidad de sus propuestas políticas ⁵⁵².

Sánchez de Arévalo encontraba aún a mediados del siglo XV en el *Communiloquium* una ideología de fondo que compartía: la primacía del poder eclesiástico sobre el laico y la defensa de una concepción organicista de la comunidad; además de un caudal inagotable de clásicos grecorromanos leídos desde una perspectiva moral. Arévalo comparte con Juan de Gales el respeto reverencial por los sabios de la antigüedad que se convierten en el modelo de comportamiento social y político. El azar ha querido que conservemos pruebas definitivas de que el religioso castellano contaba en su nutrida biblioteca con el *Communiloquium*, como lo prueba el manuscrito latino 1018 custodiado en el Vaticano ⁵⁵³. Mantuvo una fidelidad asombrosa a esta fuente, pues su presencia se rastrea no solo en la *Suma* y en el *Vergel de príncipes* sino también en las compuestas en su etapa final como el *Speculum* y el *De officio et munere ducis bellorumque*.

La crítica en no pocas ocasiones ha colocado en la balanza el humanismo frente al medievalismo del autor con objeto de discernir cuál tenía más peso y si podía considerársele, por su privilegiado contacto con el mundo cultural romano, un precursor del Renacimiento hispánico. En las líneas precedentes he intentado mostrar cómo Sánchez de Arévalo mantiene fijos los esquemas intelectuales adquiridos en la universidad medieval; sin embargo, su curiosidad, sus contactos y sus continuadas lecturas en una época de efervescencia cultural le fueron enriqueciendo paulatinamente en un proceso evolutivo característico tanto de las

⁵⁵⁰ Estas citas provienen de la carta XV, *Ex Castro*, op. cit., pp. 187-188.

⁵⁵¹ Carta XXII, *Ex Castro*, ibid., p. 217.

⁵⁵² Todas las facetas literarias de Sánchez de Arévalo –como polemista, historiador o tratadista– testimonian un interés por lo político, bien sea en el ámbito de la Iglesia (total potestad de pontífice frente al Imperio y al Concilio) o en el de la comunidad (la monarquía como cabeza inviolable). Cfr. J. Beneyto, *Los orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, Doncel, 1976, pp.218-221 y 268-272.

⁵⁵³ Lo tenía en su poder ya cuando era arcediano de Treviño, es decir, en la época de composición de la *Suma de la Política*. El códice, que contiene nueve obras diferentes, presenta una anotación autógrafa de Sánchez de Arévalo en la que indica que parte hacia Roma y que, si falleciese allí, el libro habría de ser reintegrado a la catedral de Burgos en compensación por uno de menor valor que había tomado prestado de aquella biblioteca. Véase A. Pelzer, *Codices Vaticano latini, tomus II, pars prior, Codices 679-1134*, Roma, Biblioteca Vaticana, 1931, pp. 518-520; J. M. Laboa, op. cit., p. 324 y R. Tate, op. cit., p. 76 n. 3.

sociedades como de los individuos : a los elementos conocidos se le suman otros nuevos que terminan por marcar nuevos rumbos o diferencias esenciales. Es cierto que la lectura ejemplar de los clásicos prima en su obra; pero también lo es que al final de sus días en la correspondencia con los miembros de la Academia Romana se advierte no diría un respeto sino una admiración por su labor como docentes, como eruditos y como creadores. Digamos que se percibe una transición de la fascinación por los antiguos sólo en virtud de sus conocimientos y sabiduría a una admiración estética por el uso del lenguaje. Esta preocupación, que en otros momentos pudo considerar vacía, no es ahora un valor negativo sino al contrario positivo y que él mismo hubiera deseado poseer.

I.6.2.4. Dos ejemplos transversales de la influencia de Juan de Gales en la literatura castellana

I.6.2.4.1. El *Policraticus* en la literatura medieval castellana⁵⁵⁴

No es necesario ponderar la figura de Juan de Salisbury (c.1110/20-1180), pues la amplia bibliografía con la que contamos acerca del clérigo inglés revela el interés que su producción ha despertado en un variado espectro de intelectuales. Figura clave de la Escuela de Chartres, ciudad de la que fue obispo al final de sus días, conjugó su vocación filosófico-literaria con una intensa actividad administrativa y política, primero en la cancillería papal y después como secretario del arzobispo de Canterbury, Teobaldo, y de su sucesor, Tomás Becket, al que siguió en el exilio y al que apoyó en su enfrentamiento con el monarca Enrique II. Precisamente a este primado le dedicó el *Policraticus* (1152), tratado didáctico heredero de la tradición de los *specula* carolingios, donde se defiende la autonomía y supremacía de la Iglesia frente al poder real. Su presencia en nuestra literatura medieval, donde aparece bajo el título de *Policrato*, es relativamente frecuente, especialmente en textos de cariz político-moral.

Diversos críticos han reparado en el uso de esta autoridad: Juan Beneyto Pérez, editor de la *Glosa* castellana al *De regimine principum* de Egidio Romano, considera que su autor, fray Juan García de Castrojeriz tendría acceso directo a la obra, de donde habría tomado las citas del Pseudo-Plutarco⁵⁵⁵. También M^a Rosa Lida cree encontrar el origen de las numerosas alusiones a Alejandro, presentes en los comentarios de fray Juan, en el *Policraticus* y ofrece esta misma fuente para otras anécdotas semejantes recogidas por Clemente Sánchez de Vercial en el *Libro de los exenplos por a.b.c.*⁵⁵⁶. Jeremy Lawrance en su comentario sobre el *Dezir que fizo Juan Alfonso de Baena* afirma que el *Policraticus* “was still avidly read in fifteenth-century Spain as an ethical treatise on the education of princes”⁵⁵⁷. El trabajo de Jorge Bergua vino a probar que la mayor parte de las referencias a

⁵⁵⁴ Reproduzco en la presente sección –con algunas variantes– el artículo que con este mismo título fue publicado en R. Alemany, J. Ll. Martos y J. M. Manzanaro, *Actas del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, T. II, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana (Symposia philologica, 11), 2005, pp. 905-916.

⁵⁵⁵ Juan Beneyto Pérez, *Glosa castellana al “Regimiento de príncipes” de Egidio Romano*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, p. xxviii.

⁵⁵⁶ M^a Rosa Lida de Malkiel, “La leyenda de Alejandro en la Literatura Medieval”, en *La tradición clásica en España*, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 181-183 n. 15, y p. 189 n. 21.

⁵⁵⁷ Jeremy N. H. Lawrance, “Juan Alfonso de Baena’s versified reading list: A note on the aspirations and the reality of fifteenth-century castilian culture”, *Journal of Hispanic Philology*, 5 (1981), p. 113.

la obra de Salisbury eran de segunda mano⁵⁵⁸; poco después, Cacho Blecua propuso el prólogo de Fernández de Heredia al *Rams de flores* como uno de las primeras evidencias de filiación directa⁵⁵⁹. En esta contribución pretendo realizar una somera revisión de la pervivencia del *Policraticus* en textos hispánicos del medievo y aportar una serie de nuevos testimonios que aún no se habían aducido.

Comenzaremos nuestro recorrido en el siglo XIII con las obras impulsadas por Alfonso X. La afirmación de Gladys Lizabe de Savastano acerca de que en la *General estoria* se cita el *Policraticus* resulta ser incorrecta⁵⁶⁰. El curioso que compruebe a qué corresponde la entrada *Policrates*, presente en los índices de *Concordance and Text*, a los que remite, se dará cuenta de que este nombre nada tiene que ver con Juan de Salisbury sino que es el de uno de los reyes de la isla de Samos: “fueron estos tres hermanos Policrates et Silo et Panthanosto”⁵⁶¹. Tampoco en la *Partida II* se localiza una huella nítida del tratado que nos ocupa. Sin embargo, además de las atribuibles al fondo ideológico común de los regimientos de príncipes, se detectan otras coincidencias, por ejemplo, la aplicación de la metáfora corporativa a la comunidad, aunque en un nivel muy rudimentario⁵⁶², o la semejanza establecida entre los juristas y los caballeros: “e asy commo dixieron los sabios antiguos la sabedoria de los derechos es otra manera de cavalleria en que se quebrantan los atrevimientos e se enderesçan los tuertos” (*Part.* 2,10,3), que quizá tenga su origen en la teoría de la doble mano, una jurídica y otra armada, presente en el *Policraticus* (6,1). Por otra parte, Barry Taylor postula una influencia de este mismo libro sexto (caps. 2-19 dedicados a la milicia) en la *Partida II*, que a su vez habría servido de inspiración para el *Libro de cavallería* de don Juan Manuel⁵⁶³. La hipótesis más factible es que estas analogías no procedan de un conocimiento inmediato sino de fuentes intermedias.

En el capítulo 192 de la *Primera Crónica General* encontramos un texto en el que se funde la historia del siervo díscolo mandado azotar por Plutarco, presente en *Policraticus* 4,8, con la epístola que este sabio envió a su discípulo Trajano (*Pol.* 5,1); dicho pasaje habría sido tomado por los recopiladores del taller alfonsí de Vicente de Beauvais: *Speculum historiale* X, 47-48⁵⁶⁴ (Bergua 1995: 68-72). Quizá sea esta también la vía más probable para explicar otros ecos de Juan de Salisbury en los textos mandado compilar por el rey sabio. Vicente incluyó en el libro VII del *Speculum doctrinale* (*De scientia politica*) y en el XXIX del *Speculum historiale* fragmentos extraídos del *De constituendo rege* (c. 1210) de Hélinand de

⁵⁵⁸ Jorge Bergua caverio, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España* (s. XIII-XVII), Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Departamento de Ciencias de la Antigüedad, 1995, p. 92.

⁵⁵⁹ Juan Manuel Cacho Blecua, “El prólogo del *Rams de flores*”, en Aurora Egido y José M^a Enguita, eds., *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso de Lengua y Literatura en Aragón*, Zaragoza, Insititución “Fernando el Católico”, 1996, p. 89.

⁵⁶⁰ Gladys Lizabe de Sabastano, *D. Juan Manuel y la tradición de los tratados de caballería: el “Libro del cavallero et del escudero” en su contexto*, Ann Arbor, UMI, 1988, pp. 119 y 179 n. 1.

⁵⁶¹ Lloyd Kasten y John Nitti, eds., *Concordances and Texts of the Royal Scriptorium Manuscripts of Alfonso X el Sabio*, Wisconsin, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1978. La cita se encuentra en el vol. 2: “Alphabetic with frequencies”, microficha 6. Para la transcripción, realizada a partir del manuscrito del Vaticano, Ms. Urb. lat. 539, véase el vol. 1: “General Estoria IV”, microficha 2, f. 119r.

⁵⁶² El rey recibe la función de cabeza y los demás súbditos aparecen como miembros sin ninguna especificación de función (*Part.* 2,1,5).

⁵⁶³ Barry Taylor, “Los capítulos perdidos del *Libro del cavallero et del escudero* y el *Libro de la cavallería*”, *Incipit*, 4, pp. 52-62.

⁵⁶⁴ Jorge Bergua, *op. cit.*, pp. 68-72.

Froidmond, quien a su vez se había servido para componerlo de su *Chronicon* (libro XI, cap. 38), basado en gran parte en el *Policraticus*⁵⁶⁵.

Nuestro siguiente hito se encuentra en la producción de fray Juan Gil de Zamora (c. 1240-1320). El franciscano toma para su *Dictaminis epithalamium*, compuesto aproximadamente entre 1277 y 1288⁵⁶⁶, préstamos literales de las *Epistulae* y de la *Invectiva in depravatores operum Blesensis* de Pierre de Blois (c. 1135-1212)⁵⁶⁷, amigo y discípulo de Juan de Salisbury, del que copia y del que se considera discípulo⁵⁶⁸. Por este camino citas y sentencias del inglés llegan solapadas al tratado del castellano⁵⁶⁹. Mayor interés tiene aún para nuestro asunto el *De preconiis Hispaniae* (c. 1282), manual destinado a la instrucción histórica y ética del futuro Sancho IV. Aquí se menciona por vez primera en la literatura hispánica el *Policrato*, al que el autor se refiere también como *De nugis philosophorum*, evolución del subtítulo original de la obra: *De nugis curialium et de vestigiis philosophorum* (frivolidades de los cortesanos y enseñanzas de los filósofos). Tampoco en este caso hemos de presuponer un conocimiento del texto: todas las citas de Juan de Salisbury proceden del *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum* de Juan de Gales, del que —como hemos expuesto ampliamente en un capítulo precedente— el zamorano espigó numerosos pasajes⁵⁷⁰. El error en la denominación de la obra se encontraba ya en los manuscritos latinos del *Breviloquium*⁵⁷¹, de donde pasó a la versión catalana, que ofrece un chocante título: el *Deport dels philòsofs*⁵⁷², y a la traducción castellana del siglo XV del *De preconiis Hispaniae*, *Alabanzas de España*, que propone el no menos llamativo e irreconocible *De las mentiras de los filósofos*⁵⁷³. En resumen, todas las referencias al

⁵⁶⁵ Monique Paulmier-Foucart, “Écrire l’histoire au XIII^e siècle: Vincent de Beauvais et Hélinand de Froimont”, *Annales de l’Est*, 33 (1981), pp. 49-70. La versión del *Speculum historiale* fue publicada en la PL 212, 735-746.

⁵⁶⁶ En todo caso con anterioridad a 1282, antes de que fray Felipe de Perugia, a quien se dedica la obra, fuese nombrado obispo de Fiesole, dignidad a la que no hace referencia Juan Gil (Véanse, Manuel Castro y Castro, ed., Juan Gil de Zamora, *De preconiis Hispanie*, op. cit., lxxv y Charles Faulhaber, ed., Juan Gil de Zamora, *Dictaminis Epithalamium*, op. cit., pp. 9-10).

⁵⁶⁷ Para las fuentes del *Dictaminis Epithalamium*, véase Charles Faulhaber, ed., *ibid.*, pp. 13-19.

⁵⁶⁸ En su epistolario se recoge una carta dirigida a Juan de Salisbury (*Ep. 22 Ad magistrum Joannem Saresberiensem*, PL, 27, 77-82), en la que le comunica que ya ha leído el *Policraticus*, al que alaba en los siguientes términos: “Librum vestrum de nugis curialibus legi, et mirabiliter me refecit; nam et ibi optima forma eruditionis est, et propter artificiosam sententiarum varietatem inaeestimabilis materia voluptatis” (PL, 27, 82).

⁵⁶⁹ Indico los pasajes del *Dictaminis Epithalamium* con dependencias del *Pol.* y la vía por la que le han llegado: p. 71, l. 20: *Pol.* 7,24 a través de Petr. Bles. *Ep. 72 Ad amicum et socium*, PL 27, 222a; p. 79, l. 14: *Pol.* 3,8 a través de Petr. Bles. *Ep. 91 Ad Radulphum Lexovien. Episc.*, PL, 27, 285c-286a; p. 80, l. x1: *Pol.* 3,6 a través de Petr. Bles. *Invect. in deprav. op. bles.*, PL, 27, 1113a y p. 87, l. 6-9: *Pol.* 1,4 a través de Petr. Bles. *Ep. 56 Ad Waltherum Roffensem Episc.*, PL 27, 107b.

⁵⁷⁰ En páginas anteriores he expuesto pormenorizadamente la deuda del *De preconiis Hispaniae* con el *Breviloquium*. A continuación, doy la relación de los fragmentos en los que se cita al *Pol.* (las pp. son las de la ed. de Castro de 1955); señalo también de qué parte del *Breviloquium* derivan y el folio en el que aparecen en el ms. latino 8848 de la BNE: p. 50 (4,5): *Pol.* 5,7 a través del *Brev.* IV “De fortitudine quantum ad patientiam in sustineria improprium”, f. 12rb; p. 54 (4,6): *Pol.* 5,7 a través del *Brev.* IV “De fortitudine quantum ad perseverantiam”, f. 13vb; p. 192 (7,4,2a): *Pol.* 8,14 a través del *Brev.* I “De iustitia in observatione legis”, f. 1va-b; p. 204 (7,4,2b): *Pol.* 6,7 y 4,6 a través del *Brev.* II “De prudentia”, f. 5ra. En los dos primeros casos se lee: “De nugis philosophorum”, en el último: “ut dicitur in Polycrato” y “prout libro eodem recitatur”, en el tercero no se indica la fuente.

⁵⁷¹ Como se puede comprobar en el ms. 8848: f. 12rb, 13vb o en el ms. 1470: f. 205rb: “De nugis philosophorum sive policraton”, ambos de la BNE.

⁵⁷² Véanse las pp. 130, 140 y 142 de la edición que de los manuscritos catalanes realizó Norber d’Ordal, op. cit. en 1930.

⁵⁷³ La versión que se conserva en el ms. 10172 de la BNE parece haber sido realizada a instancias del Marqués de Santillana. Las anotaciones y llamadas de atención presentes en el ejemplar, que perteneció a su biblioteca,

Policraticus en las composiciones de Juan Gil han sido tomadas de intermediarios: en un caso, de Pierre de Blois y, en otro, de Juan de Gales; no obstante, el franciscano no incurre en el error de otros autores peninsulares posteriores, que confunden el título con el nombre de un autor.

A partir del siglo XIV el vehículo casi exclusivo de difusión del *Policraticus* en la Península fue otro de los trabajos de Juan de Gales, el *Communiloquium* (c. 1270). El maestro franciscano, afanado en la elaboración de compendios sistematizados útiles para la admonición de los fieles, consideró que la *materia antiqua* proporcionaba inestimables modelos de comportamiento y encontró en el *Policraticus* una cantera bien nutrida de donde extraerlos. Sin embargo, a pesar de la afinidad doctrinal de fondo y de la cercanía con la que a veces sigue a su modelo, sería injusto afirmar que el galés realizó una copia acrítica; trabajaba con el método usual entre los eruditos medievales: seleccionaba las citas para después distribuir las y presentarlas de forma original, combinándolas con otras *auctoritates*.

Para explicar la estructura y funciones sociales, Juan de Salisbury afirma apoyarse de forma libre en la *Institutio Traiani*, que atribuye a Plutarco. Los críticos han mantenido una encendida polémica acerca de si esta fuente había sido inventada por él mismo con la intención de justificar sus teorías o si, por el contrario, había sido compuesta en los siglos IV-V y retocada con posterioridad⁵⁷⁴. Sea como fuere, es un hecho que las enseñanzas de Plutarco, filósofo-preceptor que adoctrina en una epístola a su ilustre discípulo Trajano en el momento de acceder al principado; la metáfora organicista, recogida en el *Policraticus* 5,2⁵⁷⁵; y numerosas sentencias y *exempla* se colaron en el *Communiloquium* y, de rondón, en sus seguidores hispanos.

En páginas previas ya hemos indicado cómo las primeras noticias del interés despertado por el *Communiloquium* en la Península proceden de la Corona de Aragón⁵⁷⁶; en Castilla, sabemos que circulaba ya alrededor de la cuarta década del siglo XIV, pues Juan García de Castrojeriz la utilizó entre 1345-50 para glosar la traducción del *De regimini principum* de Egidio Romano, que había realizado por encargo del Obispo de Osma, don Bernabé, para la formación del infante don Pedro. Como es sabido, traducción y glosa no solo se fundieron, sino que el texto original terminó siendo arrinconado por los comentarios⁵⁷⁷. Así, con una falsa adscripción a Egidio, pervivieron los contenidos del *Communiloquium* y,

serían de su propio puño. Así lo afirma Mario Schiff, *La bibliothèque du marquis de Santillane*, op. cit., p. 421. Es ilustrativo que una de estas manitas indicadoras señale con su dedo una famosísima afirmación del *Policraticus* (siempre a través del *Brev.*) de que “el rey syn letras es como asno coronado” (f. 134v), sentencia que concordaba con la profunda convicción del Marqués de que para ejercer tareas de gobierno era imprescindible la sabiduría.

⁵⁷⁴ Entre los defensores de la primera teoría se encuentra Hans Liebeschütz, “John of Salisbury and Pseudo-Plutarch”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 6 (1943), pp. 33-36 y *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, Londres, The Warburg Institute, 1950; y entre los que apoyan la segunda, Saverio Desideri, *La “Institutio Traiani”*, Génova, Universidad de Génova, 1958 y Max Kerner, “Zur Entstehungsgeschichte der Institutio Traiani”, *Deutsches Archiv*, 32 (1976), pp. 558-571. Los capítulos del *Pol.* que contienen fragmentos de la *Institutio Traiani* son 5,1; 5,2; 5,3; 5,4; 5,7; 5,9; 6; 6,1; 6,19; 6,20; 6,21; 6,25; 7, 17 y 8,17 (Saverio Desideri, op.cit., pp. 83-92).

⁵⁷⁵ Esta metáfora –como ya hemos indicado– sirvió a Juan de Gales como armazón de la extensa parte I del *Communiloquium*.

⁵⁷⁶ Véanse las pp. 115-116 del presente estudio. En una carta sin fechar de inicios del XIV, el notario zaragozano Juan Prohomen, indica a Jaime II (1291-1327) que ha realizado una copia del “Comuniloquio” (¿quizá una versión aragonesa?), pues conoce su interés por la obra, a la que el rey se había referido en las cortes generales de Aragón.

⁵⁷⁷ Recordamos aquí informaciones a las que ya hemos hecho alusión en las pp. 143-144 de esta misma introducción.

por ende, los del *Policraticus* que llevaba en su seno. La cadena se prolongó con los numerosos textos de carácter político que recurrieron a la *Glosa* como fuente y que reprodujeron una y otra vez las anécdotas y sentencias del tratado de Juan de Salisbury⁵⁷⁸. El elevado número de citas del *Policraticus*, que supera con amplitud la cincuentena⁵⁷⁹, convierte a la *Glosa* en la mayor cantera hispana sobre esta obra si exceptuamos las traducciones vernáculas del *Communiloquium*.

Fray Juan García, que desconoce el texto, lo confunde con un autor, Policrato, al que le atribuye la paternidad del libro titulado los *Dichos de los filósofos* (1,2,15; I 141; y 3,1,7; III 40). Además, la semejanza formal de este nombre con el de Plutarco, le lleva a identificarlos: “[...] según que dice Policrato [...] Onde dice el dicho filósofo” (2,3,16; II 312), o a intercambiarlos: “E estas dos razones pone Policrato en el libro del *Enseñamiento de Trajano*” (1,4,5; I 313; y 1,2,6; I 93)⁵⁸⁰.

Pocos años más tarde, hacia 1353, otro intelectual, movido por análogas inquietudes, decide reelaborar los *Castigos del rey don Sancho*, enriqueciéndolos con nuevos capítulos. De cincuenta en la versión primitiva se pasa a noventa en la interpolada. Parte de este nuevo material deriva de la *Glosa* y aporta en su caudal las lecciones y los exempla del *Policraticus* con los que se ilustran las virtudes requeridas en el príncipe⁵⁸¹: la generosidad se ejemplifica con la largueza del Tito; la paciencia, con el encuentro entre Alejandro y el corsario; la humildad, con el modelo de Augusto, que era inmune a los lisonjeros; la sabiduría, con el consejo del rey de Roma al de Francia para que haga aprender letras a sus hijos, porque el que carece de ellas es como un asno coronado; la mansedumbre, con el símil de los ojos legañosos, que sería locura sacar en vez de curar, o de las uñas luengas, que deben cortarse, no arrancarse. Destaquemos, por último, que la metáfora corporal se reduce en este caso a la pareja manos-nobles (cap. 73 p. 203) y que se ha orillado la justificación del tiranico, que sí recogía la *Glosa* (3,2,13, III p.155).

Los contactos catalano-aragoneses con el foco cultural avinonés alimentaron el interés por la adquisición, traducción e intercambio de libros. En este contexto se localizan las primeras noticias del acceso personal de los eruditos hispánicos al *Policraticus*. Benedicto XIII poseía dos ejemplares en su biblioteca. Uno de ellos le pertenecía desde la época de su cardenalato (1375-1394)⁵⁸². Por su parte, Juan Fernández de Heredia, que también pasó la

⁵⁷⁸ En una magnífica nota, en la que da prueba de su saber filológico, M^a Rosa Lida (*op. cit.*, p. 181 n.15) vincula las referencias a Alejandro Magno en la *Glosa* con las correspondientes en el *Policraticus*; sin embargo no percibe que esta relación se establece siempre a través de fuentes intermedias.

⁵⁷⁹ En su mayoría han sido extraídas del *Communiloquium*, aunque hay algunas que proceden del *Breviloquium*, por ejemplo el del esclavo castigado, que Bergua (*op. cit.*, p. 80) afirmó que no se hallaba en el texto (1995: 80). A continuación indico dónde se localizan los fragmentos del *Policraticus* (Cito por la edición de Beneyto): 1,1,3 I pp. 22-23; 1,1,5 I p. 28; 1,1,6 I p. 32; 1,2,6 I p. 93; 1,2,8 I p. 101; 1,2,10 I p. 111; 1,2,14 I p. 136; 1,2, 15 I p. 141-142; 1,2,18 I p. 161; 1,2,27 I p.205; 1,2,30 I p. 219; 1,4,1 I p.293-294; 1,4,5 I p. 313; 2,1,24 II p. 119; 2,2,2 II p. 126; 2,2,,7 II p. 150; 2,3,2 II p. 237; 2,3,16 II p.311-312; 2,3,19 II p. 332-333; 2,3,20 II p. 340-341-343; 3,1,7 III p. 40; 3,1,13 III p. 63; 3,2,5 III p. 114; 3,2,10 III p. 143; 3,2,13 III p. 155; 3,2,18 III p. 182; 3,2,22 III p. 206-207; 3,2,23 III p. 214; 3,2,28 III p. 240-242; 3,2,32 III p. 267; 3,2,33 III p.272; 3,32 III, p. 303-304; 3,3,3 III p. 311; 3,3,6 III p. 326; 3,3,7 III p.327-328; 3,3,9 III p. 342; 3,3,10 III p. 348; 3,3,11 III p. 352-353; 3,3,15 III p. 371.

⁵⁸⁰ Ambos errores se atestiguan también en los *Castigos del rey Sancho IV* (cap. 31, p. 147): “El cual enjiemplo pone Policrato a información de los reys en el sexto libro de los filósofos”; (cap. 73, p. 203a): “E estas dos razones pone el Policrato en el libro del *Enseñamiento de Trajano*”. También en la *Suma de collaciones* se lee (1,3,7; 33va): “Trajano enperador ovo a Pulicrato por maestro”.

⁵⁸¹ Los capítulos con fragmentos del *Policraticus* son los siguientes: 14: p. 120; 31: pp. 146 –148; 33: p.153; 34: p. 156; 37: p. 160; 51: p. 179; 69: p. 197; 72: p. 202 y 73: p. 203. Cito aquí por la edición de Gayangos.

⁵⁸² Marie-Henriette Jullien de Pommerol y Jacques Monfrin, *op. cit.*, pp. 530-531, asientos 864 y 866.

última parte de su vida en Aviñón (1382-1396) dedicado a la literatura, se sirvió directamente del *Policraticus* en el prólogo al *Rams de Flores*; sin embargo, las referencias al *Policrato* en el cuerpo de la obra derivan de Juan de Gales⁵⁸³.

En las últimas décadas del siglo XIV la curiosidad por el *Communiloquium* en los ámbitos cercanos al poder, condujo a su traducción: primero al catalán, probablemente en tiempos de Pedro IV⁵⁸⁴, y posteriormente al castellano: la *Suma de collaciones o de ayuntamientos*. En el ms. 12181 de la BNE recibe también la denominación de *Libro del gobernador*, título que atiende sólo a un aspecto parcial de su contenido, pero que indica cuál era el más relevante a ojos del rubricador. En el f. 76vd aparece la única alusión al autor del *Policraticus* que he localizado en la literatura medieval castellana: “Et por esta razón, Juan de Savina fizo un libro, que es llamado *Policrato*, de las mentiras de los curiales filósofos, por tal como por eso ellos conpran las mentiras de los curiales, segunt que dize en el prólogo del dicho libro suyo”. El nombre original, *Joannes Sarisberiensis*, se encuentra en la edición latina de 1496 bajo la forma *Joannes Salobinensis* (57vb). Seguramente, en algunos manuscritos latinos pasó, por la pérdida de la sílaba intermedia, a *Sabinensis*, lo que el traductor catalán interpretó como *de Sabina*. Por último, la posición intervocálica de la *b* obligó al cambio ortográfico por *v* en castellano. La facilidad de acceso en la propia lengua contribuyó sin duda a familiarizar a los peninsulares con la referencia erudita al *Policrato*.

Reconocer la influencia de Juan de Salisbury en el *Tratado de la comunidad*, resumen incompleto del *Communiloquium*, no es tarea fácil para quien no esté al tanto de los vínculos entre ambas obras, puesto que los contenidos primitivos se han sintetizado y ha desaparecido la práctica totalidad de las autoridades. No obstante la dependencia persiste en numerosos capítulos⁵⁸⁵. También en varias de las narraciones del *Libro de los exemplos por a.b.c.* se remite al *Policrato* como fuente⁵⁸⁶. Asimismo hay casos en los que, a pesar de no indicarse de forma explícita, el *exemplum* tiene esta misma procedencia.⁵⁸⁷

Otra de las menciones al *Policrato* la encontramos en un *Santoral*, compendio de materiales diversos, que se conserva en dos manuscritos de la BNE: el 12688 y el 780 (*Flos sanctorum*). El fragmento que nos interesa fue publicado por Walsh en un apéndice a su

⁵⁸³ Para la identificación de los fragmentos en los que se alude al *Policrato* y su relación con el *Communiloquium* remito al excelente trabajo de Juan Manuel Cacho Bleca, “El prólogo del *Rams de flores*”, *op. cit.*, pp. 84-85. Una tabla de correspondencia del *Rams* con la *Suma de collacions* y sus fuentes en Conrado Guardiola, *op. cit.*, pp. 439-475.

⁵⁸⁴ De la versión catalana se conservan cuatro manuscritos: ms. 660 del Archivo del Reino de Valencia, el ms. 92 de la Biblioteca Universitaria de Barcelona y los mss. 2008 y 265 de la Biblioteca de Cataluña.

⁵⁸⁵ En el 14 (p. 93), donde reaparece la confusión entre Policrato y Plutarco, y donde se incluye el apólogo sobre el rey de Roma que aconseja al de Francia; en el 27 (p. 100), sobre el tirano; en el 28, 30 y 39 (pp. 101 y 107), en los que se establece respectivamente la conexión jueces-ojos y consejeros-corazón; en el 48 (p. 112), que contiene la fábula de los miembros que se enfrentaron con el vientre; en el 56, 57, 58 y 59 (pp. 116-118), que tratan del caballero, y en el 60 (p. 118), donde se solicita protección para los pies de la comunidad. Utilizo la edición de Frank Anthony Ramírez de 1988, quien no se percató de la conexión entre el *Tratado* y el *Communiloquium*. Véase más adelante en el apartado 1.7.2.2.1 de este estudio las páginas que dedico al cotejo entre la *Suma de collaciones* y el *Tratado de la comunidad*.

⁵⁸⁶ Sigo la numeración de John Esten Keller, ed., Clemente Sánchez de Vercial, *Libro de los exemplos por a.b.c.*, Madrid, CSIC, 1961: n° 289, p. 224; n° 325, p. 252 y n° 364, p. 282. Véase también Mª Rosa Lida, *op. cit.*, p. 189 n. 21. Tampoco Sánchez de Vercial leyó la obra: cae en la confusión de título por autor (p. 282).

⁵⁸⁷ N° 6, pp. 31-32; n° 42, pp. 55-56; n° 83, pp. 82-83; n° 180; n° 315, p. 247; n° 346 p. 264. En varias de las historias recogidas por el arcediano de Valderas se encuentran huellas del *Communiloquium*. Hay, sin embargo, una anécdota que me desconcierta: la carta que los “bragamanos” enviaron a Alejandro (pp. 31-32): *Pol.* 4,11, que no aparece ni en la *Glosa* de García de Castrojeriz ni en sus seguidores.

edición de *El libro de los doze sabios*⁵⁸⁸. En el capítulo que trata sobre la Epifanía, se incluye una alegoría, tomada del Porretano, “Sobre el Evangelio de San Matheo”, en la que mediante los presentes que los Reyes Magos ofrecieron al Niño Dios se explica a los regidores cuáles son sus deberes. Walsh no se percató de que todo el capítulo había sido extraído de una de las últimas producciones de Francesc Eiximenis, la *Vida de Jesucrist*, porque este dato sólo aparece en la rúbrica del ms. 780 y no en la del ms. 12688, que fue del que se sirvió⁵⁸⁹. Dada la fecha de composición del texto catalán, la compilación debió realizarse en el siglo XV, datación que se corresponde con la letra de los manuscritos. Así pues, la alusión de Eiximenis al *Policrato*, al que también cita en el *Dotzé* y en el *Regiment de la cosa publica* y al que tampoco conoce de forma directa sino mediante el *Communiloquium*⁵⁹⁰, sería una glosa de su cosecha, que habría incluido al hilo del contenido para demostrar la necesidad que tiene el príncipe de buenos consejeros.

Hacia 1430 se compone el *Dezir que fizo Juan Alfonso de Baena*, que el autor dirige a Juan II de Castilla y en el que incluye, para demostrar su cultura, una larga lista con los libros que ha leído. Entre ellos, en una estrofa en la que se agrupan autores relacionados con la filosofía moral y natural, se encuentra el *Policrato*:

Yo leý en el Catón
E al poeta sabio Dante,
e.l Ovidio el ylustrante,
en Virgilio, en Platón
en el muy sutil Remón,
en el Omero en el novato,
en Rogel e en Policrato
en Ricado e en Çelón⁵⁹¹.

La relación que ofrece Baena es un canon ideal de lecturas con el que el poeta, a imitación de los vates franceses del siglo XIV de la *seconde réthorique*⁵⁹², pretendía mostrar su erudición, pero en ningún caso prueba su acceso al texto; al contrario, el hecho de que el *Policrato* se encuentre entre una serie de nombres propios evidencia que lo confunde con un autor y evidencia un desconocimiento efectivo del tratado.

⁵⁸⁸ John K. Walsh, ed., *El libro de los doze sabios o tratado de la nobleza y lealtad [ca. 1237]*, Madrid, Boletín de la Real Academia, 1975, p. 147.

⁵⁸⁹ El encabezamiento que atribuye el texto a “Francisco Ximenes” se encuentra en el folio 107vb del ms. 780 de la BNE. La alusión al *Policrato* se halla en 119va. El incunable 1126 de la BNE es el primer volumen de la *Vita christi* (Granada, Meinart y Pegnitzer, 1496) en su versión castellana. El tratado de la Epifanía se contiene en el libro tercero, caps. 169-187 (ff. 109va-120ra). Los caps. 184, 185 y 186 no se encuentran en los manuscritos del *Santoral*, seguramente porque son adiciones del Obispo de Granada, que corrigió y aumentó el texto de Eiximenis, como se indica en el título. El *Policrato* aparece citado allí dos veces en el f. 117va-b.

⁵⁹⁰ Albert Hauf, “Eiximenis, Joan de Salisbury i Joan de Gal·les”, *op. cit.*, pp. 241-262.

⁵⁹¹ Jeremy Lawrance, “Juan Alfonso de Baena’s versified reading list: A note on the aspirations and the reality of fifteenth-century castilian culture”, *Journal of Hispanic Philology*, 5 (1981), p. 112.

⁵⁹² Obsérvese la semejanza con la estrofa de Eustache Deschamps en la que se informa a los poetas de los requisitos para componer según las normas retóricas: “Qu’il soit fondé en grammaire, en logique,/Qu’il ait veu maint acteur ancien,/ Valerium, Tulle, et Policratique,/ Tite Live, Seneque et Pricien,/ Virgile aussi, Socratès, Lucien,/Qui de parler a droit furent lumiere” (“Comment tout homme de pratique doit parler selon rethorique”, *Oeuvres complètes*, VII, 1981, 208-210, citado por Jeremy Lawrance, *op. cit.*, p. 103). El autor francés tampoco conoce el *Policraticus* y entiende el nombre como el de un autor clásico. Recordemos que Denis Foulechat realizó en 1372 una traducción para Carlos V (1364-1380), que parece que no contó con excesiva difusión (BnF, Départ. des Manuscrits, fr. 24287).

Esta situación se repite en varias obras más de la nutrida literatura política del periodo. En una de las glosas que Pedro Díaz de Toledo añade a los *Proverbios* del Marqués de Santillana y de la que hemos reproducido un fragmento en una sección anterior de este trabajo, la tergiversación de contenidos alcanza su punto máximo. No sólo es que se constate de forma más evidente la equivocación habitual: “según se scrive en el Policrato en el libro sexto”, sino que un error de copia o de interpretación lleva a Trajano a sustituir al emperador romano que había recomendado al de Francia que sus vástagos estudiaran artes liberales⁵⁹³.

El mismo Pedro Díaz, hacia 1461, en la introducción a la *Esclamación e querella de governación* de Gómez Manrique recurre al apólogo de Alejandro y el corsario Diónides⁵⁹⁴, *exemplum* que le llega desde el *Policraticus* con probabilidad a través de la *Glosa* de Castrojeriz. Esta misma anécdota, junto con la teoría organicista y la referencia a Plutarco como maestro de Trajano se hallan en el *Doctrinal de príncipes* (c. 1476), que Diego de Valera presentó al rey católico⁵⁹⁵. Sus reflexiones sobre la tiranía, sin embargo, parece haberlas bebido en Santo Tomás y en Egidio Romano⁵⁹⁶.

Otros dos testimonios del *Policrato* que siguen la misma cadena de dependencias son el *Regimiento de los señores* de Juan de Alarcón (1362-1449) (ojos legañosos-uñas-alegoría del citarista que debe saber templar las cuerdas)⁵⁹⁷ y el *Directorio de príncipes* (1492) de Alonso Ramírez de Villaescusa, donde se alude a la generosidad proverbial de Tito⁵⁹⁸.

Un caso especial es la traducción cuatrocentista del *De vita et moribus philosophorum* atribuido a Walter Burley. De los numerosos pasajes que incorpora del *Policraticus*, sólo algunos parecen haber sido extraídos del original, los restantes tienen su origen en Vicente de Beauvais o en Juan de Gales⁵⁹⁹.

El punto de inflexión lo marca Rodrigo Sánchez de Arévalo. Tres de sus obras muestran una marcada impronta del *Communiloquium*: La *Suma de política*, su primer texto en castellano, de 1454; el *Vergel de príncipes*, también en romance, redactado entre 1456-57, y el *Speculum vitae humanae* (1475-76), del que poseemos una traducción anónima que se editó en 1491. En la primera todos los fragmentos en los que se menciona el Policrato están en el *Communiloquium*⁶⁰⁰. Sin embargo, en el *Vergel*, y más ampliamente en el *Spejo*, aparecen episodios que Juan de Gales no recogía; por ejemplo, los referentes a la caza y a la astrología⁶⁰¹. Podemos conjeturar que el castellano de Sant’Angelo, hábil diplomático y

⁵⁹³ Incunable 632 de la BNE, fol. 11rb. En esta misma introducción véase en la p. 172.

⁵⁹⁴ Véase en pp. 605-606 (*Pol.* 3,14) de la ed. del *Cancionero* de Gómez Manrique (Francisco Vidal González 2003).

⁵⁹⁵ Respectivamente en las pp. 189, 187 y 181 de la ed. de Mario Penna 1959.

⁵⁹⁶ *Auctoritates* a las que alude en el cap. quinto: “De la diferencia que ay entre el rey y el tirano”, p. 188, ed. cit.

⁵⁹⁷ M^a del Carmen Pastor Cuevas, Estudio y edición del “Libro del regimiento de los señores” de Juan de Alarcón, Madrid, Revista Agustiniana, 2002, cap. 8, p. 356: *Pol.* 4,8.

⁵⁹⁸ Robert Tate, ed., *Directorio de príncipes*, Exeter, University of Exeter, 1977, título sexto, cuarta condición, p. 52: *Pol.* 3,4.

⁵⁹⁹ Así lo indica Amnon Linder, “The Knowledge of John of Salisbury in the Late Middle Ages”, *Studi Medievali*, 18/2 (1977), p. 341 n. 192 y 193. Los fragmentos en los que se cita el *Policrato* son 3, 3-6, p. 26; 14,1, p. 35; 30, 90-93, p. 55; 30, 100, p. 55; 37, 40-43, p. 66; 51, 6-9, p. 81; 51, 13, p. 81; 51, 56-58, p. 83 y 118,1, p. 121.

⁶⁰⁰ Referencias al *Policrato* en la *Suma*: 1,12, pp.269-270; 1,16, p. 275; 1,18, p. 278; 2,2, p. 284; 2,7, p. 292; 2,9, pp. 296-297; en el *Vergel*: 1,4, p.318; 1,6, p.319; 2,2, p.325; 2,5, pp. 326-327; 2,12, p.330; 3,5, p.337-338; en el *Spejo*: 1,4, p.190-192; 1,8, p.221; 1,18, p.272; 1,20, p.283; 1,28, p.324; 1,38, p.359; 1,38, p.361; 2,16, pp.539-540. Para las dos primeras obras utilizo la edición de Mario Penna 1959: 249-309 y 311-341 respectivamente; y para la última, la de John Richard Law, *El “Spejo de la Vida Humana” de Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470): Estudio y edición crítica (spanish text)*, Ann Arbor, UMI, 1980.

⁶⁰¹ Pasajes del *Vergel* que no se encuentran en el *Communiloquium*: 2,2, p.325 (Nemrod cazador); 2,9, p.329 (Dárdano arrebatado por un águila); 2,12, p.330 (Estacio visitado por Cristo mientras cazaba). Los tres ejemplos

propagandista al servicio del papado, accediera en la biblioteca vaticana a obras que conocía con anterioridad sólo por fuentes secundarias⁶⁰². Sabemos, además, que en su entorno se poseyó el manual de Juan de Salisbury: uno de los tres manuscritos latinos que conservamos en España, todos ellos del siglo XV, perteneció a Alfonso Carrillo de Acuña, arzobispo de Toledo⁶⁰³, y hermano de Pedro de Acuña, a quien Rodrigo le dedicó la *Suma de Política*.

Para concluir repetiremos que el *Policraticus*, a pesar de ser una referencia frecuente en la literatura hispánica medieval, no fue leído en Castilla hasta el siglo XV. Todas las citas anteriores se realizan mediante uno o más intermediarios. Fundamentalmente parten del *Breviloquium* y del *Communiloquium*, con cuyos fragmentos Juan García de Castrojeriz construyó su *Glosa* a la traducción del *De regimini principum* de Egidio Romano. Mediante esta cadena de transmisión los materiales del *Policraticus* se esparcieron por los textos castellanos. Los que más popularidad adquirieron fueron los de mayor calado político: los *exempla* que reflejaban las virtudes regias, aquellos en los que se fijaba la asociación metafórica entre los miembros corporales y las funciones sociales, y los alusivos a la tiranía. Sólo al final del medievo el gusto por la bibliofilia y las aspiraciones humanistas empujaron a algunos eruditos a la búsqueda de obras citadas, pero desconocidas en sus versiones íntegras.

I.6.2.4.2. La Epístola de Plutarco a Trajano: modelos de transmisión⁶⁰⁴

La primera versión conservada de la *Epístola de Plutarco a Trajano* se encuentra en el *Policraticus* de Juan de Salisbury (V,1). Tal y como nos la presenta el erudito inglés, sirve de prólogo a la *Institutio Traiani*, en la que el filósofo griego habría vertido su concepción política para la educación del emperador. La carta sentida como un elemento desgajable y unitario se recoge después en múltiples obras medievales y renacentistas en un arco que abarca desde el siglo XII al XVI. El presente apartado ofrece una muestra, que por supuesto no pretende ser exhaustiva, de la variedad de contextos en los que se reinserta en las letras castellanas y de las diversas finalidades a las que sirve. Prestaré especial atención a la variante, en la que la crítica aún no había reparado, que se incluye en el capítulo 1,3,7 del *Libro del gobernador*, traducción cuatrocentista del *Communiloquium* de Juan de Gales.

en *Pol.* 1,4. No hace un uso servil de la fuente sino que la manipula en función de sus intereses. Fragmentos del *Spejo* que no han llegado por la vía de Juan de Gales: 1,28, p.324 (Nemrod cazador): *Pol.* 1,4; 1,38, p.359 (astronomía): *Pol.* 2,19; 1,38, p.361 (deseo de adivinar de los astrólogos=impiedad): *Pol.* 2,19; 2,16, pp. 539-540 (contienda entre el vientre y los demás miembros corporales): *Pol.* 6,24. Este apólogo aparece en el *Communiloquium* 1,7,2; pero allí se refiere al tesorero del príncipe mientras que Sánchez de Arévalo lo aplica al tesorero eclesiástico, al igual que hace Juan de Salisbury en el *Policraticus*.

⁶⁰² El contacto con los humanistas italianos seguramente consolidó su amor por el coleccionismo de libros. Alfonso González de la Hoz, secretario del príncipe don Enrique, quedó admirado por su biblioteca, según señala Teodoro Toni, *op. cit.*, p. 221.

⁶⁰³ Ms. 10143 de la BNE. El texto copiado en 1452 es el primer ejemplo de escritura humanística en Castilla, que el escriba, un tal García, debió de aprender en Italia. Los otros dos son el ms. 50 de la Catedral de Valencia, que perteneció a Dalmau de Mur y que data de 1424; y el ms. 2206 de la BNE, que se abre con una extensa tabla de materias y que no se llegó a completar (la obra concluye en el cap. 8,25, la copia sólo alcanza hasta el 8,17).

⁶⁰⁴ Este texto fue publicado como artículo en J. M. Fradejas Rueda, D. Dietrick Smithbauer, D. Martín Sanz y M^a J. Díez Garretas, eds., *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Valladolid, 15 a 19 de septiembre de 2009). In *Memoriam Alan Deyermond*, T. II, Ayuntamiento de Valladolid – Universidad de Valladolid, 2010, pp.1013-1025.

Acerca del origen de la *Institutio Traiani* se han formulado numerosas y encontradas hipótesis. Algunos estudiosos han postulado que el tratado, de origen bizantino, habría sido posteriormente traducido al latín y reelaborado; otros, que habría sido compuesto en latín en época medieval y un último grupo, que sería una mistificación de Juan de Salisbury, que habría pretendido defender su particular visión política apoyándose en autoridad clásica inventada⁶⁰⁵.

En la edición de los *Moralia* de Plutarco que Bernardakis realizó en 1896 incluyó la *Institutio Traiani*, para lo cual extrajo del *Policraticus* los fragmentos supuestamente provenientes de esta fuente⁶⁰⁶. Incluso para quien considere razonable la existencia independiente de la *Institutio*, surgirá inmediatamente la duda de en qué medida estos textos se atienen a la redacción original puesto que el mismo Juan de Salisbury declara “seguir más la línea de las ideas que la literalidad de las palabras”⁶⁰⁷. De entrada, el libre uso que hace de los materiales preexistentes le lleva a recrearlos en estilo indirecto, haciendo muy difícil establecer una delimitación entre ambas obras. Sólo la misiva que aquí nos ocupa habría mantenido su forma original. Juan de Salisbury la introduce mediante una fórmula que inequívocamente indica la repetición fiel de los términos. *Ea dicitur esse huiusmodi* (“Dice así”)⁶⁰⁸.

La *Institutio* es una falsificación medieval que pretende hacerse pasar por una obra de la antigüedad. Kerner sitúa su composición en la época de la querella de las investiduras⁶⁰⁹, tesis a la que contribuye la misma estructura de nuestra epístola que, dentro de su brevedad, parece ajustarse a las cinco partes que establecía el *ars dictaminis* medieval⁶¹⁰. Se abre con una *salutatio* sumamente sencilla: *Plutarcus Traiano salutem dicit*; le sigue la *captatio benevolentiae*, en la que el filósofo reconoce el probó comportamiento del nuevo emperador, que no ha ambicionado el poder sino que ha buscado merecerlo por la corrección de su conducta; después aparece la *narratio*, donde Plutarco felicita a su discípulo por la nueva dignidad adquirida, a la vez que le advierte de los peligros a los que se expondrá en el caso de que se desvíe del camino recto. Le recuerda que también su propia reputación quedará dañada, pues es usual que el pueblo responsabilice a los preceptores de los defectos de sus alumnos. Para corroborar su afirmación se sirve de tres casos ejemplares de maestros a los que salpicó la culpa de sus discípulos: Séneca, Quintiliano y Sócrates. Plutarco realiza a continuación la *petitio* a Trajano: debe aprender a regirse a sí mismo pues sólo manteniéndose en la virtud podrá ejercer su función cabalmente. En la *conclusio* le ofrece el

⁶⁰⁵ Dos buenos resúmenes de las distintas posiciones de la crítica acerca de la *Institutio* en Jorge Bergua Cavero, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVII)*, Zaragoza, Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza, 1995, págs. 46-58 y Bruno Zucchelli, “Petrarca, Plutarco e l’*Institutio Traiani*”, Italo Gallo, ed., *L’eredità culturale di Plutarco dall’Antichità al Rinascimento. Atti del VII Convegno plutarco Milan-Gargano, 28-30 maggio 1997*, Nápoles, M. D’Auria Editore, 1998, págs. 203-226, especialmente págs. 208-211.

⁶⁰⁶ *Plutarchi Moralia*, t. VII, Leipzig, Teubner, 1896, págs. 183-193. Igualmente los ofrece Saverio Desideri *La “Institutio Traiani”*, Génova, Universidad de Génova, 1958 con el título “I fragmenti della *Institutio Traiani*”, págs. 79-92; y entre nosotros Bergua, *op. cit.*, págs. 37-46.

⁶⁰⁷ *Pol.* 5,2. Para el texto latino: Ioannes Saresberiensis, *Policraticus sive Nugis Curialium et Vestigiis Philosophorum Libri VII*, ed. Clemens C. I. Webb, 2 vols., Oxford, E. Typographeo Clarendoniano, 1909, también Migne, *PL*, CXCIX; para la traducción castellana: Juan de Salisbury, *Policraticus*, ed. De Miguel Ángel Ladero, Madrid, Editora Nacional, 1984. La presente cita se encuentra en la pág. 347.

⁶⁰⁸ *Pol.* 5,1. En la edición de Ladero la epístola aparece en la pág. 346; en la de Webb, en el vol. I, págs. 281-282 y en la de Migne, en *PL*, CXCIX, 539.

⁶⁰⁹ “Zur Entstehungsgeschichte der *Institutio Traiani*”, *Deutsches Archiv*, XXXII, 1976, págs. 570 y sigs.

⁶¹⁰ Según Murphy, *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, págs. 210, 219 y 232.

tratado que ha compuesto para él como guía de gobierno. Si se aparta de sus enseñanzas, la presente carta actuará como prueba de que no le apoyó en nada que pudiera dañar al imperio.

Varios son los factores que coadyuvaron a la enorme difusión que logró esta carta. En primer lugar en sus reducidas dimensiones conseguía compendiar algunos de los asuntos clave en el adoctrinamiento de príncipes. Se trataba de un *speculum* en miniatura, en el que se repetían los tópicos que los tratados pedagógicos destinados a gobernantes desarrollaban por extenso: el príncipe no debe codiciar el principado sino hacerse merecedor de él y ha de buscar la virtud personal si quiere gobernar con justicia. En segundo lugar, se presentaba como un acabado ejemplo de literatura consiliar. Los regimientos hacían hincapié en la necesidad de que los príncipes contaran con honestos consejeros que supieran orientarlos. Plutarco se convierte aquí en su prototipo. La epístola tiene carácter admonitorio. El filósofo no dirige a su discípulo palabras complacientes sino que asume el necesario papel de guía. Su autoridad moral como maestro le permite, tras el parabién, ir directo a la exhortación. Sin duda, en el ánimo de algunos de los difusores-recreadores de la epístola pesó el deseo de parangón: ser un nuevo Plutarco para un nuevo Trajano.

Por otra parte, a la dilatada pervivencia de esta pieza textual contribuyó que tanto emisor como destinatario fueran dos personajes clásicos de singular prestigio: el filósofo de Queronea y el *optimus princeps*. La misiva, que funcionaba dentro del *Policraticus* como un *exemplum* de valor paradigmático, contaba además con el atractivo añadido del carácter histórico. El estilo epistolar, que daba paso a la subjetividad y que permitía realizar un retrato personal en el que el remitente se caracterizaba a través de sus propias palabras, tenía además la virtud de convertir la lejanía en inmediatez y acercar el pasado al presente. Sin embargo, como ya hemos visto, nuestra misiva no era más que una recreación literaria que la tradición asumió como real. Las epístolas, al igual que los discursos ficticios, fueron un recurso más al servicio de los historiadores⁶¹¹. Este es el uso que, por ejemplo, les da Plinio a las que envió a Trajano. Saverio Desideri especula con la posibilidad de que precisamente fuese este epistolario el modelo en el que se inspiró el autor de la falsa carta de Plutarco que aquí nos ocupa⁶¹². Hay que recordar que durante la Edad Media era usual que los escolares, como parte del currículum de gramática, realizaran ejercicios prácticos que incluían la composición de cartas ficticias remitidas por personajes célebres o dirigidas a ellos, en las que los alumnos debían cuidar la coherencia, la verosimilitud y el decoro⁶¹³. El falso autor, puesto en el papel de Plutarco, concibió una misiva concisa y de estructura clara. El estilo sencillo y coloquial (hay que reparar en el uso del *tú*) deseaba reflejar una relación de cercanía y confianza entre preceptor y discípulo, que, sin embargo, no obstaculizaba las labores de magisterio. La carta, que consigue adecuarse perfectamente por tono y contenido al destinatario, tiene carácter didáctico y se emparenta con las filosófico-políticas del tipo de las que Platón escribe a Dión o Séneca a Lucilio⁶¹⁴. En principio la letra parece situarse en el ámbito de las relaciones privadas. No es más que una falsa impresión: por una parte, porque la lógica interna de la

⁶¹¹ Domingo Ynduráin, “Las cartas en prosa”, Víctor García de la Concha, ed., *Literatura en la época del emperador*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1988, pág. 67 y Teresa Jiménez Calvente, *Un siciliano en la España de los Reyes Católicos. Los Epistolarum familiarium libri XVII de Lucio Marineo Sículo*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2001, pág. 98

⁶¹² *Op. cit.*, pág. 17.

⁶¹³ Jamile Trueba Lawand, *El arte epistolar en el Renacimiento español*, Madrid, Tàmesis, 1996, págs. 20-21.

⁶¹⁴ Téngase en cuenta que, a pesar de ser esta epístola una invención medieval, las características de su estilo vienen a coincidir con las propuestas por los teóricos de la epistolografía renacentista: sencillez en el formulismo de las *salutationes*, eliminación del uso del plural *vos*, cartas situadas en la esfera de las relaciones de amistad, etc. Estas semejanzas proceden seguramente de la común imitación de modelos clásicos, especialmente de Cicerón. Véase Jiménez Calvente, *op.cit.*, pág. 83 y Domingo Ynduráin, *op. cit.*, pág. 73.

carta establece que el mismo escrito dará testimonio público de cuáles fueron las auténticas recomendaciones de Plutarco y, por otra, porque posee un valor ejemplarizante en el tema político. Como ocurre por lo general en los *specula*, estos consejos, por ser fundamentalmente de índole moral, no interesaban sólo a los príncipes sino a un amplio espectro de particulares con distinto grado de responsabilidad de gobierno.

El valor prologal absoluto que la epístola tenía en la *Institutio Traiani*, tratado —en opinión de Juan de Salisbury— “un tanto difuso, para la instrucción de lo que es la comunidad política y erudición de los magistrados”⁶¹⁵, queda atenuado en el *Policraticus*, donde pasa a incluirse en el quinto libro de los ocho con los que contaba la obra. En los seis primeros se lleva a cabo una crítica de a los vicios de los cortesanos y en los dos últimos se halla el origen de estos defectos en su modelo epicúreo de vida. El núcleo del programa político propuesto por el autor se desarrolla en el libro cuarto, que describe las funciones del monarca como glosa al Deuteronomio; y en el quinto y sexto, donde Juan de Salisbury presenta la metáfora organicista en la que identifica los miembros del cuerpo humano con las funciones sociales⁶¹⁶.

Hace ya quince años Thomas Elsmann publicó un trabajo sobre la recepción de la *Institutio* en obras medievales de diverso género (didáctico-políticas, jurídicas, homiléticas y enciclopédicas), y en las letras humanísticas⁶¹⁷. El estudioso alemán ofrece en apéndice una relación de ochenta manuscritos (todos códices misceláneos o colecciones de cartas) de los siglos XV y XVI que han conservado el fragmento I, es decir, la misiva introductoria de Plutarco a Trajano⁶¹⁸. Se podría suponer que el gusto por la literatura epistolar llevó a extraer el texto de la propia *Institutio*; sin embargo, puesto que no hay ninguna prueba de la continuidad de una transmisión independiente, todo empuja a pensar que dicho fragmento proviene del *Policraticus* o de otras obras que a su vez habían copiado de aquel⁶¹⁹.

De la extensa nómina de autores en los que se percibe la huella de la *Institutio*, mencionaremos aquí tan sólo los que resultan imprescindibles para explicar la presencia de la epístola en las letras castellanas⁶²⁰. Comencemos por el dominico Vincente de Beauvais (c. 1190-1264), quien dedica varios capítulos del libro X del *Speculum historiale* a la figura de Trajano⁶²¹. Una parte relevante de la información que proporciona tiene su origen en el *Policraticus*. Así en el capítulo 10, 46, *De imperio Traiani*, se recoge el *exemplum* —presente en *Policraticus* 5,8— de la viuda que le reclamó justicia por la muerte de su hijo cuando el emperador ya estaba montado en el caballo y a punto de partir a la batalla. En 10, 47, *De Plutharco eiusdem preceptore*, para caracterizar al filósofo se relata cómo castigó a un esclavo insolente sin dejarse llevar por la ira (*Pol.* 4,8). En 10, 48, *De libro Plutharci misso ad Traianum*, combina la epístola, tomada del 5,1 del tratado de Juan de Salisbury, con un

⁶¹⁵ *Pol.* 5,2. Juan de Salisbury, *op. cit.*, pág. 348.

⁶¹⁶ Vid. Hans Liebeschütz, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, Londres, The Warburg Institute, 1950, págs. 23-26.

⁶¹⁷ *Untersuchungen zur Rezeption der Institutio Traiani. Ein Beitrag zur Nachwirkung antiker und pseudoantiker Topoi im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart y Leipzig, Teubner, 1994. No da ningún testimonio en bibliotecas españolas.

⁶¹⁸ Thomas Elsmann, *op. cit.*, págs. 249-275.

⁶¹⁹ Bruno Zucchelli, *op. cit.*, pág. 212.

⁶²⁰ El documentado estudio de Elsmann no presta excesiva atención a las letras hispánicas. En el apéndice II (*op. cit.*, págs. 219-248), que recoge una serie de obras en las que se perciben los ecos de la *Institutio*, sólo se citan dos de autores peninsulares: el *Tractatus de quatuor virtutibus cardinalibus* de Miguel de Massa (pág. 223) y la *Silva de varia lección* (págs. 244-246) de Pedro Mexía. En el cuerpo textual se refiere también a *Castigos y documentos*, págs. 57-61.

⁶²¹ He manejado los incunables 1760 y 882 de la BNE. El primero contiene la información sobre Plutarco en el libro X y el segundo en el XI.

párrafo en el que se exponen los cuatro principios que deben respetar los príncipes: “la reverencia a Dios, la propia formación, la capacitación de los oficiales y demás mandos y el afecto y protección de sus súbditos” (*Pol.* 5,3)⁶²², y cierra con una pequeña variante de la frase de *Pol.* 4,8 en la que se afirmaba que también escribió un libro sobre la moderación de los magistrados titulado *Archigrammaton*. Por último, en 10, 68, *De seditione iudeorum et fine Trainani imperatoris*, recoge la fórmula del senado *felicius sit Augusto et melior Traiano* (*Pol.* 5,8), se relata la colocación en el foro de una estatua en la que se le representaba en el episodio con la viuda y la leyenda en la que el Papa Gregorio con sus lágrimas liberó el alma del emperador pagano de las penas del infierno (*Pol.* 5,8). A pesar de todas estas deudas, Vicente no consultó directamente la más famosa de las obras de Juan de Salisbury sino que accedió a sus materiales a través del *De bono regimine principis* (c. 1210) de Helinando de Froidmont, a quien cita explícitamente como fuente en los capítulos 10, 46 y 10, 68. Por el contrario, no lo menciona en 10, 48, donde reproduce la carta de Plutarco. No obstante, un cotejo con el fragmento correspondiente de Helinando confirma a las claras la dependencia, pues la expresión *libellum pulcherrimum* para referirse a la *Institutio* no aparece en el *Policraticus* y sí en el *De bono regimine principis*⁶²³.

Precisamente el uso del Belovacense en la *Estoria de España* propició la primera aparición de la epístola de Plutarco en castellano. Como bien apreció Menéndez Pidal en la sección dedicada a las fuentes de la que él denominó *Primera Crónica General*, el grueso de la información presente en el capítulo 192 deriva de Vicente de Beauvais⁶²⁴.

Las intervenciones de los redactores del taller regio en esta sección dedicada al imperio de Trajano y a lo que sucedió en su primer año de gobierno consistieron en fundir en un solo capítulo lo que en el *Speculum historiale* eran tres independientes (10, 46-47 y 48), enlazándolos de forma consecutiva. Una vez transcrita la misiva, optaron por prescindir de los contenidos referidos por una parte a mártires y santos del período (10, 49-65), y por otra a Plinio (10, 66-67) para saltar hasta las noticias procedentes de 10, 68⁶²⁵. Todo parece indicar que su objetivo era eliminar lo superfluo para centrar la atención en la figura que buscaban destacar: la del emperador. Trajano, convertido en prototipo del gobernante virtuoso y en objeto del milagro de un Papa, era un personaje modelo que la monarquía hispana podía exhibir como glorioso precedente y del que podía obtener una alta rentabilidad propagandística. De hecho –según explica Juan Beneyto– la pervivencia de la exaltación trajanea en la literatura española de todas las épocas ha estado ligada en gran medida al nacionalismo y la consecución de fines políticos⁶²⁶. Así ocurrió también en la *Estoria de*

⁶²² Juan de Salisbury, *op. cit.*, pág. 348.

⁶²³ Bruno Zucchelli, *op. cit.*, pág. 207 n. 16. Sobre Helinand de Froidmont como intermediario entre Juan de Salisbury y Vicente de Beauvais, *vid.* Amnon Linder, “The Knowledge of John of Salisbury in the Late Middle Ages”, *Studi Medievali*, XVIII/2, 1977, pág. 324 y sigs.; Monique Paulmier-Foucart, “Écrire l’histoire au XIII^e siècle: Vincent de Beauvais et Hélinand de Froimont”, *Annales de l’Est*, XXXIII, 1981, págs. 49-70.

⁶²⁴ Ramón Menéndez Pidal, ed., *Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. Madrid, Gredos, 1955. Con respecto a la primera edición de 1906, esta segunda se publicó con una descripción de manuscritos y un repertorio de fuentes. José Gómez Pérez, “Fuentes y cronología en la *Primera Crónica General de España*”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXVII-2, 1959, pág. 167 señala que Vicente de Beauvais es el autor que proporciona relatos más extensos y el material histórico más abundante de la parte romana a los compiladores alfonsíes, que se sirvieron del *Speculum historiale* en unos cien capítulos y no volvieron a utilizarlo a partir del 350.

⁶²⁵ Se incluye la frase senatorial, pero no la referencia a la estatua del foro ni al rescate de su alma del infierno por San Gregorio, que fueron relegados al capítulo 195 (el último que se dedica a Trajano en la obra) seguramente con objeto de que actuaran como broche.

⁶²⁶ *Trajano, el mejor príncipe*, Madrid, Editora Nacional, 1959, págs. 128-140. Véase también José María Maestre “Trajano y los humanistas”, Julián González Fernández, coord., *Trajano Emperador de Roma. Actas*

España. No hay que olvidar que Alfonso X concibió sus obras historiográficas al servicio de su proyecto de gobierno⁶²⁷. En el caso que nos ocupa los compiladores siguieron muy de cerca el modelo proporcionado por Vicente de Beauvais, pero es destacable que al expurgar contenidos no eliminaran la epístola sino que, al contrario, la colocaran en una posición de relevancia, quizá precisamente porque era muestra del magisterio político a través de la literatura, objetivo compartido por el rey sabio.

¿Qué queda, pues, de los materiales de la *Institutio* en los capítulos dedicados a Trajano de la *Estoria de España*? Prácticamente solo la caracterización mediante *exempla* del emperador y de su maestro. Se mantiene en pie el edificio de adoctrinamiento moral para príncipes, pero desaparecen los elementos más abstractos de teoría política: la concepción organicista de la comunidad, la preeminencia de los religiosos como alma que anima este cuerpo social o la enumeración de las cuatro virtudes del príncipe⁶²⁸.

Gracias al *Policraticus*, del que se sirve como fuente básica, la carta de Plutarco recaló asimismo en el *Communiloquium*. Precisamente en la tercera distinción de la primera parte –la dedicada a la instrucción ética del monarca, al que se le informa de las virtudes que debe perseguir y de vicios que debe evitar– es donde se inserta el fragmento que analizamos, en concreto en el capítulo séptimo (1,3,7), el dedicado a la necesidad de formación de los gobernantes.⁶²⁹ El contenido se distribuye en cuatro secuencias: en la primera se sostiene que, para poder elaborar leyes concordantes con la de Dios, el príncipe debe poseer los conocimientos necesarios. En la segunda se acumula una gran carga ejemplar para mostrar cómo los príncipes antiguos se dedicaron al estudio. Los *exempla*, todos de carácter histórico, se ordenan cronológicamente, empezando por los más alejados temporalmente. La enumeración se abre con Tolomeo, rey de Egipto, que hizo llamar a sesenta conocedores de la ley divina para que le ilustrasen en la materia, y continúa con cuatro historias sobre la educación de Alejandro Magno. Entre los romanos, se mencionan los dos casos paradigmáticos de emperadores que tuvieron ilustres preceptores: Nerón guiado por Séneca y Trajano amonestado por Plutarco. Este es el lugar que Juan de Gales consideró apropiado insertar la famosísima epístola. A continuación ensalza la capacidad intelectual de Julio César y cierra la relación de los príncipes amantes del estudio con dos cristianos: Teodosio y Carlomagno.

En la tercera secuencia temática del capítulo se sostiene que de la sabiduría regia se deriva provecho para toda la comunidad. La sólida formación intelectual del gobernante viene exigida por la obligatoriedad de conocer las leyes que rigen tanto en tiempo de paz como de guerra, y le es asimismo imprescindible para poder ejercer como juez. La cuarta y última secuencia advierte mediante *similitudines* de intensa fuerza visual de la peligrosidad

del Congreso Internacional, 14 al 17 de septiembre 1998, Roma, “L’Erma” di Brestschneider, 2000, págs. 322-325. El sesgo nacionalista se aprecia en la llamativa aclaración con la que se inicia el capítulo: “Este Traiano fue español, cuemo dessuso es dicho, et natural duna uilla de Estremadura que a nombre Pedraza[...]”.

⁶²⁷ Inés Fernández-Ordoñez, “El taller historiográfico alfonsí. La *Estoria de España* y la *General estoria* en el marco de las obras promovidas por Alfonso el Sabio”, Ana Domínguez Rodríguez, Jesús Montoya Martínez, coords., *Scriptorium alfonsí, de los “Libros de astrología” a las “Cantigas de Santa María”*, Madrid, Editorial Complutense, 1999, págs. 105-126, especialmente, pág. 115.

⁶²⁸ Consideraciones que ya realizaba Bergua Caveró, *op. cit.*, p. 72.

⁶²⁹ La versión latina le da un breve título *Quod princeps illuminatus sit scientia* (así se lee en la edición de Venecia, Georgius Arrivabene, 1496), mientras que la catalana y la castellana lo amplían “Que el príncipe debe ser alumbrado de lumbre de sabiduría et de çiencia espritual. Et aquí tracta del estudio de los príncipes antiguos” (ms. 12181 de la BNE). Iguales lecturas dan los manuscritos catalanes (ms. 92 de la Biblioteca Universitaria de Barcelona, mss. 265 y 2008 de la Biblioteca de Cataluña, y ms. 660 del Archivo del Reino de Valencia; ed. de Lluís Ramon i Ferrer, pág. 121). Este dato no es irrelevante pues muestra que para los traductores peninsulares tenía especial importancia señalar que el apartado contenía información referente al mundo clásico.

del príncipe necio. Se aconseja a los monarcas ignorantes de la ley de Dios que apliquen la contención a su comportamiento y se dejen guiar por consejeros eclesiásticos. La tesis principal queda nítidamente subrayada en el colofón; sin embargo, es evidente que el principal interés del capítulo deriva de una acumulación de ejemplos especialmente atractivos, que lo son aún más por tratar de materia antigua. Griegos y romanos se presentan en el *Communiloquium* como modelo de imitación para los contemporáneos, es lógico que se les asigne esta misma función también en el terreno del amor por el conocimiento.

Juan de Gales no utiliza la carta de Plutarco con la misma finalidad que Juan de Salisbury, quien la presentaba como introducción a la alegoría corporal de la comunidad. El franciscano no la necesita para esta función, pues la *similitudo* corporal subyace como armazón lógica de toda la primera parte. En el *Communiloquium* y en su traducción castellana, el *Libro del governador o Suma de collaciones*, actúa como un *exemplum* más para mostrar la relevancia del magisterio de los sabios filósofos.

No me gustaría cerrar este apartado sobre el *Communiloquium* sin hacer referencia a las carencias que presenta la versión castellana que conservamos (ms. 12181 de la BNE). El superficial conocimiento del catalán del traductor le lleva a cometer fallos de bulto. Véase, por ejemplo, en la carta de Plutarco la interpretación que efectúa de *pobil*, termino que significa ‘pupilo’ y que el anónimo traductor entiende como ‘pueblo’ destruyendo el sentido de la enumeración de maestros censurados por el comportamiento de sus educandos (Séneca por Nerón, Quintiliano por sus excesos de sus alumnos y Sócrates por su “discípulo”, que no era otro que Alcibíades). A estos errores hay que sumar los de un escriba descuidado que con excesiva frecuencia realiza saltos de considerable longitud, lecturas incorrectas y transcripciones irreconocibles de nombres propios. Es llamativa la confusión entre *Pulicrato* y *Plucarto*, seguramente por la cercanía fónica y porque ambos aparecen asociados en diferentes contextos. En este mismo capítulo Vegetius Renatus se convierte en Vefiçio Renado, lo que hace irreconocible la *auctoritas*.

Otro de los textos latinos que incorporan la epístola es el *De vita et moribus philosophorum* (c. 1350) atribuido a Walter Burley⁶³⁰. Además de la carta, se mencionan las obras de Plutarco (*Archigrammaton* y el libro “de paciencia”), se recogen las cuatro virtudes que han de poseer los príncipes y se cuenta la anécdota del esclavo insolente. Seguramente todas las informaciones derivan de la lectura directa del *Policraticus*. Como todos sabemos, el *De vita et moribus philosophorum* fue traducida al castellano durante el siglo XV. Si comprobamos qué ocurre en esta versión nos percataremos de que en ella ha desaparecido la carta. Según Hermann Knust la anotación “a Trajano enperador”, que aparece en el manuscrito del Escorial h-III-I tras las líneas dedicadas a Plutarco, sería el comienzo de la traducción del resto del pasaje latino que no se llevó a término⁶³¹. Me interesa destacar este hecho porque en el viaje textual, un fragmento puede servir a diferentes fines; pero también puede suceder, por voluntad de los traductores o por diversos avatares, que la pieza termine por desaparecer, como ocurrió en este caso.

⁶³⁰ Hermann Knust, *Gualteri Burlai Liber de vita et moribus philosophorum mit einer altspanischen Übersetzung des Eskurialbibliothek*, Tübinga, 1886. El estudioso alemán publicó la versión latina y la castellana medieval. Contamos también con la edición de Francisco Crosas, *Vida y costumbres de los viejos filósofos. La traducción castellana cuatrocentista del “De vita et moribus philosophorum”, atribuido a Walter Burley*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert (Medievalia Hispanica, 7), 2002. El capítulo dedicado a Plutarco se encuentra en la pág. 121.

⁶³¹ Hermann Knust, *op. cit.*, pág. 367 n. 4 y Jorge Bergua, *op. cit.*, págs. 86-88.

Una vez más nos topamos con la epístola en el ms. 10806 de la BNE⁶³². El códice que perteneció a la Biblioteca de los herederos del Marqués de Santillana, contiene la versión castellana de las *Cartas a Lucilio* de Séneca, que Fernán Pérez de Guzmán mandó traducir a partir del *volgarizzamento* italiano que había sido encargado por el mercader florentino Ricardo Petri a principios del siglo XIV. Tras estas cartas se añadió la de Plutarco a Trajano, un dicho de Mario Máximo, la correspondencia apócrifa entre Séneca y San Pablo, y diez cartas entre San Agustín y el conde Bonifacio⁶³³.

Si en todos los ejemplos previos que hemos analizado la carta estaba encuadrada en un marco que le confería sentido, aquí es una pieza independiente que adquiere valor en función de los textos en cuya compañía aparece. ¿En qué ámbito y con qué finalidad se gestó esta recopilación? Seguramente fue obra de un lector del estamento nobiliario que agavilló estos materiales porque compartían carácter monitorio y forma epistolar⁶³⁴. Durante el siglo XV, una piña de hombres cultivados, pertenecientes a la clase social dirigente, preocupados por la literatura político-moral y por los temas clásicos, ávidos compradores de libros, impulsores de traducciones y autores ellos mismos establecieron frecuentes relaciones epistolares⁶³⁵.

No es de extrañar que en estos círculos de intelectuales no profesionales, que sin ser quizá renacentistas al estilo italiano sí fueron amantes del saber y recuperadores efectivos del mundo clásico, se generasen antologías de cartas que eran relevantes no sólo en cuanto al contenido sino en cuanto que servían como modelo para la composición de sus propias misivas.

Por último, aunque traspasan los límites temporales del medievo, no quiero dejar de citar aquí las derivaciones renacentistas del tema. La epístola aparece frecuentemente en autores ligados al emperador Carlos V. Diego Gracián de Alderete en la traducción que realiza de los *Morales* de Plutarco, editada en 1548 por Juan de Brocar y dedicada al emperador, la hace aparecer en los prolegómenos afirmando que se halla “en algunos ejemplares al principio de los *Morales*”. A pesar de esta afirmación, lo más seguro es que la extrajera de la edición latina que contenía cincuenta obras del filósofo griego, publicada en París en 1544⁶³⁶. Asimismo la encontramos en la obra miscelánea *Silva de varia lección* de Pedro Mexía y en las *Epístolas familiares* de Fray Antonio de Guevara, quien realiza un interesante ejercicio de reescritura ampliándola enormemente y dotándola de una carga literaria de la que carecía hasta el momento⁶³⁷. En las obras historiográficas su vigencia es

⁶³² Fue publicada por Jorge Bergua, *ibíd.*, pág. 89. Está incompleta y revela un escaso conocimiento del latín por parte del traductor.

⁶³³ Los folios finales fueron aprovechados para copiar la genealogía de los reyes godos de España y reyes de León y Castilla, la genealogía del Conde Fernán González y la del Cid, y una *Materia sacramentorum*. Puesto que no aparecen en las tablas, hemos de suponer que se añadieron con posterioridad.

⁶³⁴ La excepción es el dicho de Mario Máximo (“mejor es al reyno con el príncipe malo que con el príncipe bueno que tiene malos privados” fol. 88 va), que se coló en colección porque destacaba la importancia de los consejeros regios y quizá porque se encontraba también en la obra original de la que se había desgajado la epístola de Plutarco.

⁶³⁵ Como señaló Jeremy Lawrance, “Nuevos lectores y nuevos géneros: apuntes y observaciones sobre la epistolografía en el primer Renacimiento español”, Víctor García de la Concha, dir., *Literatura en la época del emperador*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, pág. 87, este es el panorama que refleja Fernando del Pulgar en la *Letra XXI*, refiriéndose a personajes como Íñigo López de Mendoza; su hijo, Diego Hurtado de Mendoza o Fernán Pérez de Guzmán.

⁶³⁶ Jorge Bergua, *op. cit.*, pág. 186.

⁶³⁷ Para el primero, consúltese la edición de Antonio Castro, Madrid, Cátedra, 1989, cap. I, 6, pp. 216-221; para el segundo, el *Libro primero de las epístolas familiares*, ed. José M^a de Cossío, t. II, Madrid, Aldus, págs. 350-354.

aún posterior. En 1574 Ambrosio de Morales, catedrático de la universidad de Alcalá de Henares e historiador al servicio del rey Felipe II, la incluye en el capítulo vigésimo octavo dedicado al “Emperador Trajano Español” de *La corónica general de España*⁶³⁸.

La reutilización de fragmentos anteriores es constante en toda la Historia de la Literatura; sin embargo, si cabe, es más evidente en la literatura medieval: *silvas*, *margaritas*, *florilegios*, *compendios*, etc. son términos que esconden el uso renovado de textos previos. Este fenómeno obviamente no se da únicamente en el seno de recopilaciones sino cada vez que una pieza textual se desgaja de su ubicación primitiva y se reinserta en una nueva obra. La recontextualización tiene por objeto salvar una serie de conocimientos, ponerlos de relieve y entregarlos de nuevo al público vestidos con nuevos ropajes, recreándolos y reinventándolos. La *epístola de Plutarco a Trajano* se mantuvo viva a lo largo de un extenso período. Quizá mientras se sintieron como válidas las admoniciones políticas y morales que contenía y mientras que estuvo vigente el papel social del soberano que en ella se plasmaba.

I.6.3. Sobre lectores y poseedores de las obras de Juan de Gales en España⁶³⁹

Para calibrar el auténtico peso de la producción de Juan de Gales en la cultura española debemos prestar atención no sólo a las obras para las que sirvió de fuente –tarea a la que hemos dedicado las páginas anteriores– sino que es pertinente asimismo determinar en qué bibliotecas recaló y quiénes fueron sus poseedores o lectores. Es un hecho que la difusión de los textos del maestro franciscano en el territorio hispánico durante el medievo sigue siendo en gran medida desconocida, así lo prueban las afirmaciones de Isabel Beceiro, quien sostiene que las obras de Juan de Gales “son bastante escasas en las bibliotecas eclesiásticas y prácticamente nulas en las laicas”⁶⁴⁰. Por su parte, Antonio Antelo puntualizaba que la presencia que la estudiosa echaba en falta no podía darse por tal sin llevar a cabo previamente una investigación exhaustiva⁶⁴¹.

De la revisión de catálogos e inventarios de las bibliotecas castellanas medievales que he realizado se extrae la conclusión de que el número y variedad de ejemplares en circulación de los textos del minorita galés fue considerable. Ya en el primer artículo que dediqué a este autor daba noticia de algunos propietarios castellanos del *Communiloquium*⁶⁴². Entre los personajes regios citaba allí a Isabel la Católica, que contaba con dos manuscritos en catalán⁶⁴³, y a María, mujer de Alfonso V de Aragón, que poseyó uno en catalán y otro en

⁶³⁸ Fol. 283r-v de la edición publicada en Alcalá de Henares por Juan Iñíguez de Lequerica.

⁶³⁹ Con ligeras variantes, los contenidos que aquí expongo vieron la luz bajo el título “Una presencia oculta: más noticias sobre Juan de Gales en España”, en Jesús Cañas Murillo, Francisco Javier Grande Quejigo y José Roso Díaz, eds., *Medievalismo en Extremadura. Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas de la Edad Media*, CD, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009, pp. 151-162.

⁶⁴⁰ Isabel Beceiro, “Los libros que pertenecieron a los condes de Benavente entre 1434 y 1530”, *Hispania*, 43 (1983), p. 273.

⁶⁴¹ Antonio Antelo, “Las bibliotecas del otoño medieval. Con especial referencia a las de Castilla en el siglo XV”, *Espacio, Tiempo, y Forma*, Serie III, 4 (1991), p. 338.

⁶⁴² Ana María Huélamo, “El *Communiloquium* de Juan de Gales en las letras castellanas”, *op. cit.*, pp. 821-828. Para una relación de los poseedores de obras de este erudito en las coronas de Aragón y Castilla, véanse la presente introducción los apéndices III.1 y III.2.

⁶⁴³ Diego Clemencín, *Elogio de la reina Católica Doña Isabel*, Madrid, 1820, p. 439. Uno aparece en el inventario de sus libros conservados en el alcázar de Segovia en 1503: “otro libro de papel e de marca mayor en romance catalán e de mano que se dice *Suma de colaciones* las cubiertas de cuero colorado”. El segundo pertenecía a la biblioteca de Juan Marqués, obispo de Pati, que la reina requisó para sí tras su muerte: “*Suma Johannis Valensis*, en pergami”. Cf. José Toledo Girau, “La librería de un obispo valenciano incautada por la reina doña Isabel la Católica”, *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, 28 (1960), pp. 78-88.

castellano⁶⁴⁴. Entre los nobles mencionaba a Pedro Fernández de Velasco⁶⁴⁵ y a Alonso Pimentel, cuya biblioteca contenía dos obras de Juan de Gales. Ambas aparecen registradas en el inventario elaborado probablemente en 1447. La primera referencia no nos ofrece título: “56. Juan Garensys en papel çebti menor con tablas de papel cubierto de cuero colorado”; pero la segunda: “68. *Suma de colaciones* en papel çebti mayor con tablas de papel cubiertas de cuero” es sin duda una versión castellana del *Comuniloquium*, de la que por el momento no hay ninguna noticia. Pudo desaparecer en el saqueo del castillo en 1814 durante las guerras napoleónicas o quizá la familia se desprendiera de él con anterioridad. Por el momento no podemos saber si existió algún vínculo entre esta traducción y la que poseía Pedro Fernández de Velasco, pero entra dentro de lo posible pues era frecuente el préstamo de manuscritos entre nobles para facilitar su copia y, además, conocemos que algún escribano realizó trabajos para ambas casas⁶⁴⁶. Las estrechas relaciones que tanto los Pimentel como los Velasco establecieron con los franciscanos quizá propiciaran el conocimiento de las obras del galés. Asimismo es posible que el registro 161 de la biblioteca del marqués de Cenete⁶⁴⁷, *Margarita doctorum* pudiera tratarse de un *Communiloquium* puesto que es otro de los nombres que recibe dicha obra. Entre los intelectuales cortesanos que tuvieron en su poder este tratado citaba entonces a Alvar García de Santa María, quien poseía un ejemplar latino⁶⁴⁸. Sumo ahora a esta lista a otros particulares e instituciones que atesoraron en sus bibliotecas obras del autor que nos ocupa.

En el apéndice “Notas y documentos” que Paz y Meliá añadió al segundo tomo de su edición del *Cancionero* de Gómez Manrique se incluye un inventario de sus bienes, entre los que se encuentran sus libros⁶⁴⁹. El erudito dice haber copiado este documento de Gallardo, quien no dio noticia de dónde lo había tomado. Según esta relación, la biblioteca de Gómez Manrique habría estado compuesta por 41 volúmenes, de lo cuales uno era *El breve delas virtudes de los antiguos*, que creo que no es descabellado identificar con una traducción castellana del *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum* de Juan de Gales, obra de la que por otra parte se había servido este autor en la dedicatoria de su *Cancionero* a Rodrigo Alfonso Pimentel, cuarto Conde de Benavente⁶⁵⁰. Recordemos que se conservan seis manuscritos en catalán del *Breviloqui* y que el Marqués de Santillana poseía un ejemplar en italiano del que había espigado materiales para las *Glosas a los proverbios*⁶⁵¹

⁶⁴⁴ El primero aparece recogido en el inventario de libros de la reina realizado en 1458 (Rudolf Beer, *Handschriftenschatze Spaniens*, Viena, 1894, p. 530) y el segundo, en el realizado en 1463 (Ferran Soldevilla, “La reyna Maria, muller del Magnànim”, en *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 10 (1928), p. 325).

⁶⁴⁵ A cuya biblioteca pertenecía el ms. 12181 de la BNE que aquí editamos. Para su historia remito al apartado I.7.1 de este estudio preliminar.

⁶⁴⁶ El notario Manuel Rodríguez de Sevilla, que recopiló una *Crónica de España* para el segundo conde de Benavente, realizó también la copia del *Tratado de naturaleza angélica* para el conde de Haro por encargo de su mayordomo Rodrigo Dosorno, según señala Isabel Beceiro, *op. cit.*, pp. 240-241 n. 13.

⁶⁴⁷ F. J. Sánchez Cantón, *La biblioteca del marqués del Cenete iniciada por el cardenal Mendoza (1470-1523)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto “Nicolás Antonio”, 1942, p. 63.

⁶⁴⁸ Así se reseña en la relación de sus bienes redactada el 24 de mayo de 1475. Véase en F. Cantera Burgos, *Alvar García de Santa María y su familia de conversos*, Madrid, Instituto Arias Montano, 1952. p. 198.

⁶⁴⁹ *Cancionero de Gómez Manrique*, *op. cit.*, T. II, pp. 326-339, especialmente pp. 332-334.

⁶⁵⁰ Así parece deducirse de las referencias a la necesidad de conocimiento de las cuatro virtudes cardinales por parte de los caballeros (*ibid.*, p. 99); y de las alusiones a la carta de Filipo de Macedonia a Aristóteles; a la predilección de Alejandro por los caballeros ancianos frente a los jóvenes o al amor a la sabiduría de César, que trabajaba de día y estudiaba de noche (*ibid.*, pp. 101, 102 y 104).

⁶⁵¹ Barcelona: Biblioteca de Cataluña, mss. 48, 269 y 2012; Biblioteca del Arxiu del Palau, VII; Biblioteca de la Real Academia de Buenas Letras, ms. arm. III, est. I, n° 7 y Monserrat: ms. 1046. Como ya hemos hecho constar más arriba existe una edición de Norber d’ Ordal de 1930. Para las referencias a Juan de Gales de Íñigo López

Pasemos a Pedro Fernández de Córdoba, marqués de Priego, importante bibliófilo que reunió una nutrida biblioteca de 309 volúmenes, de cuyo contenido tenemos constancia gracias a una relación de libros incluida en el inventario de propiedades que constituyeron la dote de su hija doña Catalina Fernández de Córdoba cuando contrajo matrimonio con don Lorenzo Suárez de Figueroa. Este documento realizado en 1518, un año después de la muerte del marqués, tenía una finalidad claramente económica, como prueba el hecho de que se encargara al librero cordobés Alonso Hernández tasar los libros. Uno de ellos es una “*Summa de colaciones*, de mano e en papel”, que fue valorada en 204 maravedíes, la misma cantidad que se fijaba, por ejemplo, para un *Regimiento de príncipes* o para el *De belo judaico* de Josefo⁶⁵². El título nos induce a pensar que se trataba también de un texto en castellano.

Por su parte, el manuscrito 1470 de la BNE del s. XIV contiene dos obras de Juan de Gales: el *Communiloquium* y el *Breviloquium de virtutibus*. Perteneció a la biblioteca de Juan Francisco Pacheco Téllez Girón, cuarto duque de Uceda, como atestigua su presencia en el catálogo que de sus fondos realizó en Palermo el 27 de abril de 1692 su bibliotecario, Juan Silvester. El grueso de la colección Uceda proviene de la biblioteca capitular de Mesina, que había sido incautada por el virrey de Sicilia, Francisco de Benavides, en 1679 y trasladada al palacio virreinal de Palermo. El duque de Uceda, que fue nombrado su sucesor en 1687 y que permaneció en el cargo hasta 1697, se apropió de este tesoro bibliográfico, compuesto por trescientos códices, y lo trasladó a su palacio de la calle Mayor de Madrid cuando acabó su mandato. De allí seguramente procede este manuscrito⁶⁵³. En 1711 los fondos de la Biblioteca del duque, que se había pasado al bando del archiduque Carlos de Austria, fueron incautados por Felipe V y vinieron a engrosar los de la recién fundada Biblioteca Real⁶⁵⁴.

De acuerdo con los datos que he recopilado hasta el momento, fue Hernando Colón el particular que acumuló el mayor número de ejemplares de Juan de Gales. Todos ellos se conservan hoy en la Colombina de Sevilla. La amplísima biblioteca del cosmógrafo poseía dos manuscritos del galés: el que lleva la signatura 5-2-7 contiene la *Summa collectionum* (ff. 1r-142v), la *Summa de vitiis et de virtutibus (Moniloquium)* (ff. 156r-246r) y el *Breviloquium de virtutibus* (ff. 246r-262v) y el 7-2-34 (1) recoge en los ff. 2r-41r el *De poenitentia*. Por lo que respecta a los impresos, Hernando Colón contaba con la edición de la *Summa de regimine vitae humanae* de Gergius Arrivabene de 1496 y con la de la *Summa collationum* publicada en París por Wolffango Holpylio en 1516. Gracias a sus anotaciones, sabemos que los adquirió en el transcurso de sus viajes por Europa. De los mencionados más arriba, el primero lo compró en Núremberg en 1521; el segundo, en Barcelona en 1536; el tercero, en Roma en 1515 y el cuarto, en Colonia en 1522. Así pues, se hizo en primer lugar con la edición veneciana, que constaba de cinco obras del franciscano. La adquisición posterior de los manuscritos se debió seguramente a que contenían otros textos de Juan de Gales que faltaban en el impreso del que ya disfrutaba. Por último, la edición de 1516, quizá le

de Mendoza, véase Ángel Gómez Moreno y Maximilian Kerkhof, eds., Marqués de Santillana, *op. cit.*, pp. 232 y 236. A estos datos ya hemos hecho referencia en las pp. 168-169 de este estudio preliminar.

⁶⁵² María de la Concepción Quintanilla Raso, “La biblioteca del marqués de Priego (1518)”, *En la España medieval. Estudios dedicados al profesor D. Julio González González*, Madrid, Universidad Complutense, 1980, pp. 367-368.

⁶⁵³ Lleva el n° 199 en el catálogo de la biblioteca del duque de Uceda que proporciona Gregorio de Andrés, “Catálogo de los manuscritos de la Biblioteca del Duque de Uceda”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 78,1 (1975), p. 26. Según este estudioso, son originarios de la catedral de Mesina “unos veinte manuscritos griegos más todos los artículos de códices latinos que se incluyen en los números 9-24.89.112 hasta el 253”, *op. cit.* p. 12.

⁶⁵⁴ Gregorio de Andrés, *ibid.*, pp. 6-7, 16.

interesara por la peculiaridad de ser la versión corta del *Communiloquium*, tratado que, a la sazón, ya poseía por partida doble.

No estaría de más preguntarse por la causa del interés de Hernando Colón por el minorita galés. Tomás Marín le acusa de ser en el aspecto religioso “frío e inexpresivo”⁶⁵⁵. Este supuesto despego contrasta con la elevadísima presencia de obras teológicas y morales (entre las que podemos situar las del Juan de Gales) en su biblioteca⁶⁵⁶.

Tampoco quiero dejar en el tintero a Juan Sánchez de Briviesca, quien en una anotación marginal en el f. 18r del manuscrito 12181 de la BNE, que perteneció a Pedro Fernández de Velasco II, Conde de Haro, dice: “Yo, Juan Sánchez de Briviesca, alcalde en las Merindades de Castilla Vieja, mando a vos”. Diversos documentos dan fe de que este licenciado ejerció el cargo administrativo de Alcalde al servicio de los Condestables de Castilla (Pedro Fernández de Velasco III, Bernardino Fernández de Velasco e Íñigo Fernández de Velasco) hasta 1522, fecha en la que pasó a ocupar el de Alcalde de Casa y corte de su Majestad⁶⁵⁷. Así pues, la nota ha de ser anterior a esta fecha y posterior en casi un siglo al momento en que fue copiado el manuscrito, que data de principios o mediados del siglo XV. ¿Cómo debemos entenderla? Es probable que lo que mandase Juan Sánchez de Briviesca fuera la misma *Suma*, que presumiblemente le habrían prestado, y que posteriormente reintegraría a los fondos de la biblioteca del Hospital de la Vera Cruz donde se custodiaba, dejando prueba de la devolución con el escueto mensaje marginal, dirigido a un “vos”, que quizá fuera el mismo Condestable o el provisor del Hospital. Es lógico que un letrado laico se interesase en la lectura de un tratado que dedicaba amplio espacio al comportamiento de aquellos que, como él, ocupaban puestos con competencias gubernativas y judiciales. Así pues, si no fue propietario del manuscrito, creo que al menos el licenciado sí fue lector de la *Suma de collaciones*.

Paso ahora a ocuparme del importante legado de Juan de Gales que se conserva en España en sedes catedralicias. Los fondos de estas bibliotecas se acrecentaron en gran medida gracias a las donaciones testamentarias de eclesiásticos ligados a un determinado cabildo. Un

⁶⁵⁵ Tomás Marín Martínez, José Manuel Ruiz Asencio y Klaus Wagner, *Catálogo concordado de la Biblioteca Hernando Colón*, T.I., Madrid, Cabildo de la Catedral de Sevilla-Fundación MAPFRE-América, 1993, p. 304.

⁶⁵⁶ Parece que a Tomás Marín lo que le molesta es la atracción de Hernando Colón por los reformadores religiosos: “[...] autores europeos, heréticos o heretizantes que entraron a brazadas en la biblioteca sin discriminación ni reparos. De obras de Erasmo, por ejemplo, se llegaron a contar casi 200 ejemplares; de Lutero una veintena, 29 de Zwinglio, 44 de Melanchtlon, hasta un total aproximado, dice Wagner, de 560 obras, correspondientes a unos 175 autores”, *op. cit.*, p. 326.

⁶⁵⁷ Como Alcalde en las Merindades de Castilla Vieja aparece en documentos de 1484, 1494 y 1511 conservados en el Archivo del Monasterio de Santa Clara de Medina de Pomar (Rosa Mª Ayerbe, *Catálogo documental del Archivo del Monasterio de Santa Clara de Medina de Pomar (Burgos) (1313-1968)*, Medina de Pomar, Monasterio de Santa Clara, 2000, pp. 91-91; 685 y 686); asimismo, en varios documentos de 1499, en los que junto con el teniente de alcalde de Castro Urdiales, Juan de los Ríos, como delegado del Corregidor de las Cuatro Villas de la Costa, se encarga por mandato de los Reyes Católicos de la realización de un informe para la reparación del camino Burgos-Laredo, donde se da cuenta de las intervenciones necesarias y del reparto de los gastos (Elisa, Álvarez Llopis, Emma Blanco Campos y José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, *Documentación medieval de la Casa de Velasco referente a Cantabria en el Archivo Histórico Nacional, sección Nobleza, Tomo I: 1338-1432*, Santander, Fundación Marcelino Botín, 1999, pp. 104 y 163-203); igualmente, en los documentos del Registro General del Sello de 23 de abril 1486, 2 de mayo de 1493, 17 de febrero de 1496, 20 de diciembre de 1496, 11 de febrero de 1497, 12 de diciembre de 1497 y 16 de febrero de 1498. Para la fecha de acceso al cargo de Alcalde de Casa y corte de su Majestad: AGS, EMR, QC, leg. 29; véanse también Pedro Gan Giménez, *El Consejo Real de Carlos V*, Granada, Universidad de Granada, 1988, p. 226 y José Martínez Millán, dir., *La Corte de Carlos V. Segunda parte. Los consejos y los consejeros de Carlos V*, vol. III, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, p. 70 n. 427. Juan Sánchez de Briviesca falleció en 1534.

ejemplo lo tenemos en don Pedro Gómez Barroso, arzobispo de Sevilla, quien mediante una donación *inter vivos* otorgada el 27 de junio de 1387 cedió a la catedral sevillana 121 volúmenes⁶⁵⁸. Entre ellos se encuentra el Ms. 5-6-25, producto de la encuadernación del siglo XVI en un único ejemplar de los códices misceláneos 25 y 46 del benefactor. En el segundo de ellos, entre los ff. 157 y 206, hallamos el *Ordinarium seu Alphabetum vite religiose*⁶⁵⁹.

Asimismo, Bartolomeu Oller, maestro de Teología, presbítero y canónigo de la catedral de Barcelona, legó varios libros por manda testamentaria a la biblioteca capitular, adonde pasaron tras su muerte, acaecida en 1507. Entre los códices se encontraba el que hoy lleva el n° 73, que contenía entre otros textos el *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*. Así figura en la descripción que realizó Jaume Caresmar en el siglo XVIII y en las anotaciones que el P. Fanna tomó en 1880; sin embargo, alguien con posterioridad a esta fecha arrancó del manuscrito este tratado, que hasta ahora permanece desaparecido⁶⁶⁰.

Las catedrales ejercieron funciones de difusión cultural a través de los estudios o escuelas de gramática y también mediante el prestamo de libros, que no se limitaba exclusivamente a los eclesiásticos, a los que se les proporcionaban los necesarios para el culto y la predicación, sino que se extendía a otros intelectuales. Gracias a las relaciones compuestas para evitar la desaparición de este patrimonio, tenemos noticia de los fondos de sus bibliotecas. Así, con motivo de una visita a la catedral de Palencia ordenada por el obispo Diego Hurtado de Mendoza, se realizó entre 1481-1482 un inventario de libros⁶⁶¹. Entre los volúmenes que se guardaban en el sagrario, se encontraba uno compuesto por diez tratados, el primero de los cuales era *Communiiloquium*.

(210) Item vn libro, de papel, en tablas coloradas, en que se contiene diez tractados de theología e de derechos. Comiença: “Cum doctor”, e acaba “et hec est breuis et valde? notabilis”.⁶⁶²

⁶⁵⁸ M^a del Carmen Álvarez Márquez, “La biblioteca capitular de la catedral hispalense en el siglo XV”, *Archivo Hispalense*, 213 (1987), pp. 3-63 y *Manuscritos localizados de Pedro Gómez Barroso y Juan de Cervantes, Arzobispos de Sevilla*, Universidad de Alcalá-Diputación Provincial de Sevilla (Anexos de Signo, 3), 1999, p. 14. El arzobispo legó dos años después, el 10 de julio de 1389, una cruz de oro con piedras preciosas, un relicario de San Leandro y nueve libros más. Pedro Gómez Barroso nació en Toledo el año 1331. Estuvo fuera de España veinticinco años. Entró de arzobispo de Sevilla en 1379. Falleció en Umbrete a 10 de junio de 1390, a los 59 años de edad. No hay que confundirlo con un pariente suyo homónimo, Pedro Gómez Barroso, obispo de Cartagena y cardenal en 1327, que murió en 1348 (M^a del Carmen Álvarez, “La biblioteca capitular...”, *op. cit.*, pp. 12-13).

⁶⁵⁹ M^a del Carmen Álvarez, *Manuscritos localizados de Pedro Gómez Barroso y Juan de Cervantes*, *op. cit.*, pp. 53-54.

⁶⁶⁰ Josep Baucells Reig, “Documentación franciscana en el Archivo Capitular de Barcelona. II Manuscritos, incunables e impresos del siglo XVI”, *Archivo Iberoamericano*, 42 (1982), p. 167. Al final del cód. 73 se conserva una biografía de Bartolomeu Oller, redactada por su amigo Pere Miquel Carbonell (archivero real y notario público de Barcelona), quien recuerda que nació en Villafranca del Penedés hacia 1415 y que fue “declamatorque sermonum caeleberrimus [...], disputator egregius [...], in divinis Scripturis et saecularibus disciplinis eruditissimus”; tampoco se olvida de sus labores docentes “in sacris litteris plerosque discipulos erudit” o como traductor. Finalmente da cuenta de la visión milagrosa que Oller tuvo de la Virgen antes de fallecer. Ha editado este texto Marc Mayer, “Un opuscle de Pere Miquel Carbonell a l’Arxiu Capitular de Barcelona”, *Faventia*, 1 (1979), pp. 293-305.

⁶⁶¹ Archivo de la Catedral de Palencia, n° 884, arm. IV, leg. 8, núm. 1. Para la edición y estudio de este inventario, José Manuel Ruiz Asencio, “Documentos sobre los manuscritos medievales de la Catedral de Palencia”, en *Actas del II Congreso de Historia de Palencia*, Palencia, Diputación Provincial de Palencia, 1990, II, pp. 11-51.

⁶⁶² José Manuel Ruiz Asencio, *op. cit.*, p. 45.

Una mano humanística del primer cuarto del siglo XVI, que efectuó una revisión posterior de la biblioteca sobre la relación previa, le añadió una serie de anotaciones marginales. Algunas se refieren a obras adquiridas con posterioridad a 1481, otras son repeticiones de libros ya catalogados. Estas duplicaciones se explican porque algunos libros habían sido trasladados de ubicación. Quien realizaba la revisión, al comprobar que una obra no aparecía en la lista, la incluía en los márgenes del folio sin percatarse de que ya estaba reseñada en otro lugar. José Manuel Ruiz Asencio, que da estos títulos colocándolos entre paréntesis, cree que el n° 71 es una nueva adquisición.

(71) (Un libro de papel, scripto de mano, de marca pequeña, guarnecido en cuero colorado, que se intitula *Suma collationum Galensis*. Acaba: “extreme voluntatis”)⁶⁶³.

Si así fuera, la biblioteca capitular palentina habría contado con dos volúmenes con obras del franciscano galés. Sin embargo, quizá debamos considerar la posibilidad de que ambos asientos remitan al mismo ejemplar, que habría pasado de guardarse en el sagrario a hacerlo en el coro. Es posible que el revisor del XVI sólo se fijara en la primera de las obras que contenía el volumen. Tampoco es determinante la divergencia de éxplicits, pues son frecuentes las variaciones en la descripción dependiendo de la sentencia que se considere auténticamente final. Como se puede observar, ambas entradas se refieren además a un manuscrito con las tapas rojas. Sea como fuere, debemos considerar estos códices como desaparecidos, pues, según informa Ruiz Asencio, de tan magnífica colección de manuscritos (ascendía a 245 libros) sólo se conserva un único ejemplar; en su opinión, el resto fue vendido a encuadernadores o fabricantes de papel⁶⁶⁴.

Asimismo se encuentran en paradero desconocido los siguientes manuscritos de Juan de Gales: una *Summa collationum* que reseñó Heine en el inventario selectivo que realizó al visitar la biblioteca capitular de Córdoba (Rudolf Beer, que no consultó la biblioteca, reprodujo esta lista y, por tanto, ofrece la misma referencia)⁶⁶⁵; una *Summa de collaciones y ayuntamientos* en catalán que poseyó el Monasterio del Escorial y un *Breviloquium de virtutibus* que perteneció a la biblioteca del Monasterio de San Miguel de Cuixà⁶⁶⁶.

Otras catedrales españolas entre cuyos fondos se hallan manuscritos del *Communiloquium* o de la *Summa collectionum* o *collationum* de Juan de Gales son las de Segovia; la de Sevilla; la de Tarazona; la de Tortosa; la de Valencia y la de Vic, donde sólo se conserva un fragmento de un códice desmembrado que perteneció a los capuchinos de esta localidad⁶⁶⁷.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 34

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁶⁶⁵ Antonio García y García, Francisco Cantelar Rodríguez y Manuel Nieto Cumplido, *Catálogo de los manuscritos e incunables de la catedral de Córdoba*, Salamanca, Universidad Pontificia (Biblioteca Salmanticensis, VI, Estudios, 5), 1976, lx-lxii y 589.

⁶⁶⁶ Respectivamente Julián Zarco, *Catálogo de los manuscritos catalanes, valencianos, gallegos y portugueses de la Biblioteca de El Escorial*, Madrid, Tipografía de Archivos, 1932, p. 102 y Pere Puyol i Tubau, “El breviari de Cuixà”, *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 6 (1923), p. 340. A pesar de que el Monasterio benedictino de Miquel de Cuixà está situado en los Pirineos Orientales franceses en la comuna de Codalet, durante la Edad Media fue uno de los centros culturales más importantes de la Cataluña feudal, por ello lo reseño aquí.

⁶⁶⁷ Segovia, Archivo de la Catedral, n° 212; Sevilla, Biblioteca Capitular-Combina, ms. 7-5-39, que contiene una versión corta, (además del ms. 5-2-7 de Hernando Colón, al que ya nos hemos referido); Tarazona, Archivo de la Catedral, ms. 37, ff. 1-91, Tarazona, Archivo de la Catedral, ms. 54, ff. 9-205; Tortosa, Archivo de la Catedral, ms. 37; Valencia, Archivo de la Catedral, ms. 135 y Vic, Museu Episcopal, ms. 252 (fragmento: 26

Pese a lo que pudiera suponerse, no es el *Communiloquium* el único texto del franciscano galés que recaló en las bibliotecas capitulares españolas. El espectro de la producción del maestro oxoniense-parisino que se ha conservado en nuestras sedes metropolitanas es bastante más amplio: en Córdoba se custodia su *Ars praedicandi* (ms. 126)⁶⁶⁸; en Tortosa, el ms. 37 contiene el *Compendiloquium* y el *Breviloquium de sapientia sive philosophia sanctorum* y el ms. 231 las dos anteriores más el *Tractatus de vitiis et virtutibus*; en Valencia, el ms. 186 es un *Breviloquium de virtutibus* y en Vic, el ms. 56 del Museu Episcopal está compuesto por un *Breviloquium de sapientiae* y un *Ordinarium seu alphabetum vitae religiosae*.

El códice 21-12 de la Biblioteca de la Catedral de Toledo cuenta entre los ff. 1r-16r con un *Breviloquium de virtutibus*. Este manuscrito perteneció a la magnífica colección que el cardenal italiano de ascendencia española Francisco Xavier Zelada (1717-1801) cedió a la catedral toledana, posiblemente influido por su relación con el cardenal Lorenzana. Los libros debieron de salir de Roma hacia España hacia 1798-99, puesto que el índice de los códices donados comienza a realizarse en Toledo el 2 de enero de 1800. En la biblioteca universitaria de Bolonia se conserva el catálogo de los manuscritos de Zelada realizado por Angelo Battaglini (1769-1842), su último bibliotecario⁶⁶⁹.

Siendo Juan de Gales fraile de la orden de San Francisco y sus composiciones tan útiles para la admonición de los fieles lo más lógico es que se hallara en bibliotecas monacales y conventuales, más cuando estas coadyuvaban en la formación de los religiosos que posteriormente continuaban estudios universitarios. Recordemos que el manuscrito 228 de la Biblioteca de Cataluña es un *Communiloquium* en latín que procede del monasterio de Ripoll, al igual que el ms. 46 de la Biblioteca Pública de Tarragona, que contiene el *Ordinarium seu alphabetum vitae religiosae*, lo hace del de Santes Creus; mientras que Monserrat aún conserva un *Breviloqui* en catalán (ms. 1046). Muchas de estas obras pasaron con el correr de los tiempos a las bibliotecas provinciales de las respectivas órdenes, como ocurre con los Franciscanos de Cataluña y de Valencia, que custodian sendos ejemplares de la edición de la *Suma* de 1496.

Por lo que respecta a Castilla aduciré tan solo dos ejemplos. Por una parte, el Sacro Convento de Calatrava poseía una nutrida biblioteca, que debía rondar los quinientos

folios; otros cuatro o cinco aparecieron entre las guardas de la edición catalana de 1494 de las *Tranformacions* de Ovidio y se encuentran en manos particulares: Col·leció Mañosas; véase en Conrado Guardiola, "Juan de Gales, Cataluña y Eiximenis", *op. cit.*, p. 337 n. 16).

⁶⁶⁸ En el ms. 10 del Archivo de la Catedral de Córdoba (ff. 93ra-137rb) se incluye la *Compilatio II Antiqua* de Joannes Galensis (también se conserva un fragmento pegado a las pastas del ms. 20 de dicha biblioteca). Tiendo a pensar que se trata de un caso homonimia y que este decretalista, que trabajó en la Universidad de Bolonia y que realizó esta compilación hacia 1210-1212, no es el mismo que el franciscano maestro de Teología Moral en las universidades de Oxford y París del que aquí nos ocupamos. Esta misma obra se encuentra también en la Biblioteca de la Catedral de Burgo de Osma (Cód. 6, ff. 116r-169v); en el Archivo Capítular de la Catedral de Orense (Cód. 4, ff. 43-72 y Frag. 37: cuatro ff. que pertenecían al cód. 4) y en la Biblioteca del Monasterio del Escorial (MS K.I.9. Este códice perteneció a Gaspar de Guzmán, Conde-Duque de Olivares, como sabemos por el catálogo de su biblioteca realizado por P. Lucas Alejos en 1627. A su muerte, la obra pasó a manos de Gaspar de Haro y Guzmán, Marqués de Heliche o de Liche, heredero de la biblioteca de su tío el Conde-Duque, quien la regaló entre otros mil códices a Felipe IV para que el monarca los donara a El Escorial. Allí se depositó el libro el 5 de mayo de 1654. Para este particular, consúltase Gregorio de Andrés, "Historia de la biblioteca del Conde-Duque de Olivares y descripción de sus códices", *Cuadernos bibliográficos*, 30 (1973), pp. 6-7.

⁶⁶⁹ Dionisio Ollero Granados, "Sobre el Cod. Toletanus 97-12 (A. Corn. Celsi *De medicina* libri octo)", *Cuadernos de Filología Clásica*, 13 (1977), pp. 161-163.

cuarenta volúmenes⁶⁷⁰. Conocemos qué libros la formaban gracias a un inventario realizado el 14 de junio de 1526 por los visitantes encargados de realizar un control para evitar que los ejemplares fuesen enajenados y pasaran a manos particulares. Uno de ellos era la “Suma colloquiorum (*sic*) Joannis Galiensis. De marca de pliego y de mano”⁶⁷¹. El interés de los calatravos por contar con una biblioteca tenía su origen en la utilidad para la educación de los clérigos conventuales, entre los cuales algunos eran seleccionados para completar su educación en las universidades de Salamanca y Alcalá de Henares. Los calatravos tenían el privilegio de nombrar los sacerdotes de su señorío. La responsabilidad de que pudieran cumplir la tarea de evangelización de forma competente recaía sobre el “Predicador del Campo de Calatrava”, figura asimismo relacionada con la enseñanza de los frailes del convento. El aprendizaje de las técnicas y contenidos de la predicación justifica la abundancia en la biblioteca de obras de esta materia, por lo que no ha de extrañar la presencia del *Communiloquium* entre ellas. Por otra parte, el monasterio jerónimo de Guadalupe engrosó su biblioteca con la donación que realizara Lope de Olmedo, doctor en leyes, cuando profesó en la orden. En la relación de libros que cedió el 10 de abril de 1415 se encontraba un volumen en pergamino con cinco textos del galés⁶⁷².

Si es cierto que la predicación española sufrió una renovación en el siglo XVI, no lo es menos que algunos tratados y florilegios medievales siguieron prestando servicio a los transmisores de la doctrina sagrada varios siglos después de su composición. Este es el caso de Juan de Gales, cuya producción pervivió en instituciones educativas (universidades tanto mayores como menores) que poseían estudios de Teología. Una muestra la tenemos en el Convento-Universidad de Santo Tomás de Ávila, que contaba entre sus fondos con un manuscrito del *Breviloquium de virtutibus*⁶⁷³. El inquisidor general Fray Tomás de Torquemada había obtenido en 1479 una bula del papa Sixto IV que le permitía fundar un convento dominico en Ávila bajo la advocación de Santo Tomás de Aquino. En 1504 el general dominico Vandello de Castronuovo, impresionado favorablemente “por su hermosura, capacidad y copiosa biblioteca”, decidió convertirlo en Estudio General de Teología y Artes. Aun sin base legal, los títulos concedidos en Ávila se equipararon a los de las universidades menores de Sigüenza y Toledo. Definitivamente en 1576, por bula dada en Roma el 4 de abril, el papa Gregorio XIII confirmaba los privilegios adquiridos y la posibilidad de graduarse en esta sede en Lógica, Física, Teología, Derecho Civil y Canónico, y Medicina⁶⁷⁴. No sabemos si el *Breviloquium* fue uno de los volúmenes con los que Torquemada dotó a su fundación abulense o si se contaba entre los que la enriquecieron durante el siglo XVI –procedentes de las bibliotecas de otros conventos dominicos de Castilla, Aragón, Valencia y Cataluña– cuando pasó a convertirse en Estudio General y posteriormente en Universidad Pontificia. De lo que queda constancia es de que se encontraba entre las 838 obras que el bibliotecario Juan de Iriarte adquirió entre 1735 y 1737

⁶⁷⁰ Compruébese en Blas Casado Quintanilla, “La biblioteca del Sacro Convento de Calatrava”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, 2 (1989), pp. 65-120.

⁶⁷¹ Es el nº 120 en la relación que ofrece Blas Casado Quintanilla, *op. cit.*, p. 101.

⁶⁷² *Communiloquium, Compendiloquium, Breviloquium de sapientia, Ordinarium y Breviloquium de virtutibus*. Así lo indica Juan Carlos Vizuet Mendoza, “La biblioteca de Guadalupe: un reflejo de la espiritualidad jerónima”, en *La España Medieval*, Tomo V, Madrid, Universidad Complutense, 1986, p. 1341.

⁶⁷³ Nº 147 del catálogo que proporciona Gregorio de Andrés, “La colección de códices del Convento de Santo Tomás de Ávila en la Biblioteca Nacional. Su identificación”, *Hispania Sacra*, 41 (1989), p. 120.

⁶⁷⁴ Cándido M^a Ajo y Sáinz de Zúñiga, *Historia de las universidades hispánicas. Origen y desarrollo desde su aparición a nuestros días*, T. II: *El siglo de oro universitario*, Ávila, Editorial y Gráficas Senén Martín, 1958, pp. 103-106.

mediante permuta de libros con el Convento de Santo Tomás de Ávila para la Biblioteca Real, después Nacional, donde hoy se custodia con la signatura MS 8848⁶⁷⁵.

Asimismo, en el inventario de los libros de la Biblioteca del Colegio-Universidad de Sigüenza realizado el 4 de noviembre de 1641 por el escribano Álvaro de Becerra en representación de Fernando de Andrade y Sotomayor, obispo de Sigüenza, se encontraba una *Summa* de Joannis Valentis⁶⁷⁶. En 1477 el arcediano de Almazán, Juan López de Medina, apoyado por el cardenal Pedro González de Mendoza, había fundado el Colegio de San Antonio de Portacoeli, que fue elevado al rango de universidad por bula del papa Inocencio VIII de 30 de abril de 1489⁶⁷⁷. La falta de noticias más precisas impide determinar si se trataba de un manuscrito o de un impreso⁶⁷⁸.

El manuscrito 1938 de la Universidad de Salamanca, que contiene cinco obras de Juan de Gales (*Breviloquium de virtutibus*, *Communiloquium*, *Compendiloquium*, *Breviloquium de sapientia* y *Legiloquium*), fue copiado en 1380 en la ciudad de *Nova Guengampi* (hoy Guingamp) de la diócesis *Trecorensis*⁶⁷⁹, según nos informa en los ff. 66va y 125va el escriba *Johannes*. Tanto este como el manuscrito 1987, que incluye el *Communiloquium* entre los ff. 3r-75r, pertenecieron al Colegio Mayor de San Bartolomé de Salamanca, fundado por el obispo Diego de Anaya en 1401⁶⁸⁰.

El incunable I-295 de la Biblioteca Complutense de Madrid es la edición reducida del *Communiloquium*, impresa en Estrasburgo el 25 de mayo de 1489, aparece publicada junto con la *Rethorica divina de oratione Domini* de Guillelmus Parisiensis. Este ejemplar procede de la Biblioteca del Colegio Mayor de San Ildefonso de la Universidad de Alcalá de Henares y lleva una anotación en la que se indica que ya estaba allí en 1614, fecha en la que se debió de llevar a cabo una revisión de fondos.

Aunque Orihuela también contó con una universidad, que comenzó a funcionar en 1610, lo más probable es que el incunable latino de la *Summa* que se preserva en la biblioteca pública Fernando de Loaces provenga de la biblioteca del Colegio de Predicadores, que fue la

⁶⁷⁵ El *Breviloquium* se encuentra en los ff. 1-15v. El ejemplar contiene también el *De planctu naturae* de Alain de Lille (ff. 16-38v) y *Versos latinos sobre las lamentaciones de Jeremías* (ff. 39-44v). Se trata de un códice en pergamino del siglo XV.

⁶⁷⁶ Leg. 588 del AHN. Sección Universidades, Universidad de Sigüenza. Recogido como doc. n° 30 en Isidoro Montiel, *Historia de la Universidad de Sigüenza*, T. I, Maracaibo, Universidad del Zulia. Facultad de Humanidades y Educación (Monografías y ensayos, 1), 1963, pp. 271-285. La entrada a la que nos referimos es la n° 40, p. 278.

⁶⁷⁷ Isidoro Montiel, *Historia de la Universidad de Sigüenza*, op. cit., T. I, pp. 2-3.

⁶⁷⁸ Tampoco podemos dar noticias de su paradero actual. No se encuentra en la Biblioteca Pública Provincial de Guadalajara, adonde llegaron, cuando aún era el Instituto Nacional de Enseñanza Media “Brianda de Mendoza”, parte de los fondos de la Biblioteca del Colegio-Universidad de Sigüenza tras su supresión a principios del siglo XIX (Isidoro Montiel, “Incunables, impresos del siglo XVI y manuscritos en la Biblioteca Pública Provincial de Guadalajara”, *Revista Bibliográfica Documental*, 3 (1949), 141-161). Otro lote debió de transferirse al Seminario Conciliar de San Bartolomé, que había sido fundado en 1651 (Isidoro Montiel, *Historia de la Universidad de Sigüenza*, *ibid.*, T. I, p. 383). Desgraciadamente el edificio fue destruido durante la guerra civil, lo que provocó una nueva dispersión de libros.

⁶⁷⁹ Hoy diócesis de Saint-Brieuc et Tréguier, situada en el centro-norte de Bretaña y que corresponde en la actualidad al departamento de Côtes-d’Armor.

⁶⁸⁰ En 1798 llegó a Salamanca el obispo Antonio Tavera y Almazán con la misión de encargarse de las bibliotecas de los extintos colegios mayores de la universidad. En 1802 concluyó un inventario de los manuscritos que habían pertenecido a estas instituciones. Al año siguiente, los códices fueron enviados a la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, donde permanecieron hasta su regreso a Salamanca en 1954. Véase el *Catálogo de Manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, II (Manuscritos 1680-2777)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, p. 11.

mejor dotada de dicha localidad, o de la del Colegio de la Compañía de Jesús⁶⁸¹. Precisamente de centros educativos jesuitas proceden varios de los incunables con textos del franciscano galés que se conservan en bibliotecas peninsulares. Este es el caso del ejemplar de la edición de 1496 de la universidad de Granada⁶⁸². Por una anotación manuscrita en la primera de las dos hojas en blanco antepuestas al encuadernar el volumen, sabemos que “El Padre Josef de Leiva de la Comp^a de Jesús compró este libro”. Los jesuitas contaron en Granada con una importante institución universitaria, el Colegio de San Pablo, del que este religioso fue maestro de Sagrada Escritura entre 1682 y 1689. Había nacido en Espejo (Córdoba) en 1629 e ingresado en 1644 en la Compañía, donde enseñó Filosofía en el Colegio de Écija y Teología en los de Sevilla y Córdoba. Es posible que adquiriera la *Summa* en fecha posterior a 1662, momento en el que hizo profesión de cuatro votos, quizá con intención de utilizarla en su labor docente o bien simplemente por su exagerada bibliofilia. En el manuscrito libro 773 de la sección Jesuitas del AHN de Madrid, en el que se recoge una serie de escritos sucesivos sobre la Historia del Colegio de San Pablo, desde la llegada de los jesuitas a Granada en 1554 hasta 1765, se afirma que José de Leiva era “hombre angelical y amable por su apacibilidad, de una rara aplicación a los libros, tan grande que muchos le daban el nombre de manía”⁶⁸³. Este maestro falleció el 15 de mayo de 1694. También es probable que el ejemplar de la *Summa* (Lyon, 1511) que posee la biblioteca del Seminario diocesano de Segorbe tenga su origen en la biblioteca del colegio jesuítico de esta ciudad, aunque habría que comprobarlo porque conserva asimismo los fondos de las antiguas bibliotecas capitular y episcopal de la ciudad⁶⁸⁴. Por su parte, la *Summa* que se custodia en la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid –una vez más la edición de 1496, que resulta ser la más frecuente en nuestras bibliotecas– cuenta con una anotación manuscrita que desvela que perteneció a la Casa profesa de la Compañía de Jesús en Madrid⁶⁸⁵.

Lo que no se conoce, lo que no nos resulta significativo, se hace por lo general invisible a nuestros ojos. Como les sucedía a algunos catalogadores medievales que omitían los títulos y autores que les resultaban extraños o los alteraban sustancialmente, también hoy tendemos a pasar por alto obras que consideramos poco relevantes o que no asociamos con un referente concreto. Este es el caso de Juan de Gales. Sus tratados, especialmente el *Communiloquium* y el *Breviloquium de virtutibus* gozaron de una importante difusión como lo prueban el respetable número de manuscritos, incunables y postincunables en latín y lenguas vernáculas que conservamos en bibliotecas hispánicas. Seguramente llegó a España

⁶⁸¹ La *Summa* es la edición veneciana de 1496, como puede comprobarse en Marinela Caparrós Sánchez, *Libros incunables de la ciudad de Orihuela*, Orihuela, Patronato Ángel García Rogel, 1981, p. 24. Mario Martínez Gomis (*La Universidad de Orihuela 1610-1807. Un centro de estudios superiores entre el Barroco y la Ilustración*, Alicante, universidad de Alicante, 1986, pp. 503 y 508) afirma que es un error identificar con la de la antigua universidad la actual biblioteca pública Fernando de Loazes, pues sus fondos provienen fundamentalmente de estas dos instituciones religiosas.

⁶⁸² Incunable BHR/Caja C-55 de la biblioteca universitaria de Granada.

⁶⁸³ Estanislao Olivares, *La docencia de Filosofía y Teología en el Colegio de San Pablo de Granada (1558-1767)*, Granada, Facultad de Teología, 1989, p. 39; y Joaquín Béthencourt y Estanislao Olivares, eds., *Historia del colegio de San Pablo. Granada 1554-1765. Archivo Histórico Nacional. Madrid. Ms. Jesuitas, Libro 773*, Granada, Facultad de Teología, 1991, p. 415.

⁶⁸⁴ N° 51 en la relación que proporciona Vidal Guitarte Izquierdo, *Incunables y libros raros de Castellón de la Plana y su provincia*, Castellón, Ayuntamiento de Castellón, 1980, p. 108.

⁶⁸⁵ Incunable FL-176 de la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla de la Universidad Complutense. Un lector ha empleado las guardas anteriores y posteriores para realizar una serie de anotaciones: son citas extraídas de variadas *auctoritates*, útiles para ser empleadas en diversas situaciones. También hay huellas de diferentes poseedores: Antonius Ruicius y Antonio ¿Clymirego? El texto del *Communiloquium* está muy subrayado y cuenta con numerosas llamadas. Sin duda, fue empleado como material de trabajo.

de manos de clérigos ilustrados, maestros de teología formados en universidades europeas, y se asentó entre los monarcas y nobles aragoneses por su valor como regimiento de príncipes y su utilidad en la oratoria política. Entre los nobles castellanos despertó un fuerte interés hacia 1430. Circuló entre una serie de personajes que mantenían relaciones intelectuales entre sí y que desempeñaban importantes papeles en el juego político de la época. Después, cuando en las bibliotecas nobiliarias empezaron a aparecer no centones de autoridades clásicas sino los clásicos mismos, la estrella de Juan de Gales se eclipsó entre la nobleza; sin embargo, mantuvo vivo su fulgor en las instituciones educativas dedicadas a la docencia de la Teología, pues su valor parecía seguir inalterable para la tarea de ilustrar a los predicadores y de servirles de herramienta de trabajo.

I.7. EL MANUSCRITO 12181 DE LA BNE

I.7.1. Historia del manuscrito

El códice proviene de una de las bibliotecas nobiliarias más importantes del siglo XV, aquella con la que Pedro Fernández de Velasco, primer conde de Haro, había dotado al Hospital de la Vera Cruz, institución que él mismo había fundado en Medina de Pomar. Allí se atendía a los menesterosos y enfermos de la zona, y se constituyó en una comunidad para albergar a doce ancianos nobles que observaban ciertos votos religiosos a la vez que atendían a los ideales caballerescos⁶⁸⁶.

En el asiento lvii del primitivo *Inventario* de la biblioteca, que data de 1455, se lee: “Joan Gallens[is]” sin mayor precisión acerca de qué obra pudiera tratarse⁶⁸⁷; pero en el nuevo *Catálogo* de 1553, que había encargado uno de los descendientes del conde, el duque de Frías, la información es más amplia. Se cita un *Tratado de suma de colaciones o ayuntamientos*, del que se ofrece un resumen general del contenido, se indica que está escrito a mano, en romance y que consta de 178 hojas⁶⁸⁸.

Puesto que la biblioteca de Haro había pasado en su práctica totalidad a la Nacional de Madrid, Paz y Meliá, en varios artículos publicados entre 1897 y 1909, pretendió identificar entre sus fondos los títulos presentes en dicho catálogo, ofreciendo una ficha de cada uno de ellos. Sin embargo, como señala Jeremy N. H. Lawrance, a pesar de su importancia, el trabajo presenta algunos errores e importantes carencias. En este caso, realiza una descripción del manuscrito, pero no ofrece la signatura, razón por la que hasta hace pocos años no había sido identificado⁶⁸⁹.

⁶⁸⁶ Sobre esta biblioteca, Antonio Paz y Meliá, “Biblioteca fundada por el conde de Haro en 1455”, *RAMB*, 1 (1897), pp. 18-24, 60-66, 156-163, 255-262, 452-462; 4 (1900), pp. 535-541, 662-667; 6 (1902), pp. 198-206, 372-382; 7 (1902 *bis*), pp. 51-55; 19 (1908), pp. 124-136; 20 (1909), pp. 277-289; asimismo Julián de San Pelayo, “La biblioteca del buen conde de Haro. Carta abierta al Sr. D. Antonio Paz y Meliá”, *RABM*, 8 (1903), pp. 182-188; *RABM*, 9 (1903 *bis*), pp. 124-139; y Jeremy N. H. Lawrance, “Nueva luz sobre la biblioteca del Conde de Haro: Inventario de 1455”, *El Crotalón*, 1 (1984), pp. 1073-1111. Acerca de la fundación del Hospital de la Vera Cruz por parte de Pedro Fernández de Velasco: Julián García Sáinz de Baranda, *Apuntes históricos sobre la ciudad de Medina de Pomar*, Burgos, El Monte Carmelo, 1917, pp. 225-230, también le dedica un capítulo a los estatutos y fondos de la biblioteca: pp. 339-346.

⁶⁸⁷ Jeremy Lawrance, *op. cit.*, asiento lvii, p. 110.

⁶⁸⁸ Jeremy Lawrance, *ibid.*, asiento 127, p. 1102.

⁶⁸⁹ Paz y Meliá, *op. cit.*, 1909, pp. 282-284. Identifiqué este manuscrito como el 12181 de la BN de Madrid en “El *Communiloquium* de Juan de Gales en las letras castellanas”, *op. cit.*, pp. 825-826.

El manuscrito no indica las circunstancias de su producción. No se señala quién lo encargó ni se hace mención alguna acerca del traductor. Carece de nombre de copista y de fecha. No podemos saber si la versión fue llevada a cabo a instancias del Conde de Haro, lo que sí que nos consta es que en su biblioteca había obras, como el *Llibre dels Angels* de Francesc Eiximenis, que habían sido vertidas del catalán al castellano. En este caso conocemos la fecha de la traducción, 1434, y los nombres de quienes la llevaron a cabo: fray Miguel de Cuenca, prior del monasterio benedictino de Santa María de Monte Si6n, cerca de Toledo, se encarg6 de la primera parte y fray Gonzalo de Oca6a, prior del monasterio jer6nimo de Santa Mar6a de Sisla, de la segunda⁶⁹⁰. Del manuscrito 9244 de la BN, que contiene asimismo el *De la naturaleza ang6lica* de Eiximenis pero en diferente versi6n, conocemos el nombre del copista, Manuel Rodr6guez de Sevilla, escribano y notario de Benavente, que realiz6 su tarea a petici6n del mayordomo del Conde en Villalpando⁶⁹¹. La g6tica de ambos manuscritos es m6s perfecta que la del Ms. 12181, que tiende m6s a la cursividad. Sin duda son de la misma 6poca, pero no puedo asegurar que provengan de los mismos escriptorios.

La *Suma de collaciones* de Juan de Gales se aviene muy bien con el car6cter general de la biblioteca de Haro, en la que tienen un fuerte peso las obras doctas y de devoci6n religiosa, adecuadas para la edificaci6n de los caballeros recogidos en aquella instituci6n ben6fica. Se encuentra, por tanto, en la l6nea de las lecturas de moralidad pr6ctica que Alonso de Cartagena, obispo de Burgos y provisor eclesi6stico del Hospital, recomendaba a su amigo el conde⁶⁹². Sin embargo, es curioso destacar que, por su conexi6n con el mundo cl6sico, en el *Cat6logo* de 1553 la obra no se clasifica entre los libros eclesi6sticos, sino entre los de historia. La vinculaci6n de sabidur6a y gobierno justo, el deseo de que la historia sirviera con su ejemplaridad de maestra para la vida, el acopio de libros o el incremento de traducciones no dio como resultado durante la primera mitad del siglo XV un humanismo laico sino una ilustraci6n prerrenacentista cargada de una fuerte impronta religiosa. No debemos olvidar los v6nculos que las grandes casas manten6an con los mendicantes y el apoyo que dispensaron a las reformas de los observantes. Las preocupaciones espirituales de Pedro Fern6ndez de Velasco II y el desencanto del mundo le llevaron a la reclusi6n voluntaria en su propia fundaci6n, el Hospital de la Vera Cruz.

I.7.2. La versi6n castellana del ms. 12181

I.7.2.1. La traducci6n

El *Libro del governador* o *Suma de collaciones* ha de enmarcarse en el amplio proceso de enriquecimiento cultural a trav6s de la traducci6n que se produjo tanto en Arag6n como en Castilla durante los siglos XIV y XV. No se trataba en este caso de recuperar un

⁶⁹⁰ Estas informaciones se contienen en los fols. 7rb-va del manuscrito de la BN 9243 (n6 65 del cat6logo de Lawrance, *op. cit.*, p. 1093). Sobre fray Miguel de Cuenca y fray Gonzalo de Oca6a, Carlos Alvar y Jos6 Manuel Luc6a, *Repertorio de traductores del siglo XV*, Madrid, Ollero y Ramos, 2009, pp.74-76 y 1789-181.

⁶⁹¹ Ms. 9244 (n6 67 del cat6logo de Lawrance, *op. cit.*, p. 1093) fol. 282 va. Este mismo escribano estuvo al servicio de los Pimentel para don Rodrigo copi6 la Cr6nica de Espa6a en 1434 (Isabel Beceiro Pita, "Los libros que pertenecieron a los condes de Benavente, entre 1434 y 1530", *op.cit.*, pp. 239-241).

⁶⁹² Jeremy N. H. Lawrance, *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educaci6n y los estudios literarios*, Barcelona, Universidad Aut6noma de Barcelona, 1979.

texto de la antigüedad, pero sí de acercar a un espectro más amplio de lectores lo que podía considerarse como un clásico de la latinidad medieval.

La versión no se realizó directamente del latín sino por intermediación de un texto catalán (o aragonés, como creo que erróneamente propone Guardiola). Así pues, a las tergiversaciones inherentes al primer proceso de trasvase, hubieron de sumarse las del segundo, originadas al verterlo del catalán al castellano. El manuscrito deja traslucir rasgos lingüísticos del modelo del que ha sido copiado en léxico y construcción sintáctica. Este apego no se debe a que el traductor fuera catalanoparlante, por el contrario, opino que tiene su origen en la impericia de un castellano que conoce insuficientemente la lengua de la que traduce. A esta causa se deben los abundantes y a veces llamativos errores con los que está jalonada.

A estos fallos hay que sumar los propios del copista. El manuscrito 12181 de la BNE no es el borrador o primera copia de la versión en castellano sino una posterior lo que podemos deducir de las repeticiones de frases o palabras, que serían indicio de una labor mecánica. Los errores de copia, principalmente por *homoioteleuton* (lo que provoca no sólo pérdida de información sino fragmentos muy confusos), son muy frecuentes. Además, hacia el final del texto aumentan los huecos en blanco, que podrían tener su origen en la traducción (al no haber sabido verter un término del catalán al castellano) o estar originados en la copia (por incomprensión de la letra del anterior escribano). En conclusión, nos encontramos frente a un copista no especialmente cuidadoso, que se va fatigando progresivamente según avanza una labor que resulta francamente extensa.

I.7.2.1.1. Indicios de que el catalán es la lengua subyacente

Se puede comprobar que el catalán es la lengua de la que se traduce gracias a los **calcos léxicos y sintácticos**. Ilustro con unos cuantos ejemplos:

- “**nonbre**” con sentido de ‘número’: “onde es escripto que el príncipe debe seer escogido de nombre de sus hermanos” (43vc); C: *nombre*.
- “**braquas**” por “ramas”: “el árbol al qual el omne taja las braquas” (34vc); C: *braquas*.
- “**tan toste**” con significado de ‘inmediatamente’: “Et luego, tan toste, fizo traer su arco et saetas” (46ra). C: *tant tost*.
- “**menje**”: “et consejo de buen menje et físico” (86ra). Obsérvese el curioso doblete en el que mantiene el término de origen catalán. C: *metge*.
- “Et si por aventura en la comunidad avía alguna persona mala, **senblante a partida** corronpida del cuerpo et la qual corronpía las otras partidas[...]”, C: *semblant a partida corumpuda*.
- “Et dize que la comunidat es bien regida et governada por un rey o por un príncipe o por pocos buenos omnes et birtuosos o por todo el pueblo, quando el pueblo es atal, pero es de saber, **como** es ayuntamiento de gente por consentimiento de (de) derecho o por

complimiento de provecho acompañado” (9vd). La redacción, calco de la catalana, resulta muy confusa en castellano. C: *car lo poble és aytal, ço és a saber, com és ajustament de gent per consetiment de dret e per abundament de profit acompanyat*. La conjunción «como» tiene aquí valor temporal.

- “Et concluye aquí Tullio que omnes antig[u]os solían seer de mayor consejo et de mayor attoridad et de más dicha çiençia que non los mançebos, **por que** deven seer escogidos en los consejos” (14rb). El uso tan abundante de esta fórmula, que equivale a ‘por lo que’, se debe a una influencia directa del catalán. C: *per què deuen ésser elegits*.
- “poniendo et recontando **muchos de males** que se recresçieron en la comunidat de la çibdat de Roma antes de la fe católica” (20vd). C: *muchos de males*.

I.7.2.1.2. Errores de traducción

Se producen en general por desconocimiento del significado de la palabra que se debe verter al castellano. A estos fallos se suman otros que desfiguran algunos pasajes hasta el extremo de hacerlos incomprensibles o menoscabar la calidad de la información que transmiten:

- “et deve resçebir el prinçipado o la señoría con temor, et **trabajando**” (27vc). L: *cum timore et tremore*; C: *ab temore e tremolant*.
- “Pues **quinientos** ojos verás el tenplo del Señor tuyo et suyo (30ra). C: *Donchs, ab quins huylls guardaràs lo temple del Senyor lur e teu?*
- “Et dize que han a seer varones sabios et discretos, que ayan çiençia, la conversación de los quales sea provada en su tribu et en su pueblo **ajuda** a aquellos judgantes justamente” (55vd). En el texto castellano se observa un *homoioteleuton* y una mala interpretación del término *hoja* que se lee “ajuda”. C: *en lur trip o en lur poble; [e.l poble] **hoja** aquells jutjats justament*.
- “[...] segunt que dize Valerio, libro iiiiº, capítulo primero, de un rey, el qual, quando ovo perdido Asia, las otras gentes vezinos de aquellos fizieron graçias al pueblo de Roma porque le avían escogido de muy grant procuraçión” (25vc). L: *cum Asiam et vicinas gentes amisisset, gratias egit populo, eo quo magna nimis procuratione esset liberatus*; C: *com hac perduda Asia les altres gents vehines de aquelles féu gràcies al poble de Roma per tal com l'havien descarregat de massa gran procuració*. Este es uno de los ejemplos de acumulación de errores que alejan considerablemente el contenido del texto castellano del latino. Cotejando estos testimonios, podemos observar que la versión castellana, al igual que la catalana, carece de la conjunción “et” entre “Asia” y “las otras gentes vezinos de aquellos”, lo que impide comprender que el monarca había perdido ambas posesiones. El verbo “fizieron” está en plural, lo que lleva a confusión, puesto que el que dio gracias fue el mismo rey por haberse librado de una gran preocupación, no como dice la traducción “que le avían escogido de muy gran procuraçión”.

I.7.2.1.3. Errores de copia

Indico los que resultan más habituales:

- **Homoioteleuton:** “De la primera condición es cosa manifiesta, que ya es dicho desuso que él es ministro de Dios et de la Eglesia. Onde dize sant Gregorio en el *Registro*, libro v^o” (28vd). C: *com ell és ministre de Déu e de la Església. [E per aquesta raó ell deu ésser humil a cascun, ço és, e a Déu e a l'Església]. On diu sent Gregori*. Es el tipo de fallo más frecuente.
- **Lectio faciliior:** “Onde dize Valerio, libro v^o, capítulo primero, recontando de la piedat de Marcho et de Marcello, que asitiaron la çibdat de Çertigusta⁶⁹³, que nós llamamos Çaragoça, que es en la ysla de Çeçilla” (35rb). L: *Siracusanis*; C: *Siracussa*.
- **Huecos en blanco:** Se hacen más frecuentes en la parte final del manuscrito. Véanse, por ejemplo en 159vd: “Así como dize la sabiduría et conbida a toda [...] asy mismo [...] aquesto que es escripto”. Los términos no leídos aparecen en C como *res* y *cridant*.
- **Copia una palabra incorrecta y a continuación la correcta para no tachar:** “Et dize aquí (Alixandre) Tulio que Felipe muy claramente acusó a su fijo Alixandre diziendo así” (50rb).
- **Coloca el error entre barras:** “Asy lo fizo el enperador Theodosio, segunt que se recuenta en la *Estoria de los romanos*, en la qual es escripto que quando Eugenio et Arbogastes con grandes conpañas tovesen et ocupasen los pasos de los Alpes, (de los) que son montes que están aderredor de Ytalia” (51ra).

I.7.2.1.4. Ejemplos significativos de errores en la Vª parte de la *Suma de collaciones*

En las líneas que siguen he decidido mostrar algunos de los problemas que plantea la traducción castellana que ha llegado hasta nosotros y a los que ya hemos referencia. Para ello, ejemplarizo con fragmentos extraídos de la V parte de la obra, la dedicada a los estudiantes.

Cap. 5,1,7

L: *meretrix nonaria est inferni ianua, via iniquitatis, scorpionis percusio, viscarium scelerum, puteus interitus. Dicebatur autem nonaria, quae ante horam nonam antiquitus non licebat ad tales accadere*. (138ra)

C: *la mala fembra és postich e porta d'infern, camí de iniquitat, nafra de surpí, bisch de peccats, e dita nonera, car antigament ans de hora nona negú no.s gosava acostar a ella*. (p. 648)

M: la mala mujer es postigo o puerta del infierno, camino de yniquitad, plaga de escorpión et venino de pecados es dicha. Non era tal antiguamente, antes era de nueva. Antiguamente ninguno non osava llegar a ella. (136ra)

El traductor castellano ha cometido dos errores. En primer lugar no ha comprendido el término “nonera”, que traduce como “no era”, y en segundo ha realizado de forma incorrecta la escansión de la frase, pues coloca un calderón detrás de “es dicha” para indicar pausa. Interpreta que antes ninguno se atrevía a acercarse a las malas mujeres, cuando el texto latino y el catalán afirman que se la denominaba *meretrix nonaria* porque no comenzaba a ejercer su trabajo antes de la hora nona.

1) Cap. 5,1,5

L: *Lacedemonii libros archilogie e civitate sua exportari iusserunt.* (137rb)

C: *los savis feren gitar de la ciutat los libres de l'archilochia los quals havia fets Lacedemoni.* (p. 645)

M: los sabios fizieron echar de la çibdat los libros de la theología los quales avía fecho Laçedemonio. (154vb)

Esta afirmación aparece inserta en un *exemplum* tomado de Valerio Máximo. Lacedemonio –explica la versión castellana– fue expulsado de su ciudad porque sus vecinos no querían que las nocivas doctrinas que había expuesto en sus libros afectasen a sus hijos. Lo que sorprende es descubrir que dichos libros eran de ¿“theología”? Las traducciones catalana y latina son igualmente oscuras, pues tampoco la arqueología parece una materia especialmente peligrosa en lo tocante a la moral. En la edición de *Hechos y dichos memorables* realizada por Fernando Martín Acera, p. 356 se lee: “Los espartanos ordenaron que fueran sacados de la ciudad los libros de Arquíloco, porque entendían que su lectura era contraria a la modestia y pudor”. No es difícil intuir cómo se ha generado la cadena de confusiones. En este caso el copista castellano sólo es responsable de añadir un último eslabón: la lectura errónea de la grafía.

2) Cap. 5,2,1

L: *Zenonem enim Cleantes non expressisset si tantum eum audisset observavit illum ut ex forma viveret.* (140rb)

C: *Zenon no agra expressat Cleantes si solament l'hagués hoyit e no vist observava'l en la manera e forma de viure virtuosament.* (p. 662)

M: Porque se non abría espresado Alcantes sy solamente oviese fuydo et non visto, observávalo en la manera et forma del bevir virtuosamente. (158rb)

La desaparición del nombre de uno de los personajes del ejemplo, la alteración del otro (la *c* se confunde con una *a* y la *e* con una *c*, así de “Cleantes” se pasa a “Alcantes”) y una traducción defectuosa dan como resultado una oración sin sentido en su primera mitad.

Otro de los rasgos reseñables de la versión castellana es la pérdida de autoridades. En varias ocasiones, la desaparición parece producto de una decisión voluntaria del escriba de eliminar un determinado fragmento. En 5,1,1 falta un párrafo de unas cuatro líneas y media en el que se incluían citas de Papias y de Hugo de San Víctor. En 5,1,2 se omiten dos sentencias: una de Ethnicus (C: *Leunuch*) y otra del Eclesiastés.

Otras veces la pérdida se debe a un *homoioteleuton* (5,1,7):

C: *car oblidança és companya de embiaguea. [E diu Macrobi en lo primer libre: "companyonia de embriaguea] és follia, la qual se demuestra en una manera"*⁶⁹⁴. (p.649)

M: porque olvidança es compañera de enbriaguez, es locura la qual se demuestra en vana alegría. (156ra)

En otros casos parece tan sólo un olvido, pues desaparece el nombre del autor, pero se conservan sus palabras (5,2,4):

C: *[E açò diu sent Luch en lo XII capítol], lo servent qui sap la vovluntat de son senyor e no la fa será ferit de moltes plagues.* (p.666)

M: et quien sabe la voluntad de su Señor et non la faze será ferido de muchas llagas. (159vc)

El traductor tiende a reproducir en castellano las estructuras del catalán. Sin embargo, tampoco parece muy ducho en esta lengua, pues muchas confusiones tienen su causa en una mala comprensión terminológica. También es digna de mención la abundancia de huecos vacíos a lo largo de esta quinta parte. El fenómeno puede deberse a la incapacidad del escriba para leer las palabras confusas o que al texto del que copiaba estuviese deturpado. Por otra parte, es relativamente normal que el copista resuelva incorrectamente las abreviaturas.

A pesar de todo lo dicho, no podemos afirmar que las lecciones de M sean siempre las peores (5,1,1):

L: *ait Policrato li. IIII; c. VI.* (135rb)

C: *diu sent Crisòstom, en lo libre IIII, Policrato, en la VI omelia.* (p. 639)

E: *Grisostomus, en el libro IIII, en la Vª omelía.* (p. 203 n. 260)

M: dízese en el *Policrato*, libro IIII, capítulo VI. (148rb)

La cita que sigue a estas palabras corresponde auténticamente al Policraticus 4,6 como indican L y M. El fallo tiene su origen en la confusa redacción de la *Suma de col.lacions* catalana, que atribuyó el *Policraticus* a San Juan Crisóstomo. De aquí el equívoco pasó a E. Este es uno de los ejemplos que pueden aducirse en contra de la tesis sostenida por Conrado Guardiola de que E y M provienen de un antepasado común aragonés. Guardiola afirma que M parece haber corregido el pasaje. En mi opinión no es esto lo que sucedió sino que M copió de una fuente en la que existía tal error.

En definitiva, la suma de deformaciones y omisiones da lugar a una redacción confusa y a veces espuria. Este hecho parece estar relacionado con un cierto cansancio y despreocupación del escriba, que parece perder interés en su tarea conforme esta progresa.

I.7.2.1.5. Alteraciones en estructura y contenido

I.7.2.1.5.1. Problemas en la rubricación

Las coincidencias absolutas entre los epígrafes recogidos en los índices y los que aparecen en el cuerpo del manuscrito son escasas (1,5,1; 1,5,3; 1,6,9; 2,2,2; 2,3,1; 2,3,3; 2,5,2; 2,6,4; 2,8,2; 3,1,1; 3,1,2; 3,3,2; 3,4,2; 3,5,1; 3,5,2; 3,6,2; 3,8,2; 4,2,4; 4,3,1; 4,3,5; 4,4,2; 4,5,3;

⁶⁹⁴ Señalo entre corchetes los fragmentos que no aparecen en M.

5,1,1; 5,2,3; 5,1,2; 6,2,3; 6,2,4; 6,3,1; 6,5,2; 6,5,3; 6,5,6; 7,1,4 y 7,2,7). Las diferencias, por lo general, responden a variaciones en la redacción: distinta selección léxica (sustitución por un sinónimo o frase equivalente), alteración en el orden de los términos, amplificación (bien adición de algún determinante, preposición o conjunción; bien suma de un elemento a una enumeración), simplificación (las más usuales consisten en la eliminación del sujeto o de una palabra en una serie). En ocasiones, la expresión en su conjunto varía notablemente, aunque se mantiene un respeto hacia la noción de fondo. En otras, sin embargo, la lejanía es tan grande que surge la duda de si harán referencia al mismo contenido (1,1,3; 2,1,2; 2,1,3; 2,1,4; 2,1,5; 2,7,2; 2,8,4; 5,1,3).

Las confusiones son de distinto tipo:

- Error en las tablas al citar el número de folio o la letra que sirven para localizar un apartado (1,3,6; 1,9,6; 1,9,7; 3,7,1; 4,2,5; 6,2,1).
- Inexactitud al indicar la cifra de capítulos de una distinción: en 6,3 se afirma que contiene siete capítulos, y en realidad son seis.
- Equivocaciones que afectan a la comprensión: al sustituir una palabra por otra similar pero de distinto significado o al omitir una palabra (en 3,7,2 falta un “non” necesario).
- Se anuncia una información en un capítulo y aparece en otro (2,7,2; 2,7,3; 4,3,7; 4,3,10).
- Rúbricas que aparecen en los índices, pero que el escriba ha olvidado incluir en el manuscrito, aunque sí ha insertado la materia correspondiente (1,10,8; 4,3,7; 6,2,8). Véase, por ejemplo, el caso de la rúbrica del capítulo 4,3,7 –referida a que los obispos deben esquivar el pecado de la gula– que no fue copiada en el lugar correspondiente (144rb, donde comienza “Et ya sea que”) sino que se insertó más abajo, donde empezaba el capítulo dedicado a la lujuria, cuya rúbrica desapareció, lo que provocó un desajuste entre el epígrafe y el contenido, además de un error en la numeración: de los doce capítulos indicados en tablas se pasaba a once en el cuerpo del manuscrito. Realmente el contenido sí fue copiado, sólo se produjo un fallo de capitulación.
- En otras ocasiones el encabezamiento no aparece ni en el cuerpo del texto ni en las tablas a pesar de lo cual sí se reproducen los contenidos del capítulo. Esto es lo que ocurre en 1,9 que consta de ocho capítulos en la versión latina, mientras que en la castellana sólo tiene siete porque el escriba no copió la rúbrica del séptimo capítulo.
- Capítulo que, a pesar de figurar en la relación inicial, no fue copiado (2,4,6).

Una revisión posterior hizo que las indicaciones para la localización de folio y columna fueron rectificadas con intención de subsanar los errores y para adaptarlas a la auténtica foliación del manuscrito.

I.7.2.1.5.2. Capítulos faltantes

Como hemos indicado en el epígrafe anterior, uno de los capítulos de la obra: el 2,4,6, que en las tablas figuraba con el título “De no se partir jamás” (recogidos en L: 80ra-va; C: pp. 387-389), no fue copiado. Tampoco aparece el broche final: *Auctoris huius operis ad predicatorum supplicatio* (166rb-166vb), que sí se encuentra en C: pp. 775-776.

I.7.2.1.5.3. Otras alteraciones

A partir de la segunda parte de la obra, la traducción castellana empieza a sufrir variaciones de distinto grado con respecto a sus hermanos catalanes: se eliminan autoridades (lo que a veces puede afectar a un nutrido grupo), se condensa la información, y se eliminan detalles y nombres propios. Al mismo tiempo que suprime, el copista parece decidido a realizar adiciones de su cosecha o a insertar párrafos recopilatorios.

Reproduzco a continuación un fragmento de 2,2,1 en la versión catalana y en la castellana con objeto de que se aprecie como se van eliminando *auctoritates* con intención de hacer más sucinta la redacción⁶⁹⁵.

Capítol primer de la informació dels pares que nodresquen e castiguen los fills ordenadament.

D'aquí avant deu ésser vist e tractat del natural ligament qui és entre alguns membres de la comunitat axí com entre ls pares el.s fills, e entre ls frares esemps. E primeramente deuen ésser amones-/ (89rb) tats los pares que nodresquen lurs fills, e ls adoctrinen, e ls castiguen per tal que axí com los fills han reebut ésser dels pares, axí reeben doctrina de ben viure

Cor diu lo savi, en lo VIII libre de Les ètiques, que.l pare és al fill rahó e començament d'ésser e de nodriment e de doctrina.

[Per què diu lo savi Ecclesiàstich, capítol VII, que si has fills que los dons doctrina e ensenyament. E en lo XXX capítol, diu que.l pare ligar^a les sues nafres per les ànimes de sos fills, vol dir que.l pare qui per tots temps no castiga son fill, lo fill fa coses per què son pare serà nafrat. E puxes diu: "non dons a ton fill poder de fer la sua voluntat". E qui parla molt d'açó.]

El savi diu en los Proverbis, [XXIII capítol]: "no sofires que castigement no sia fet als infants". [E sent Pau, en la Epistola ad ebreos, capítol XII, diu "qual és lo fill lo qual lo pare no castiga?"], cor per castigament los fills se lunyes dels mals, e reeben informació de bones costums, [e apparellen-se soferir coses dures, e per ayral manera ells són fets dignes d'haver l'heretat del pare.]

[E per esta rahó los antichs fern instruir e adoctrinar sàviament lurs fills axí como apar del rey Philip, pare d'Alexandri, axí com és stat dit damunt en la primera part del libre.]

[Item, los antichs eren curosos de mostrar a lurs fills que fossen homens virtuosos, refrenant-los de mal e informant-los de bons nudriments]. Cor diu sent Agostí, en lo libre De bones costums d'Església: "II maneres/(89va) hi á de disciplina o de castigament: [la primera és per la qual hom força l'infant de fer alguna cosa o de lexar altra, la II és per la qual hom lo força d'aprendre d'alcuna art o alcuna sciència.] E la primera és complida per temor e la II per amor"⁶⁹⁶. (pp. 349-350)

Capítulo primero: Del amonestamiento de los padres que nodrescen sus hijos so ordenada disciplina.

Después d'esto conviene ver de la colligación o atamiento natural de los padres et de los hijos et de los hermanos. Et primeramente conviene los padres ser amonestados que críen bien sus hijos so disciplina; que asy como los padres son causa que los hijos an ser, asy sean causa et razón de bien bevir.

Ende dize el Filósofo, en el viiiº de las *Ethicas*, que el padre es al fijo causa de ser, causa de nudrimiento et causa de disciplina. Dize el Sabio en los *Proverbios* non q[u]ieras alçar la disciplina de ençima de moço, pues ansy han de ser criados los hijos por que se retraygan de los males, et se enformen en los bienes et en buenas costunbres. Ca segunt dize sant Agustín en el

⁶⁹⁵ Los corchetes en el texto catalán señalan los fragmentos suprimidos en castellano.

⁶⁹⁶ Marco entre corchetes los fragmentos que han sido suprimidos en la versión castellana.

libro *De las costumbres de la Iglesia*, la disciplina está en dos cosas: la primera está en el temor; la segunda en el amor, et allí se acaba. (92vc-vd)

Hay capítulos especialmente llamativos en la pérdida de contenidos (por ejemplo, el 2,4,1). En otras ocasiones el texto nos sorprende con una redacción que no coincide ni con L (78rb-va) ni con C como ocurre al final de 2,4,2:

La vibra se posa a la riba de la mar e silva fortment e dolça e apella la morena que vinga, e quant sent que la sua compnyia ve scup lo verí e dòna reverència a la companya. E tu fembra dius moltes vilanies a ton marit quant ve de lonch viatge; e tu marit posa toninflament de cor e la tua aspeera de males costumes. Tu nos est Déu, ans est marit, [nos has presa sirventa, ans ho has muller; la vibra gita fora si lo verí e tu per què no gitarás de tu mateix durea de cor?] E aquí parla d'açò molt bé]. (p.380)

La vívora que es animal bruto et sin razón cata revençia a su marido. Et tú que eres fecha a semejança de Dios razonable, quando viene tu marido de alguna parte, cansado, maltráeslo, denuestraslo, et échaslo de casa, et non le catas reverència alguna. Eso mesmo, tú, marido. Bien sabes que ella es tu muger et tú non eres su señor, mas su marido. [Para mientes de la onrar, et de le catar reverència. Et asy, el uno al otro catando reverència, et soportando él las menguas d'ella, et ella las menguas et desfallesçimientos del marido, bivrán en amor et en caridat, en tal manera que averán riquezas et algos en este mundo, et alcançarán la gloria eternal]⁶⁹⁷. (97ra)

Al final de 2,4,5 se incluye en el ms. 12181 un párrafo recopilatorio sobre el matrimonio, del que carecen L y C, y que quizá sea indicio de que el escriba optara de forma voluntaria por no copiar el capítulo 2,4,6 con intención de abreviar. Nótese de nuevo la distancia que separa ambas versiones:

Honestament usava Tobies de sa muller e de obra matrimonial del qual se lig en lo seu libre, VIII capítol, que dix a Sara, muller sua, primera nit que jach en una cambra ab ella que.s levàs del dit lit huy e demá, e.l tercer/(101va) dia que preguassen Déu, e segueix-se que li dix: “Tu e yo som fills de ssantes persones, no.ns podem axí acostar la un a l’altre com aquells qui no conexen Déu”. (p. 387)

Mas Tobías non fizo asy. Mas, desde fueron belados, la primera nin la segunda nin la tercera noche non allegó a ella. Mas amos a dos, los ynojos fincados en la tierra, fazían oración al Señor Dios que les diese generación, la qual fuese a su servicio.

[Asy devemos nosotros de fazer quando q[u]ier que tomasemos muger en matrimonio por amor de aver generación, biviendo en servicio de Dios. Et esta es la manera que deven guardar los casados en bevir sin pecado].

1.7.2.2. Relaciones entre varios testimonios castellanos del *Communiloquium*⁶⁹⁸

La presente sección aborda la cuestión de si existe alguna relación entre las traducciones de tres testimonios del *Communiloquium* en castellano:

⁶⁹⁷ En esta ocasión el corchete indica la diferencia en la redacción. La traducción catalana es cercana a la que proporciona el incunable latino.

⁶⁹⁸ Con pequeñas modificaciones, reproduzco a continuación un artículo que vio la luz hace ya varios años: Ana M^a Huélamo, “Tres huellas de Juan de Gales en castellano”, en Santiago Fortuño y Tomás Martínez, eds., *Actes del VII Congrès de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval: Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997*, T. II, Castellón, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999, pp. 245-253.

- La versión extensa conservada en el manuscrito 12181 de la BN de Madrid, titulado *Suma de collaciones o ayuntamientos o Libro del governador*.
- Un resumen del *Communiloquium*: el *Tratado de la comunidad*, que se conserva en la Real Biblioteca del monasterio de El Escorial con la signatura &-II-8 y que fue publicado por vez primera por el padre Bonifacio Difernan⁶⁹⁹. En 1988, Frank Anthony Ramírez lo reeditó; pero no percibió, como más tarde le reprochó Curt Wittlin⁷⁰⁰, que se trataba de un resumen del tratado de Juan de Gales. El desconocimiento de este dato fundamental le llevó a creer equivocadamente que el *Tratado* se derivaba de la *Glosa* que Juan García de Castrojeriz había añadido a su traducción del *De Regimine Principum* de Egidio Romano (1345-1350)⁷⁰¹. La indudable similitud, como ya hemos apuntado más arriba, tiene su origen en la dependencia que ambos guardan con la obra del galés, de donde el fraile castellano extrajo gran cantidad de materiales para sus comentarios. Intentaremos aquí dilucidar si la síntesis que recoge el *Tratado* fue realizada a partir de la traducción contenida en el manuscrito 12181 de la BN.
- La *Glosa* de Juan García de Castrojeriz. El segundo problema que nos planteamos en este apartado es si la traducción de los pasajes de la *Glosa* deudores del *Communiloquium* y la del *Libro del governador* mantienen alguna conexión o son independientes.

I.7.2.2.1. Cotejo entre la *Suma de collaciones* y el *Tratado de la comunidad*

El *Tratado de la comunidad de su buen gobierno, del príncipe y sus ministros* está compuesto por capítulos, a los que el moderno editor ha dotado de numeración y epígrafes. La síntesis ha respetado el orden de la obra base. Sin embargo, las deturpaciones o los huecos dejados por el copista ante los fragmentos ilegibles nos han privado de una buena cantidad de información.

El manuscrito, que fue incluido en un mismo código con otros textos de carácter moral o doctrinal como los *Consejos de conducta a un señor* o el *Tratado de nobleza y lealtad*, abarca los ff. 40a-66d⁷⁰². Además posee una foliación propia del 17 al 50. Esta se mantiene en *Flores de Filosofía* (ff. 53 a 63), que actualmente la precede, pero que en una organización previa la sucedía⁷⁰³. Por tanto, los tres folios que las separan tal vez contuvieran aún algún fragmento del tratado. Julián Zarco supone que en el inicio no falta más que la portada. Sin embargo, quizá hayan desaparecido los resúmenes del prólogo y del primer capítulo pues el I del *Tratado* equivale ya al 1,1,2 de la traducción extensa. Entre los ff. 41d y 42a se encuentra la primera laguna (3ff.: 19 a 21). La parte perdida correspondería en la *Suma de collaciones* a

⁶⁹⁹ Bonifacio Difernan, ed., “Tratado de la comunidad, de su buen gobierno, del príncipe y de sus ministros”, *Anuario jurídico esculiarense*, 3 (1962), pp. 455-504.

⁷⁰⁰ Curt Wittlin, “Footnote to a book review”, *La Corónica*, 18 (1990), pp. 128-129.

⁷⁰¹ Frank Anthony Ramírez, ed., *Tratado de la comunidad* (Biblioteca de El Escorial MS. &-II-8), Londres, Tamesis Books Limited (Colección Támesis, Serie B: Textos, 32), 1988.

⁷⁰² Para la descripción del manuscrito: Julián Zarco, *Catálogo de manuscritos castellano de la Real Biblioteca de El Escorial*, T. I, Madrid, 1924, pp. 266-267 y Frank A. Ramírez, *op. cit.*, pp. 10-14.

⁷⁰³ José Manuel Lucía Megías, “Hacia la edición crítica de Flores de Filosofía: la *collatio* externa y los modelos de compilación sentenciosa”, en Santiago Fortuño y Tomás Martínez, eds., *Actes del VII Congr s de l’Associació Hisp nica de Literatura Medieval: Castell  de la Plana, 22-26 de setembre de 1997*, T. II, Castellón, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999, pp. 353-373.

una sección del capítulo 1,1,11, y la totalidad de 1,1,12; 1,2,1 a 1,2,3 y 1,3,1 a 1,3,2. De 1,3,3 sólo se conservan las dos últimas palabras (“viçios desordenados”), que Ramírez ha situado en el cap. X. Una nueva falta de 3 ff. (39 a 41) se percibe entre 58d y 59a. El capítulo LXV, que es síntesis del 1,10,3 queda cortado poco después del comienzo. También han desaparecido los correspondientes a 1,10,4; 1,10,8; 2,1,1 a 2,1,6; 2,2,1 a 2,2,2; y 2,3,1 a 2,3,2.

Por último, entre 59d y 60a se aprecia la ausencia del f. 43 de la antigua numeración, en el que seguramente se compendaban: 2,4,6; 2,5,1 a 2,5,4 y 2,6,1 a 2,6,3. De hecho, las primeras frases de 60a reproducen el final de 2,6,4.

Asimismo, no se ofrecen extracto de 1,3,10 ni de 1,6,4. Y mientras que 1,3,11 se reparte en dos capítulos del *Tratado*, XVII y XVII, el LXXXI agrupa cuatro: del 3,1,2 a 3,1,5.

La obra se interrumpe en el cap. XCVIII, que coincide con el 3,7,1 de la *Suma de collaciones*, donde quedaban aún el 3,7,2; el 3,8,1 y el 3,8,2, y la cuarta, quinta, sexta y séptima partes íntegras, con sus correspondientes distinciones. En total 102 capítulos, de los que no podemos saber cuáles fueron recogidos en el *Tratado*⁷⁰⁴.

El autor de la versión corta parece haber seguido para su elaboración el método de elegir las frases de la extensa que consideraba más representativas e ir engarzándolas mediante nexos u oraciones ilativas para conseguir una redacción coherente. En otras ocasiones, reelabora una idea expuesta en principio de forma más amplia o condensa el mensaje que se desprendía de una serie variada de ejemplos. Lleva a cabo una labor de selección tan estricta que el resultado se reduce a un esqueleto de lo que fuera su modelo. El cuerpo textual lo construye no sólo con la base teórica del tratado, sino que utiliza también el contenido de las citas eruditas, pero prescindiendo generalmente de las referencias a autor y obra⁷⁰⁵. Es, en este aspecto, opuesto a Juan de Gales, que cita siempre con extremo cuidado para asentar la confianza del lector en sus palabras y para facilitar el acceso a la fuente en caso de interés.

El cotejo entre ambos manuscritos revela una serie de diferencias ortográficas, gramaticales y expresivas de distinto grado: uso variado de preposiciones y elementos conjuntivos; transformaciones en los verbos, que van de la persona a la voz y que afectan también a la elección de formas no personales o perifrásticas; mayor presencia de los pronombres en el resumen con la intención de lograr concisión y evitar repeticiones; cambio en el número de la oración; alteraciones en el orden de la frase o en la disposición de los párrafos (TC: XLI, LX, XCVI), etc.

Las divergencias se extienden también a la selección semántica: “aferes” (SC: 1,3,4, 28va), “fechos” (TC: XI,5); “braquas” (SC: 1,3,5, 29va), “ramas” (TC: XII,29) y a la redacción, pues normalmente el ms. &-II-8 ofrece una solución más sencilla: “que el rey Canbises vevía tanto a las vegadas que perdía el entendimiento...” (SC: 1,3,11, 40vb), “quel rey Canvises era muy embriago” (TC: XVIII,9).

Frente a la *Suma*, que opta con frecuencia por el estilo directo, el *Tratado* prefiere el indirecto. Además, tiende a las generalizaciones y a la sustitución de nombre propios por comunes: “Así commo fizo Fabriçio [...] que quando se ovo de combatir con Aníbal...” (SC:

⁷⁰⁴ La *Suma de collaciones* permite resolver, salvando las diferencias de la redacción, las lagunas internas de los capítulos del *Tratado*. Las correspondencias serían: XII, 49-50: 1,3,5, 30rb; XIII, 2-5: 1,3,6, 31va; XIV, 19-20: 1,3,7 34rb; XV, 10-12: 1,3,8, 35rb; XVII, 34-36: 1,3,11, 40rb-vb; XVIII, 1-6: 1,3,11, 40vb; XIX, 28-32: 1,3,12, 42va-43ra; XXX, 70-73: 1,4,3, 52vb; XXXI, 21-25: 1,4,4, 54rb-55ra; XCVI, 1-6: 3,6,2, 112rb; XCVIII, 5-10: 3,7,1, 118rb. La *Suma* presenta dos foliaciones. Cito aquí por la de copista.

⁷⁰⁵ Una excepción lo constituye el cap. LXXXI, donde se concentran seis de las once alusiones a autoridades de todo el *Tratado*.

1,3,11, 38vb), “a enxemplo de Fabriçio que quando se ovo de conbatir con sus enemigos” (TC: XVII, 11). A pesar de su reducida extensión, introduce aclaraciones o conclusiones de final de capítulo y demuestra un gusto por la *amplificatio* que contrasta con el del ms. 12181: “non torne omne a los males de que se arrepiente” (SC: 3,5,2 112ra), “non torne a los males de que se arrepiñtió e confesó” (TC: XCV, 9-10).

Las variaciones en la expresión pueden llegar a afectar al sentido de la frase. En el siguiente caso, las afirmaciones sobre el reconocimiento terreno de la castidad son opuestas: “et la vida casta non espera poseer buena fama entre los omnes, mas espera alcançar la gloria eternal entre los ángeles” (SC: 3,1,3 99va), “E la limpia e casta alcança de buena fama en este mundo, (e) gloria eternal entre los ángeles” (TC: LXXXI, 17-18). También hay omisiones que logran modificar la intención, por ejemplo, mientras que la *Suma de collaciones* (2,4,4) insistía en que los dos cónyuges evitaran la infidelidad, el *Tratado de la comunidad* (cap. LXX) aplica esta lección sólo a la esposa. Por tanto, es evidente que no siempre adoptan posiciones idénticas ante un asunto. Si con respecto a la reprensión de las mujeres uno propugna la moderación “deven ser castigadas buenamente, non asy commo muchos que castigando matan” (SC: 2,4,2 91va); sin embargo, el otro propone una mayor severidad: “Por ende, debe ser castigada buenamente quando ella se quisiere corregir; e donde non, castigarla más ásperamente, en tal manera que de una vía o de otra sea castigada por que obedezca a su marido, e faga todo aquella que buena mujer deve fazer” (TC: LXVIII, 5-8).

En resumen, las divergencias estilísticas hasta aquí reseñadas no son homogéneas, sino que oscilan según el capítulo y no nos permiten establecer de forma definitiva si existe o no un parentesco estrecho. Así pues, será necesario sopesar otro tipo de indicios. Comenzaremos con una serie de lecturas erróneas presentes en el *Tratado* y que pudieran ser o bien propias del mismo copista o bien de su fuente inmediata⁷⁰⁶.

Los mss. 12181 (1,1,6 8vb) y 1470 de la BNE (11vb) y el 92 de la BUB (19va) hacen que Júpiter y la Lealtad ocupen el mismo templo; sin embargo, en el &-II-8 de El Escorial (V, 11-12) el dios que aparece es Apolo. Mientras sus compañeros coinciden en que el viejo que no haya sentado la cabeza es como un niño de cien años (SC: 3,2,6, 103vb; R: 191va; L: 121ra), el *Tratado* lee: “tal es niño de cinco años” (TC: LXXXVII, 14); y los “regnos de los asirios” (SC: 1,9,5, 75rb; R: 119vb; L: 81ra), que fueron vencidos por el pecado de lujuria pasan a convertirse en “los regnos de los áfrycos” (TC: LX,9).

Evidentemente uno de los bienes del matrimonio es la “generación” (SC: 2,4,4, 92va), no la “governación” (TC, LXX, 1-3); el término que acompañe a la castidad como sinónimo no debe ser la “prudencia” (TC: LXXI, 19), sino la “pudiçia” (SC: 3,1,3, 99va) y la afirmación de “que el segundo galardón de abusión es viejo loco” (TC: LXXXVII, 15) carece de sentido, ya que debería decir: “el segundo grado de abusión” (SC: 3,2,6, 104va).

Hay por otra parte un fallo común a ambos textos castellanos que podría presentarse como prueba a favor de su vinculación: en lugar de Plutarco encontramos como autor de la *Institutio ad Trajanum* a “Policrato” (SC: 1,3,7, 33va; TC: XIV: 6-8), que no es más que la deformación del título de la obra más relevante de Juan de Salisbury el *Policraticus*. La confusión es mayor en el *Tratado* por la eliminación del complemento “de Trajano” y por la incorrecta puntuación de la frase que propone Frank Anthony Ramírez: “E Troxano, enperador, ovo por maestro a Policrato, el qual lo enseñó en el libro que es llamado

⁷⁰⁶ Para contrastar las lecturas de los manuscritos castellanos, me he servido del ms. latino 1470 de la BN de Madrid (uso L para nombrarlo) y del 92 de la Biblioteca Universitaria de Barcelona, traducción catalana del *Communiloquium*, que nombro con la letra R, que es con la que lo denomina Lluís Ramon i Ferrer, *op. cit.*, en su edición del texto. Recordemos que a este mismo manuscrito Conrado Guardiola, ed. *Rams de flores*, *op. cit.*, lo llama A.

Instrucción e enseñanza de Iulio Çesar”. El padre Difernan había leído acertadamente: “el qual lo enseñó en el libro que es llamado instrucción e enseñanza. De Julio Çesar es escripto en el libro de la vida de Çesar...”⁷⁰⁷.

Sin embargo, una serie de ejemplos opuestos al anterior nos llevan a pensar que el *Tratado* no se sirvió del ms. 12181 de la BN. Es destacable la presencia de equivocaciones en la *Suma de collaciones* que no son compartidas por los demás manuscritos consultados. Si estos definen a Alipio como “açessor” del juez de la ciudad de Roma (TC: XXXI, 13; R: 84ra; L: 58vb), la *Suma* lo califica de “sucesor” (SC: 1,4,4, 54rb). En otra ocasión, se aconseja al príncipe que actúe de forma que “Dios [no] sea ofendido en su gloria” (SC: 1,3,14, 43rb), los demás afirman: “Dios [no] sea ofendido nin su iglesia” (TC: XXI, 1-4; R: 67rb).

En este mismo sentido apunta una prueba de mayor calado: el hecho de que aparezca un nombre propio en el *Tratado de la comunidad* que no se encuentra en su supuesto modelo. Al hacer hincapié en la importancia del consejo, el *Communiloquium* ensalza a Solón, fundador del derecho, por encima de Temístocles, que venció a los enemigos de Atenas. El *Tratado* (VI, 4-5) denomina Teméstides a este guerrero, pero la *Suma* (1,1,7, 9ra) ni siquiera lo nombra.

Las razones aducidas parecen confirmar que el resumen del *Tratado* no se llevó a cabo a partir del ms. 12181.

1.7.2.2.2. Cotejo entre la *Suma de collaciones* y la *Glosa al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*⁷⁰⁸

Fray Juan García de Castrojeriz pretendió con su tarea no sólo dar a conocer el *De regimine principum* en su lengua, sino mejorarlo⁷⁰⁹. Sintió la escasez de anécdotas –Egidio Romano se apoyaba casi con exclusividad en Aristóteles– como una carencia, que suplió en gran medida echando mano del centón de relatos morales que es la obra de Juan de Gales. Esta fue una de las causas de que la *Glosa* terminara prevaleciendo sobre la traducción. Frente al tratado teórico, era indudable el atractivo de unas narraciones que presentaban testimonios señeros de sacrificio por la comunidad, devoción filial, amistad inquebrantable, defensa de la castidad o resistencia heroica; en resumen, modelos histórico-literarios para la imitación social o personal.

En su labor de compilador, Juan García de Castrojeriz eligió y distribuyó los ejemplos en función de su interés compositivo. A veces, respetó el orden de exposición del original (GL: 1,1,27; SC: 1,3,5), pero otras les confirió una disposición diferente, incluyendo en el mismo capítulos algunos muy alejados (GL: 1,1,6; SC: 1,1,8; 1,2,2; 1,3,1; 1,3,3; 1,9,5) o variando la situación de los que eran correlativos (GL: 1,1,3; SC: prólogo). También realizó una importante labor de condensación como queda patente en la historia sobre el rey Teodosio y el obispo S. Ambrosio, que se redujo a casi una cuarta parte de su longitud primitiva (GL: 1,1,13: 67-69; SC: 1,3,2, 24vb-26vb).

El *Regimiento de príncipes* tiene una organización tripartita. Para ilustrar los capítulos del libro 1º, dedicado a las virtudes, costumbres y pasiones del príncipe; y del tercero, sobre

⁷⁰⁷ Bonifacio Difernan, *op. cit.*, p.466.

⁷⁰⁸ El cotejo fue realizado con la edición de la *Glosa* de Juan Beneyto. Estamos aún a la espera de las ediciones de las tres diferentes versiones recogidas en veintidós manuscritos y un impreso.

⁷⁰⁹ Fernando Rubio, “*De regimine principum* de Egidio Romano en la literatura castellana de la Edad Media”, *La ciudad de Dios*, 174 (1960), pp. 32-71.

el gobierno del reino en tiempo de guerra; Castrojeriz se sirvió del *Communiloquium*⁷¹⁰: 1,2 y 1,3 respectivamente. Para la sección del “governamiento del las mujeres” (libro II, parte 1ª) usó la 2,4 acerca del matrimonio, y la 3,1 sobre las diferencias entre los dos sexos. Al ocuparse del “governamiento de los hijos” (libro II, parte 2ª) se apoyó en la 2,2, que trata del “ligamiento natural que es entre padres e hijos”; la 3,2, de la distinción de los hombres según su edad; y de la 5,1, sobre la instrucción de los discípulos. Por supuesto, esta clasificación es tan solo orientativa, pues como hemos visto las glosas de un mismo capítulo pueden reunir pasajes muy distantes en la fuente. Lo demuestran las lecciones de humildad y obediencia de los religiosos, extraídas de la IV y VI partes, que se aplicaron a la paráfrasis sobre las virtudes del monarca (GL: 1,2,24; SC: 4,3,3 o GL: 1,2,26; SC: 6,4,4).

A ojos de un lector moderno, la selección de ejemplos del fraile se revela a veces poco pertinente: en el capítulo 3,3,8 el *Regimiento de príncipes* trata de la construcción de fortalezas, mientras que los comentarios amonestan a los caballeros para que miren más por la utilidad que por la belleza de sus armas (SC: 1,9,4). En otros casos, algunos de los motivos procedentes del galés contrastan con las ideas expresadas por Egidio. Por ejemplo, su actitud ante el juego es la de solaz frente al trabajo (GL: 1,2,30), mientras que el comentario (tomado de *Com.*: 1,10,7) hace hincapié en los aspectos pecaminosos.

Las diferencias entre las citas del *Communiloquium* usadas por Castrojeriz en la *Glosa* y sus correspondientes en el ms. 12181 de la BNE son numerosas. Aunque las más abundantes afectan a la numeración de los libros y los capítulos, la disparidad queda patente en otros múltiples aspectos: variación de títulos o autores, modificación en los nombres de los personajes, supresión de la *auctoritas*, etc. Vocabulario y exposición ahondan las distancias. Como ya hemos visto, algunos préstamos apuntan hacia la posibilidad de que la *Suma de collaciones* sea una versión del catalán. La impericia del traductor o la incorrecta comprensión de esta lengua generaron algunas cláusulas de sintaxis confusa y oscuro sentido; por el contrario, la redacción de la *Glosa* fluye con mayor elegancia.

En apartados previos de esta introducción me he referido a las alteraciones que sufrió la *Suma de collaciones* con respecto al *Communiloquium*⁷¹¹. Además de haberse suprimido el capítulo 2,4,6, el traductor, o bien un copista posterior, desechó ejemplos que le parecieron excesivos o redundantes, al igual que otro tipo de datos como la identificación o la ubicación de las citas. Tomemos como muestra la distinción 1,7. Sus tres capítulos se abreviaron considerablemente debido a la supresión de muchas de las referencias que ilustraban el original. Entre otras, se omitió la historia de la fidelidad en la amistad que demostraron Amón y Ficias ante el tirano Dionisio (2,7,2), que sí se halla en la versión latina (L: 109ra), catalana (R. 170rb) y también en la *Glosa* (1,2,28). Este fenómeno se detecta con relativa frecuencia a lo largo de la obra⁷¹².

Así pues, se puede afirmar sin lugar a dudas que Castrojeriz no se sirvió del ms. 12181, ya que carece de algunas de las historias del *Communiloquium* que él sí recoge. Quizá trabajara con un ejemplar latino o se apoyara en otra traducción distinta de la que no tenemos noticia⁷¹³.

⁷¹⁰ Alfred K. Blüher, *op. cit.*, p. 91 n. 90 y Conrado Guardiola, “La influencia de Juan de Gales en España”, *op. cit.*, p. 110 n. 15 ofrecen una lista de los capítulos de la *Glosa* en los que se percibe el rastro del *Communiloquium*, pero ambas listas son incompletas. Señalo algunos más: Libro I, Parte I, caps. 5, 9, 12, 14, 15, 17, 19 y 31. Libro II, Parte II, cap. 13, 23. Libro II, Parte II, cap. 19.

⁷¹¹ Véanse más arriba los epígrafes I.7.2.1.5.2-3.

⁷¹² Entre otros, son destacables los recortes que han sufrido los capítulos de la *Suma de collaciones* en 1,4,1 a 1,4,6 y en 3,1,2 a 3,1,4.

⁷¹³ Conrado Guardiola, “La mención del Amadís en el Regimiento de príncipes aclarada”, en *Actas del Primer Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Barcelona, PPU, p. 345 n. 11 recoge de

En conclusión, los vestigios de Juan de Gales aquí analizados no parecen mantener vínculos entre sí. El *Communiloquium* pervivió en Castilla bajo formas diversas: traducciones, resúmenes y material anecdótico puesto al servicio de otros textos. Recogido de forma anónima en la *Glosa* de Castrojeriz y repetido por los que la imitaron, su influencia parecía menor. Hoy los hitos conservados se nos revelan tan solo como los supervivientes conocidos de una tradición manuscrita que debió de ser considerable.

I.7.3. La tradición manuscrita del *Communiloquium* en España

Sobre esta materia han aportado notables contribuciones Ruth Leslie, Conrado Guardiola, Lluís Ramon i Ferrer y Juan Manuel Cacho Blecua⁷¹⁴. Lluís Ramon i Ferrer en sus trabajos de 1993 y 1997 realizó una descripción de los manuscritos catalanes que contenían la traducción del *Communiloquium* (B: Ms. 2008 de la Biblioteca de Cataluña, Barcelona; N: Ms. 265 de la Biblioteca de Cataluña, Barcelona; R: Ms. 92 Biblioteca Universitaria, Barcelona y V: Ms. 660 del Archivo del Reino de Valencia, Valencia) y arriesgó un intento de filiación entre ellos que plasmó en un *stemma codicum*. Establecía las siguientes conclusiones: los errores conjuntivos en los cuatro manuscritos indican la procedencia de un arquetipo común y los errores separativos prueban que ninguno es copia directa ni indirecta de los demás. Del arquetipo, se derivan dos ramas en las que se agrupan los testimonios conservados en la actualidad: por una parte V y N, provenientes de un antepasado común, y por otra, R y B, que tendrían su origen en otro diferente. Además, N, que mayoritariamente coincide con V, parece haber sufrido contaminaciones de la rama R, B.

En 1998 Conrado Guardiola publicó la edición del *Rams de flores*. En la introducción llevó a cabo, entre otras tareas, la descripción codicológica del código Z-I-2 de la Biblioteca del monasterio de El Escorial (al que denominó E), que contiene dicha obra en los ff. 105r-250v, y asimismo ofreció sus propias hipótesis sobre su inserción en la tradición manuscrita del *Communiloquium*⁷¹⁵; además, aportó la novedad de incluir en el análisis al manuscrito M

Scholderar, "The Early Editions of Johannes Vallensis", *Cylchgrawn Llyfrgall Genedlaethol Cymru: The National Library of Wales Journal*, 3 (1944), pp. 77 la noticia de que el *Communiloquium* contó en latín con dos redacciones: una larga y otra breve, y afirma que el *Regimiento de príncipes* utilizó la corta.

⁷¹⁴ Ruth Leslie, "A Souce for Juan Fernández de Heredia's *Rams de flores*", *Studia Neophilologica*, 45 (1973), pp. 158-170 y "La obra de Juan de Gales en España", en *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, vol. II, Salamanca, 1982, pp. 109-116; Lluís Ramon i Ferrer, "La tradició textual de la traducció catalana del *Communiloquium* de Joan de Gal.les", en A. Ferrando y A. Hauf, eds., *Miscel.lània Joan Fuster*, vol. VII, Barcelona, Univ. de València - AILLC - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993, pp. 45-64; *Edició crítica i estudi de la "Summa de Col.lacions" de Joan de Gal.les*, València, Universitat de València, 1997 y "La tradición manuscrita del *Communiloquium* en la Península Ibérica", en Barry Taylor y Alejandro Corroleu, eds., *Latin and Vernacular in Renaissance Iberia, II: Translations and adaptations*, Manchester, University of Manchester (Cañada Blanch monographs, 8), 2006, pp.111-120; Juan Manuel Cacho Blecua, "La reconstrucción del *Rams de flores* de Juan Fernández de Heredia. A propósito de una nueva edición", *Archivo de Filología Aragonesa*, 56 (2000), pp. 247-265.

⁷¹⁵ El *Rams de flores* es una selección sistemática de autoridades llevada a cabo a partir de una *Summa de col.laciones* catalana o aragonesa, a la que se sumaron unos fragmentos de Valerio Máximo extraídos de una fuente diferente; por ello los investigadores la han considerado como una versión hermana de las traducciones catalana y castellana del *Communiloquium*. Guardiola varió las siglas que había utilizado Ramon i Ferrer para denominar los manuscritos. Estas son las equivalencias: V=V, C=N, A=R, B=B. Posteriormente Lluís Ramon i Ferrer llamó F al manuscrito escurialense del *Rams*, al que Guardiola le había dado la letra E. Por mi parte, respeto la notación de Ramon i Ferrer, salvo para E.

(ms. 12181 de la BN de Madrid). En esencia, sus resultados coinciden en gran medida con los de Lluís Ramon i Ferrer. También él es partidario de establecer dos ramas diferenciadas para los manuscritos catalanes. Por lo que respecta a E y M, encuentra fuertes vínculos entre ambos y considera que proceden de un prototipo aragonés, que a su vez sería traducción de un texto catalán.

Por su parte, Juan Manuel Cacho Blecua en un *article-review*, que apareció en el 2000 sobre la edición del *Rams de flores* llevada a cabo por Guardiola, apunta atinadas precisiones y plantea dudas sobre la dependencia del prototipo aragonés y sobre las relaciones de M con los manuscritos catalanes. Si Guardiola percibe una contaminación de M con el ms. V, Cacho Blecua opina que algunos datos también lo relacionan con los mss. AB (RB para Lluís Ramon). En definitiva, sostiene que la cuestión no está cerrada y que debería volverse sobre ella.

En 2006 Lluís Ramon i Ferrer se ocupa de nuevo de este asunto. Sin referirse en ninguna ocasión al trabajo de Guardiola, rehace su primer *stemma* para incluir en él los testimonios M y F (el E de Guardiola). Halla relaciones entre ambos y los hace depender de un subarquetipo vinculado a N.

Por mi parte, me limito a exponer las siguientes consideraciones:

- Todos los manuscritos conservados son independientes entre sí lo que nos lleva a concluir que la tradición manuscrita fue mucho más extensa que la que ha llegado hasta nosotros.
- En la primera parte la *Suma de collaciones* castellana sigue de cerca a sus hermanos catalanes. Es muy frecuente el *homoioteleuton* y se producen omisiones; pero, podemos afirmar que nos encontramos ante un texto muy cercano. Sin embargo, a partir de la segunda parte la situación cambia, la redacción difiere. Ya no hay una coincidencia palabra por palabra en la traducción. Además, empieza a ser frecuentísima la supresión de fragmentos no a causa de error sino por elección voluntaria del copista, que desea sintetizar la información. Véase, por ejemplo, el capítulo 2,4,6 desaparecido en M sí se encuentra en BRNV.
- No me parece convincente la hipótesis de Guardiola del arquetipo aragonés común para E y M. Es más sencillo pensar que la traducción se realizó desde el catalán pues las lecturas de M con frecuencia son calcos directos de esta lengua.
- M no copia de ninguno de los cuatro manuscritos catalanes. En ocasiones da mejores lecturas, que comparte con L:

(7,2,1)

L, M: *Epulonis*, Epulón.

BRNV: *glot, gloto, glot, glotó*.

(7,2,3)

L: *decem milia melius est sustinere fulmina*.

M: x mill vezes es major sufrir rayos et fuego.

BRNV: *més valrrie sostener deu milia rius corrents*.

Obviamente en este caso la traducción de las versiones catalanas es errónea. Se confunde “fulmen-fulminis” con “flumen-fluminis”.

(7,3,2)

L: *de remediis fortuitorum*.

M: de los remedios de los casos fortuitos.

NRBV: *dels remeys dels feyts fortunats*.

(7,3,4):

L: *Turseo*

M: Surseo

NRBV: *Farido, Ferrando, Fando, Farido*.

- Coincidencia de lecturas entre N (R para Guardiola) y M:

(3,4,1)

L: *Gregorio*

M: sant Agustín

N: *sant Agostí*

RBV: *sent Gregori*

- Coincidencia de lecturas entre R (A para Guardiola) y M:

(1,6,1)

L: *in marcido corpore*

C: *en lo cors magre*

R: *en lurs dits*

M: pasan al oficio de consejeros et de regidores et en sus dichos parescen las virtudes [...] (1,6,1; 65rb)

Estas semejanzas se extienden también a la estructura. Por ejemplo, la distinción 6,4 consta en L y en M de seis capítulos, mientras que en NRBV tiene sólo cinco. La causa se halla en que en los manuscritos catalanes el tercer capítulo ha sido incluido en el segundo.

- Coincidencias entre V y M: Son llamativos los fragmentos que faltan en ambos manuscritos y que sí se encuentran en NRB y L, por ejemplo, en 1,8,2 (M: 71rb; C: p. 262) se prescinde de un párrafo de unas seis líneas y en 2,1,4 (M: 90vc-vd; C: pp. 336-339), de más de un folio completo.
- Si es cierto, como afirma Guardiola, que existen coincidencias entre M y E⁷¹⁶, también lo es que a veces las lecturas de E se acercan a los manuscritos catalanes y difieren de M:

L: *causa discipline*

M: disciplina

NRBV: *doctrina*

E: *dotrina*

⁷¹⁶ Conrado Guardiola, ed., *Rams de flores*, op. cit., pp. 50-51.

- La carencia de una edición crítica del texto latino obstaculiza enormemente el análisis de la tradición manuscrita romance peninsular del *Communiloquium*, pues desconocemos a ciencia cierta que pasajes fueron suprimidos, añadidos o modificados en la transmisión textual⁷¹⁷.

I.7.4. Datación del manuscrito

La fecha *ante quem* en la datación del manuscrito castellano 12181 de la BN sería 1455, año en el que, como ya señalamos, se realizó el *Inventario* de libros con los que Pedro Fernández de Velasco dotó al Hospital de la Vera Cruz que había fundado en Medina de Pomar entre los que se encontraba nuestra obra. Recordemos que esta referencia era muy imprecisa pues sólo se indicaba “Joan Gallens[is]. Sin embargo, no hay duda de que se trata de este mismo ejemplar porque en el Catálogo de 1553, donde se vuelve a mencionar, se ofrecen datos que permiten identificarlo con precisión⁷¹⁸.

La letra del manuscrito apunta a que la copia hubiera podido realizarse entre las décadas finales del catorce y las dos primeras del siglo XV. Recordemos también lo que hemos dicho más arriba acerca de las traducciones del catalán al castellano que se produjeron hacia 1430 en el entorno del Conde de Haro. Con anterioridad debían de haberse realizado las versiones catalanas. Tanto Conrado Guardiola como Lluís Ramon i Ferrer piensan que su origen hay que buscarlo en el *scriptorium* aviñonés de Juan Fernández de Heredia⁷¹⁹.

I.7.5. Análisis codicológico del ms. 12181 de la BN⁷²⁰

I.7.5.1. Tipología del códice

Nos encontramos ante un códice en papel plegado *in folio*. Se halla completo en cuanto al texto, pero quizá le falte la hoja inicial del trinión que forma el primer fascículo.

El estado de conservación es, por lo general, satisfactorio aunque algunos folios presentan pequeños orificios causados por insectos. Los más externos son los que han sufrido un mayor deterioro, sin embargo, sólo en 1rb y 2rb algunas palabras son ilegibles por la deturpación, puesto que en los demás casos esta sólo se circunscribe a los márgenes. Para paliar estos efectos algunas páginas han sido restauradas, cubriéndose los huecos con papel: fol. 5 (esquina inferior izquierda); fols. 29, 30, 31, 32 y 43 (esquina superior derecha); fols. 174 y 175 (margen inferior izquierdo) y fols. 171, 181, 182 y 183 (margen inferior central). A la guarda final de época se le ha añadido una protección que cubre todo el recto.

⁷¹⁷ Andrew Little, *Studies in English Franciscan History*, op. cit., p. 232 reproduce una “moralización del ajedrez”. Afirma que este pasaje, que procede del *Communiloquium* 1,5,7, sólo aparece en algunas ediciones del texto: la de 1472, 1489 y 1516, y no en las de 1475, 1496 y 1511. Para determinar si este fragmento pertenece o no auténticamente a la obra habría que realizar un cotejo entre la enorme cantidad de testimonios latinos conservados.

⁷¹⁸ Remito al apartado sobre la historia del manuscrito en este mismo estudio.

⁷¹⁹ Conrado Guardiola, ed., *Rams de flores*, pp. 39-41 y Lluís Ramon i Ferrer, “La traducción manuscrita...”, p. 120.

⁷²⁰ Véase la referencia a este manuscrito en Antonio Paz y Meliá, “Biblioteca fundada por el conde de Haro en 1455”, *RABM*, 20 (1909), pp. 282-284; en *Philobiblon*: BETA manid 3121 y en el *Catálogo* digital de la BNE.

El roce de los dedos al voltear las hojas también ha dejado huella, tanto en el ángulo superior derecho como en el centro del margen inferior de los primeros cinco folios.

I.7.5.2. Foliación

El manuscrito consta de dos foliaciones: la primera, que alcanza hasta el 178, fue realizada en dígitos romanos por el mismo escriba, que dejó sin numerar las cinco primeras páginas de las tablas y que la colocó en el centro del margen superior; la segunda, que llega hasta el 183 y que usa cifras arábigas, ha sido realizada a lápiz en época actual y se sitúa en la esquina superior recto. En ambos casos, carece de guarismo una hoja final también coetánea.

El proceso de orillado hizo desaparecer parte de la numeración primitiva. Posteriormente alguien subsanó el problema repitiendo un poco más abajo lo que se había perdido. Esta labor se percibe con nitidez en los fols. XXXVI (41r) y XLV (50r), donde la cifra antigua aparece tachada y escrita con claridad más abajo, y en el LXXXV (90r), en donde el autor de la tarea sufrió una confusión al copiar que percibió y subsanó. El LXXXIII (89) es el único en el que aparece número tanto en recto como en verso.

Para la conservación del códice, se han sumado en época moderna seis guardas blancas (tres al inicio y tres al final) más las jaspeadas, encoladas por una parte a la contratapa y por otra al folio más cercano.

I.7.5.3. Encuadernación

La encuadernación moderna fue realizada en piel repujada por Grimaud, nombre que se lee en pequeñas letras doradas en la esquina inferior derecha de la tapa. Ambas cubiertas, de 335mm. X 250mm., presentan idéntica decoración: tres rectángulos; en el central, que es algo mayor, se inscribe una cruz de gran tamaño. No se consigna el título de la obra, pero en el tejuelo colocado en el lomo figura la signatura actual del libro en la BN: Mss. 12181.

I.7.5.4. Constitución del códice

El cuerpo del manuscrito está compuesto por dieciséis fascículos o cuadernos:

- Un trinión, al que le falta el primer folio y que consta, por tanto de 5 folios: 1r a 5v.
- Catorce seniones; que suman 168 folios:
 - o Senión 1º: 6r a 17v.
 - o Senión 2º: 18r a 29v.
 - o Senión 3º: 30r a 41v.
 - o Senión 4º: 42r a 53v.
 - o Senión 5º: 54r a 65v.
 - o Senión 6º: 66r a 77v.
 - o Senión 7º: 78r a 89v.
 - o Senión 8º: 90r a 101v.
 - o Senión 9º: 102r a 113v.
 - o Senión 10º: 114r a 125v.
 - o Senión 11º: 126r a 137v.
 - o Senión 12º: 138r a 149v.
 - o Senión 13º: 150r a 161v.

- Senión 14º: 162r a 173v.
- Un quinión, 10 folios: 174r a 183v.
- Una guarda de época.

En total 184 folios, cuya medida es de 315 mm x 240mm.

I.7.5.5. Organización de la página

El texto se distribuye en dos columnas de 240 mm x 80 mm. El número de renglones oscila entre 37 y 45. La caja de escritura, con alguna variación, ocupa 240mm x 185mm; el intercolumnio, 240 mm x 20 mm y cada columna, 240 mm x 82 mm. De las líneas de justificación que delimitan el texto, cuatro son verticales y dos horizontales. Los seis orificios realizados para facilitar su trazado parecen haber sido producidos con un punzón o la punta de un compás. No hay rastro de líneas rectrices que hayan servido de soporte para la escritura.

I.7.5.6. Anotaciones en folio

I.7.5.6.1. Reclamos

Para facilitar la tarea de ordenación y evitar errores a la hora de constituir el códice, se registraron en el margen inferior derecho de la última página de cada fascículo las primeras palabras del siguiente. Además, los cuadernos contaban con una numeración en cifras romanas que indicaba el orden de los bifolios y que se colocó en la esquina inferior derecha de la primera página de cada pliego. Desgraciadamente, la encuadernación, para la que se ajustó algo el tamaño de las hojas, provocó la pérdida de buena parte de esta información.

A continuación se reseñan los reclamos conservados. Cada cita va precedida de un calderón rojo que la abarca completamente al prolongar su trazo superior. En alguna ocasión, tras este aparece otro en tinta negra, que es el que señalo entre corchetes.

53v: “en derecho”

65v: “[Calderón] los consejeros”.

77v: “[Calderón] fuere aprovada”.

89v: [Calderón] benir los captivos”.

101v: “[Calderón] el otro en Castilla”.

113v: “[Calderón] rico omne que bive”.

125v: “[Calderón] que el oro et la plata se”.

137v: “[Calderón] ellos adorar suele poner”.

149v: “Ihesu Christo ser sanador”.

161v: “los omnes et en otro”.

173v: “sean sin penitencia ca”.

I.7.5.6.2. Referencias a distinción y parte

En la parte superior del recto, se señala la distinción con una *d* y una cifra en rojo, mientras que la parte se indica, también en el mismo color, con un número y la abreviatura *pte* en el verso. Se trata de un sistema eficaz y rápido para facilitar al lector la búsqueda de un fragmento determinado.

I.7.5.6.3. Correcciones

Cuando el escriba ha cometido al copiar un error de omisión del que se ha percatado, lo subsana con una *llamada*, que suele marca con punto y barra •/ y que se resuelve en el margen con la intención de restaurar la integridad del fragmento.

Igualmente reseñables son las *correcciones*. Las más representativas se encuentran en las tablas, donde se solventaron las confusiones referentes al número de folio y a la letra de columna que servían para la localización de los capítulos. Las enmiendas afectan a la totalidad de los epígrafes, lo que nos hace suponer que la revisión de los índices tuvo lugar tras la foliación definitiva del manuscrito, y parecen haber sido realizadas por la misma mano que copió la obra. En la mayoría de los casos, se ha rectificado mediante los procedimientos de tachar y añadir al lado, raspar o escribir sobre lo anterior; en otras ocasiones, faltaba la información, que se ha introducido en el intercolumnio o en el margen derecho (véase, por ejemplo, los fols. 3r-v, 4r-v y 5r). Asimismo, se corrigieron las cifras de algunos capítulos (fol. 4ra, lín. 34 y lín. 37) y se incluyeron los que habían sido omitidos (fol. 2vb, lín. 47 a 51; fol. 4ra, intercolumnio, lín. 11 a 17).

Aparte de estas modificaciones en la foliación, en el cuerpo del manuscrito también se produjeron otras pequeñas rectificaciones:

- En el fol. 19ra, lín. 1, se han tachado las tres primeras palabras y se ha escrito ante ellas: “capítulo V”.
- En el fol 62rb, lín. 30, tacha: “de abodados”.
- En el fol. 75rb, lín. 26, sobre la palabra “prumar” coloca el prefijo “des”.
- En el fol. 147vd, en la rúbrica correspondiente al capítulo XI, tacha el I.
- En el fol. 148rb, en la rúbrica del capítulo XII, sustituye el II por un I.

I.7.5.6.4. Anotaciones de lector

El cariz práctico del *Communiloquium*, obra concebida como manual de ayuda para los predicadores, influyó sin duda en el uso que recibió el códice en el que conservamos la versión castellana. Uno o varios de sus lectores nos han dejado pruebas de su utilización como instrumento de estudio y quizá también de trabajo. Para destacar los pasajes, se utilizaron varios procedimientos: si en principio predominan los subrayados, llaves, cruces y anotaciones sintéticas, cuya letra difiere de la del texto, a partir del fol. 36vd la forma única de indicación es una mano con el dedo índice extendido. Este cambio puede responder a una alternancia irrelevante o a la existencia de dos lectores con sistemas diversos para señalar. Todos estos métodos además de contribuir a una rápida localización del pasaje, funcionaron de apoyo mnemotécnico. Pasados los siglos, nos desvelan los intereses de un receptor medieval.

Los fragmentos que han sido marcados se encuentran en los siguientes capítulos:

- Prólogo: 6rab-b, 6vc, 7rb, 7vc-d, 8rb y 8vc-d.

- 1,1,3 (“Por quáles virtudes deve ser regida et conservada et ordenada la comunidat”): 11ra-b, 11vd, 12ra.
- 1,1,4 (“¿En quál manera la universitat deve ser por sabios e leales consejeros ayudada?”): 14rb, 14vc.
- 1,1,8 (“¿En quál manera la universitat deve ser por virtuosas costumbres enoblesçida?”): 14vd, 15ra.
- 1,1,10 (“¿En quál manera la universitat decae et viene a destruymiento por fallesçimiento de las dichas cosas et condiciones por las cosas susodichas?”): 16vc.
- 1,3,6 (“Que el príncipe deve guardar egualdat de justicia”): 36vd.
- 1,3,9 (“Que el príncipe deve ser graçioso de palabras et alegre et pagado”): 41rb.
- 1,3,11 (“Que el príncipe deve ser sufriente et muy paçéfico”): 44rb, 44vd, 45ra-b, 45vc-d, 46ra.
- 1,3,12 (“De la feliçidat o bienaventurança del príncipe virtuosos en esta vida): 46vc, 47ra-b, 47vd, 48ra, 48vc.
- 2,7,2 (“¿Cuántas cosas se requieren para verdadera amistança?”): 101rb, 101vc.
- 2,7,3 (“De la amistança que non es verdadera et en qué manera se quebranta la verdadera amistança”): 101vd.
- 2,8,4 (“De aquellos que quebrantan la compañía”): 102vd.
- 4,4,5 (“Commo es cosa meritoria que los predicadores den buen enxenplo de perfección a los otros”): 150vd.

De la relación anterior se desprende que el receptor se sintió atraído fundamentalmente por el prólogo y la primera parte, a los que pertenecen un 88% de los textos señalados: los extraídos de la tercera distinción, dedicada a las virtudes del príncipe, sobrepasan a los de la primera distinción, que informa sobre la comunidad. De los restantes, el 9,5% corresponde a la segunda parte, en concreto a la distinción séptima, referida a la amistad, y a la octava, sobre los que viven juntos. Tan sólo hay un ejemplo de la parte cuarta, la que se ocupa de los eclesiásticos.

Por lo que respecta al contenido, la atención del lector se diversifica entre definiciones, explicaciones teóricas, citas de autoridades, ejemplos destacados, frases sentenciosas o comparaciones llamativas.

La *anotación marginal* de mayor relevancia del manuscrito aparece en el margen derecho del fol. 18r, donde a la altura de la lín. 33 se lee: “Yo, Juan Sánchez de Vriesca, alcalde en las Merindades de Castilla Vieja, mando a vos”. El texto va seguido de una rúbrica. Estas palabras fueron escritas por un personaje del siglo XVI, que ocupó el cargo administrativo de “Alcalde” al servicio de los Condestables de Castilla (Pedro Fernández de Velasco III, Bernardino Fernández de Velasco e Íñigo Fernández de Velasco) en fecha anterior a 1522, momento en el que abandonó este cargo para ocupar el de Alcalde de Casa y corte de su Majestad⁷²¹.

I.7.5.6.5. Pruebas de escritura

Son escasas:

- Fol. 1r, margen derecho, lín. 2: “vuestro”.

⁷²¹ Para una información más extensa sobre esta anotación, remito a este mismo estudio preliminar en el apartado “Sobre lectores y poseedores de las obras de Juan de Gales en España”.

- Fol. 18r, margen derecho, lín. 28-32: “y”, “y”, “yo”, “y”, “y”, “vicarios”. Se trata de los ensayos previos a la nota marginal de Juan Sánchez.
- Fol. 101v, intercolumnio, lín. 20-25 y 37-38: algunas *probationes calami* en una tinta que parece más oscura que la del resto del manuscrito.
- Fol. 102r, intercolumnio, lín. 9-10, 26 y 29-40: rasgos realizados por la misma mano que los de la página anterior.

I.7.5.6.6. Marcas actuales

La custodia actual del libro en la Biblioteca Nacional de España y las labores de catalogación han dejado también su huella en el manuscrito:

- En el primer folio de guarda verso, esquina superior izquierda, aparece a lápiz y tachada la antigua signatura: “Ff 6”. Más abajo se observa una pegatina con la actual: “Mss. 12181”.
- En el fol. 1r, margen izquierdo, de nuevo se repite la indicación: “Ff. 6” enmarcada por tres líneas y en tinta negra.

Los sellos de la BNE han sido estampados mayoritariamente en el margen superior derecho: fols. 1r, 11r, 33r, 66r, 85r, 100r, 126r, 139r, 153r, 170r y 182r. En otras posiciones: 2º folio de guarda recto, parte superior central; fol. 183v, bajo la segunda columna y fol. final de época, zona inferior central.

I.7.5.7. Análisis paleográfico

La escritura del códice es una cursiva librería de transición o precortesana, resultado de las transformaciones paulatinas que sufrió la grafía a partir de la segunda mitad del XIV. Podría datarse entre 1350 y 1425⁷²². Todo el manuscrito parece haber sido escrito por una misma mano con un trazado uniforme y continuo, regular dentro de su cursividad. La letra presenta tendencia a los enlaces, aunque se respeta una clara separación entre las palabras, con excepción de las que solían escribirse juntas en la época: preposiciones y artículos o demostrativos, conjunciones y pronombres, etc. Los astiles superiores, de trazo grueso, se alargan e inclinan hacia la izquierda; los inferiores giran también en esta dirección, pero sólo en algunos casos fraguas en los rasgos envolventes característicos de la cortesana.

I.7.5.7.1. Abecedario

- La *a* está formada por dos curvas cóncavas unidas en su parte superior.

⁷²² Véanse en distintos repertorios paleográficos ejemplos de esta variedad de cursiva presente en códices y documentos: Zacarías Garía Villada, *Paleografía española*, 2 vols., Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1923: lám. 107: *Crónica General* de Alfonso X, el Sabio, copiada en 1400 (T. II, p. LXII); lám. 109: traducción del *De Senectute* y *De officiis* de Cicerón por Alonso de Cartagena. Códice datado en 1422 (T. II, p. LXII); Agustí Millares Carlo, *Tratado de paleografía española*, 3 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1983: lám. 273: *Libro de Buen Amor*, concluido el 23 de julio de 1389 (T.II); lám. 287: albalá de Enrique III del 13 de enero de 1394 (T. III).

- El astil de la *b* es recto y en ocasiones su ojo no llega a cerrarse. Puede presentar, como también ocurre con la *l*, un bucle superior cuando se une con la letra que la precede.
- La *c* seguida de vocal da lugar a ligaduras características. La unión de la *c* y la *i* se asemeja mucho a la *a*, de la que se diferencia gracias a la cedilla. Esta unas veces es corta, con forma de dos o de coma, y en otros casos se curva hacia la izquierda con tendencia a subir, aunque no llega a rodear a la *c*. En la combinación *ce*, la vocal queda reducida a una simple tilde.
- La *d* presenta dos formas: la más usual es la uncial, que prolonga su alzado hacia la izquierda; pero también es frecuente la cursiva, cuyo lazo superior tiende a unirse a la letra siguiente mientras que el inferior suele quedar abierto.
- El astil vertical de la *f* traspasa la caja de escritura y permanece siempre recto. La lengüeta que lo cruza sobresale hacia la izquierda y a la vez sirve de nexa con la letra de la derecha. El trazo superior es corto y, por tanto, no llega a formar ojo.
- En la *g* el rasgo inferior se inclina hacia la izquierda y hacia arriba, el superior se prolonga para servir de enlace.
- El alzado superior de la *h* es recto cuando permanece independiente y presenta un lazo si va ligada a la anterior, generalmente esto sucede al combinarse con la *c*. En este caso una línea horizontal corta el ojo y abarca ambas letras. Al igual que ocurre con la *y*, es usual el rasgo doble del caído de la *h*, que tuerce primero a la izquierda y vuelve después a la derecha con intención decorativa. En algún caso, puede llegar a cortar el superior.
- Dos son los tipos de *i*: corta y larga. Esta última sobrepasa la caja de escritura. Su trazo puede permanecer recto o curvarse hacia la izquierda, abarcando el espacio de una o dos letras anteriores. Menos frecuente es que llegue a completar el giro. Si supera la caja por arriba, en la zona alta se advierte una pequeña inclinación hacia la izquierda. En estos casos suele tener valor consonántico.
- La *m* está formada por tres trazos verticales unidos muy débilmente, lo que lleva a la confusión con otras letras como la *u* o la *n*.
- La *n* tuerce en algún caso su rasgo final hacia la izquierda e incluso muestra tendencia a subir.
- A veces, la *p* aparece con bucle inferior, mientras que deja abierto el superior.
- La *q*, por lo general, mantiene el caído recto; pero puede envolver la letra si la une con la posterior o si se trata de la abreviatura.
- En el interior de la palabra el trazo vertical de la *r* baja de la línea de escritura, el horizontal se une con la letra que la precede y con la que la sigue. En posición final su forma es redondeada, aunque puede estar tan desdibujada que quede reducida a un pequeño trazo que va de izquierda a derecha. La vibrante múltiple a principio de palabra puede representarse con *R* o con *rr*. En el segundo caso, el trazo vertical de la primera es más largo que el de la segunda y el superior las abarca a ambas.
- También la *s* presenta varias grafías. La de doble curva se sitúa habitualmente al principio de palabra. La *s* alta sobrepasa por arriba y por abajo la caja de escritura. En forma sigmática predomina en fin de palabra, aunque tampoco es extraño encontrarla en otras posiciones.
- El travesaño vertical de la *t* es corto y no supera el horizontal.
- La *v* eleva y prolonga el brazo izquierdo, mientras que el corto a veces se inclina sobre este dando lugar a un ojo.

- La *z* se representa en forma de 5, con el rasgo superior recto y el inferior curvo; y también con la *s* sigmática, sin que ello parezca responder a ninguna variación fonética.

I.7.5.7.2. Mayúsculas

Su frecuencia es bajísima. Sólo tres letras suelen presentar este trazado: La *c*, la *e* en la combinación *et* y la *r*. Además, hay que advertir que no aparecen en las posiciones que son usuales en la actualidad: podemos encontrar una mayúscula sin razón justificada a mitad de frase, mientras que los nombres propios se registran con minúscula.

I.7.5.7.3. Nexos

Por su abundancia destaca *st*: la *t* no baja de la caja de escritura mientras que la *s* sí. Igualmente son usuales: *cr*, *ch*, *rs*, *ts* y la conjunción *et* cuando la vocal es mayúscula. Tampoco son extrañas las de tres consonantes, por ejemplo *brs*. Asimismo, hemos de señalar como característica la fusión de las curvas en contacto.

I.7.5.7.4. Abreviaturas

El uso de las consideradas típicas es constante a lo largo de todo el texto:

- Un guion prolongado o arqueado sobre la palabra, o que corte alguna de sus letras puede indicar elisión nasal: *razón*, *non*; vocálica: *veynte*, *aquel* o, a la vez, vocálica y consonántica; *clérigos*, *iglesia*.
- Un lazo que parte de la vocal indica la supresión de la *r* posterior: *doctrina*, *diversos*.
- La vocal sobrepuesta a la consonante señala la desaparición de la *r* anterior: *preçiosos*, *otros*.
- El trazo horizontal que cruza el astil de *p* se lee generalmente como *er*: *superstiçiones*; pero también puede tener otras equivalencias: *partes*.
- Una pequeña espiral sobre la palabra se resuelve bien como *ra*: *contraria*; *er*: *manera*; *ua*: *quales*; *an*: *santas* o *una*: *alguna*.
- Los ordinales se marcan con un *o* o una *a* sobre el número o la letra: *primero*.
- Con un solo signo se puede llegar a representar una palabra completa: *contra*; *distinçión*.
- Son abreviaturas frecuentes: *q*: *que*; *nro*: *nuestro*; *oms*: *omnes*; *como*: *commo*, *cº*: *capítulo* y *ihu xpo*: *Ihesu Christo*.
- Para la conjunción copulativa se utiliza el signo tironiano puesto que la forma *et* sólo aparece detrás de calderón.

I.7.5.7.5. Puntuación

Las pausas se marcan con el calderón. A veces se observa una pequeña raya delante de algunas palabras o se cierra la columna b del recto con •/, pero ninguno de estos signos

parece tener valor prosódico. Se utiliza el punto para delimitar las indicaciones sobre número de libro y capítulo en las citas de autoridad: “libro.vi.cº.vº”.

I.7.5.7.6. Ornato

Nos encontramos ante un códice sobrio, carente de ornamentación, en el que incluso el empleo de tinta roja obedece a un criterio de funcionalidad a la hora de localizar los epígrafes y no a una intención estética. En los cinco folios de tablas el color rojo se utiliza en:

- El párrafo introductorio (15 líneas), donde se ofrece el título del libro y se informa de su estructuración.
- Los calderones que se colocan antes de la enumeración de cada uno de los capítulos.
- La explicación del contenido de cada una de las distinciones.
- La indicación final de cada parte.
- Las líneas separadoras.

En los 178 folios que contienen el cuerpo del texto se usa en:

- El título de cada capítulo.
- Las frases que indican el comienzo y final de una parte o distinción.
- Los calderones.
- Las marcas de ubicación que aparecen en la parte superior de los folios.
- El éxplícit.

El resto del manuscrito está escrito con tinta negra, incluida la foliación. Al principio de cada capítulo el escriba dejó un espacio reservado para las capitales, que finalmente no se llegaron a realizar. En el ángulo superior izquierdo del rectángulo vacío, se reseña la letra de debería haberse dibujado.

II. CRITERIOS DE LA EDICIÓN

En las siguientes notas, dejo constancia de los criterios seguidos para la edición y de las intervenciones realizadas tanto en la grafía como en la presentación⁷²³.

- Regularizo el uso de *u/v* y *i/j* de acuerdo con sus valores vocálicos y consonánticos. Sin embargo, he decidido mantener el uso que el escriba hace de la *y*. Por lo que respecta a la *b*, si equivale a *u*, se representa con esta letra: *umanal* en vez de *bmanal*; y se respeta cuando refleja una determinada fase de la evolución de la palabra: *çibdat*.
- Simplifico la vibrante múltiple que el manuscrito representa con *-rr* o *-R* en posición inicial o tras nasal.

⁷²³ Al respecto, pueden consultarse las indicaciones de Emma Scoles, “Criteri ortografici nelle edizioni critiche di testi castigliani e teorie grafematiche”, en *Studi di letteratura spagnola*, Roma, Società Filologica Romana, 1966, pp. 9-24; Alberto Blecha, *Manual de crítica textual*, Madrid, Castalia, 1983, pp. 137-145; Miguel Ángel Pérez Priego, *La edición de textos*, Madrid, Síntesis (Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, 20), 1997 y Pedro Sánchez-Prieto Borja, *Cómo editar textos medievales: criterios para su presentación gráfica*, Arco Libros, 1998.

- Transcribo la *s* alta, la de doble curva y la sigmática como *s*; como *z*, la que tiene forma de 5 y la sigmática en los casos que equivale a la alveolar africada sonora.
- Sustituyo el signo tironiano por *et*, puesto que es la forma equivalente que aparece en el texto.
- Resuelvo las abreviaturas y subrayo las letras que habían sido elididas.
- Prescindo de representar algunos rasgos gráficos del manuscrito: el trazo horizontal que corta el alzado de la *h*, la lineta sobre *sant*, quizá recuerdo del grupo latino *nct*, pero que jamás aparece resuelta en el texto; los puntos que se intercalan entre las cifras y el que se coloca sobre la *y*. No reproduzco los calderones, que han sido sustituidos por puntos.
- Respeto las variantes de una misma palabra y las grafías de tendencia cultista caras al copista.
- Las adiciones al texto, bien sea al reconstruir un fragmento o bien al añadir una o varias letras olvidadas por el escriba, se señalan con corchetes []. Las supresiones se indican con paréntesis. Los huecos en blanco se reflejan como [...] y las transcripciones dudosas se marcan con asterisco .
- En cuanto a la acentuación, sigo las normas ortográficas en vigor; además utilizo los diacríticos en los verbos: *é* (he), *á* (ha), *só* (soy), *dó* (doy); en los adverbios de lugar : *ó* (donde), *y* (allí); en *ál* con valor de otra cosa y en los pronombres tónicos: *nós* y *vós*⁷²⁴. Con respecto a los imperfectos en *ie*, he optado por elegir la acentuación *íe* y no *ié*, que es la que prefieren algunos medievalistas⁷²⁵.
- La unión y la separación de las palabras se regulariza según los criterios modernos⁷²⁶. Por lo tanto, términos que en el manuscrito se encuentran ligados, por ejemplo, preposiciones y artículos: *conl*, *alos*, *ela*; preposiciones y demostrativos: *enste*; conjunciones y pronombres: *qls*; conjunciones y artículos: *etlas*; preposiciones y verbos: *asaber*; etc. aparecen separados en esta edición: *con el*, *a los*, *en la*, *en este*, que les, *et las*, *a saber*. En las formas contractas, en las que el escriba nunca utiliza signos de abreviatura, se coloca un apóstrofo para indicar la apócope: *d'ella*, *d'este*, *qu'él*. Si una *a-* inicial ha absorbido a la preposición *a*, se marca con un circunflejo. Asimismo, unas palabras que aparecen independientes en el texto como los adverbios de modo: *mayormente*, *otrosí*; verbos y pronombres enclíticos: *traerlos*; y las que se han fundido en su evolución: *qualquier*, *sobrepujamiento*. Utilizo *porque* si se trata de la conjunción causal; *por que* con valor final o relativo ('para que', 'por el que', 'por la que', 'por los que', 'por las que') y *por qué* si se trata del interrogativo.
- A través de la puntuación y de otros signos auxiliares, he intentado favorecer la comprensión textual y paliar la complejidad derivada del uso de larguísimos periodos sintácticos⁷²⁷. Al mismo tiempo, he modernizado el empleo de mayúsculas y minúsculas.

⁷²⁴ Veánse las recomendaciones que al respecto propusieron Y. Malkiel, *RPh*, 16 (1962), p. 137; 17 (1963), p. 667 y 24 (1970), p. 328; y Margherita Morreale, "Acentuación de los textos medievales (ejemplificado por el MS. Esc. 1-1-6 del siglo XIII), *Yelmo*, 32 (abril-mayo-junio, 1977), pp. 17-18.

⁷²⁵ Sánchez-Prieto Borja opina que de la documentación de imperfectos agudos atestiguada en textos poéticos no puede deducirse el predominio de esta solución en el habla ordinaria (*op. cit.*, p. 176, n. 158).

⁷²⁶ Margherita Morreale, "Para la transcripción de textos medievales: el problema llamado de la unión y separación del palabras", *Romanica*, 8 (1975), pp. 49-74.

⁷²⁷ Margherita Morreale, "Problemas que plantea la interpunción de textos medievales ejemplificados en un romanceamiento bíblico del siglo XIII (Esc. 1-1-6)", en *Homenaje a Agapito Rey*, Bloomington, University of Indiana, 1980, pp. 149-175 y "Algunas consideraciones sobre el uso de los signos diacríticos en la edición de textos medievales", *Incipit*, 1 (1981), pp. 5-11.

- Indico entre corchetes el folio correspondiente a la numeración moderna del manuscrito⁷²⁸, y si se trata del recto o del verso. Señalo también el cambio de columna con una letra: *a* y *b* para las del recto, y *c* y *d* para las del verso. Sin embargo, para facilitar la lectura he decidido no marcar con barra el final de cada línea.
- Para destacar los encabezamientos, los separo de su párrafo por punto y aparte. Rúbricas y cierres de capítulo, distinción o parte aparecen en letra negrita para recordar que en el manuscrito se resaltaban en tinta roja.
- Puesto que la mención rigurosa de las fuentes es característica relevante del *Communiloquium*, las presento en cursiva⁷²⁹, bien se trate de una homilía, de una epístola, de un libro de la Biblia o bien de una obra completa. De esta manera pretendo que el lector, incluso en una ojeada rápida a un capítulo, pueda percibir la cantidad de citas de las que se sirvió el autor.

⁷²⁸ Puesto que esta difiere de la de época, si deseamos conocer la numeración original del escriba, deberemos restar al folio que aparece entre corchetes cinco (número de páginas de las tablas que el copista no folió).

⁷²⁹ La actuación de los editores a este respecto no es unánime. Curt Wittlin toma esta misma decisión en la edición del *Dotzè* de Francesch Eiximenis.

III. APÉNDICES

III.1. POSEEDORES DE OBRAS DE JUAN DE GALES EN LA CORONA DE ARAGÓN

POSEEDOR	CARGO POSICIÓN SOCIAL	OBRA DE JUAN DE GALES	LENGUA	FUENTE	BIBLIOGRAFÍA	EJEMPLAR SUPERVIVIENTE
Arnau Cescomes	Obispo de Lérida (1327); Arzobispo de Tarragona (1335); † 1346	<i>Summa collationum</i>	Latín	Inventario de sus bienes tras su fallecimiento: junio de 1346	J. Rius, 30: 240.	
Pedro IV el Ceremonioso	Rey de Aragón	<i>Summa collectionum</i>	Latín?	Cartas de Pedro IV (18-3-1367; 7-4-1367; 31-10-1372 y 6-6-1373)	Rubió i Lluch, I, doc. 221, 253 y 257; II, doc. 155.	
Jacobus de Aragonia	Obispo de Tortosa (1362); Obispo de Valencia (1369); Cardenal de Santa Sabina (1387); † 30 de mayo de 1396	<i>Suma de collacions</i>	Catalán	Cartas de Pedro IV (31-10-1372 y 6-6-1373)	Rubió i Lluch, I, doc. 253 y 257.	
Juan Fernández de Heredia	Gran maestro de la Orden de San Juan del Hospital	<i>Summa de collacions</i>	Aragonés?	Utilización en la redacción del <i>Rams de flores</i>	Leslie, 82: 115-116.	
Ramón de Farrás	Abad de Ripoll	<i>Summa collationum</i>	Latín	Inventario de 1381	Beneyto, 76: 57 y 294 n. 11-12 Rubió i Lluch, II, doc. 2 y 30	

Petrus Castilionis (Castelló)	Ciudadano de Mallorca	<i>Communiloquium</i>	Latín	Cesión testamentaria a favor de la viuda de Francisco Castilionis, que había sido doctor en leyes en Perpiñán (15-3-1393)	Hillgarth, 91: 453.	
Pedro Martínez de Luna	Cardenal de Aragón. Papa (Benedicto XIII)	<i>Summa collectionum</i>	Latín	Lista de libros que le pertenecían cuando aún era cardenal incluida en catálogo del palacio de Aviñón al día siguiente de la coronación de Benedicto XIII (1394)	Jullien de Pommerol y Monfrin, 91: Bup 55, Lun 1579 y Pa 548.	
Pedro Martínez de Luna	Papa (Benedicto XIII)	<i>Dietarium Johannis Galensis; Itinerarium ejusdem</i> (son la primera y tercera parte del <i>Ordinarium seu Alphabetum vitae religiosae</i>) y <i>Summa ejusdem de viciis et virtutibus</i> (uno de los títulos del <i>Monoloquium</i>)	Latín	Lista de los libros que le pertenecían cuando aún era cardenal (1394); biblioteca portátil (1405-1408) e inventario de los libros tras la muerte de Benedicto XIII, <i>studium</i> , (1423)	Jullien de Pommerol y Monfrin, 91: Lun 1554; Pc 268 y Bup 89.	
García Fernández de Heredia	Arzobispo de Zaragoza	[<i>Summa collationum</i>]		Respuesta en cortes al discurso de Martín I: 29-4-1398.	Cátedra, 85-86 : 44-46	

Pedro Martínez de Luna	Papa (Benedicto XIII)	<i>Summa collectionum sive Communiloquium</i> (volumen formado por doce tratados: quorum secundus est <i>De penitencia et partibus ejus</i> , et ultimus <i>Itinerarius mentis ad Deum</i>)	Latín	Biblioteca portátil (1405-1408); primer catálogo de Peñíscola (1412-1415) e inventario de libros tras la muerte de Benedicto (1423) Jullien de Pommerol y Monfrin, 91: Bup I, 9; Pa 550 y Pb 518.		
Pedro Martínez de Luna	Papa (Benedicto XIII)	<i>Compendiloquium Johannis Galensis de viris illustribus</i>	Latín	Biblioteca portátil (1405-1408); transporte en toneles (1409) e inventario de libros tras la muerte de Benedicto XIII (1423).	Jullien de Pommerol y Monfrin, 91: Bup 385; Bot 49 y Pb 1386.	
Pedro Martínez de Luna	Papa (Benedicto XIII)	<i>Compendiloquium</i>	Latín	Biblioteca portátil (1405-1408)	Jullien de Pommerol y Monfrin, 91: Bup VI,3.	

Pedro Martínez de Luna	Papa (Benedicto XIII)	<i>De re publica et de zelo antiquorum et de exemplis de his que antiqui pro republica sustinerunt</i> (es la primera parte del <i>Communiloquium</i>)	Latín	Catálogo de la biblioteca de Urbano V (1369); de Gregorio XI (1375); primer catálogo de Aviñón (1407) y primer catálogo en Peñíscola (1412-1415)	Jullien de Pommerol y Monfrin, 91: Ur 874; Gr 762; Aa 440; Pa 805 y Pb 1330.	
Pedro Martínez de Luna	Papa (Benedicto XIII)	<i>Compendium virorum illustrium philosophorum de dictis moralibus et exemplis mirabilibus = Compendiloquium.</i>	Latín	Primer catálogo de Peñíscola (1421-1415); Inventario de libros tras la muerte de Benedicto XIII (1423)	Jullien de Pommerol y Monfrin, 91: Pa 1039 y Pb 867.	
Pedro Martínez de Luna	Papa (Benedicto XIII)	<i>Suma Galencis</i>	Latín	Inventario de libros tras la muerte de Benedicto XIII (1423)	Jullien de Pommerol y Monfrin, 91: Pb 519.	
Pedro Martínez de Luna	Papa (Benedicto XIII)	<i>Breviloquium de virtutibus</i>	Latín	Inventario de libros tras la muerte de Benedicto XIII (1423). Pasó a manos de Johanni de Llondres, personaje desconocido.	Jullien de Pommerol y Monfrin, 91: Pb 522.	

Pedro Martínez de Luna	Papa (Benedicto XIII)	<i>Practica predicandi</i>	Latín	Inventario de los libros tras la muerte de Benedicto XIII, studium (1423) e inventario de los libros recibidos por el cardenal de Foix (1429)	Jullien de Pommerol y Monfrin, 91: Pc 306 y Fa 521.	
Pedro Martínez de Luna	Papa (Benedicto XIII)	<i>Summa collationum</i>	Latín	Inventario tras la muerte del cardenal Pedro de Foix (1466), a quien pasó a pertenecer tras hacerse cargo de los libros que quedaban en el castillo de Peñíscola en 1429.	Jullien de Pommerol y Monfrin, 91: Fb 164.	
Francesc Eiximenis	Fraile franciscano, Patriarca de Jerusalén y Obispo de Elna.	<i>Summa colleccionum</i>	Latín	Inventario de sus libros tras su fallecimiento (25 al 26-3-1409)	Monfrin, 67: 459.	
Francesc Eiximenis	Fraile franciscano, Patriarca de Jerusalén y Obispo de Elna.	<i>Breviloquium de virtutibus</i>	Latín	Inventario de sus libros tras su fallecimiento (25 al 26-3-1409)	Monfrin, 67: 463.	

Alzeas Araus	Prestamista?	<i>Summa de collacionibus</i>	Catalán ("ommes in romancio scriptos")	Juan Lobera, mercader, le firmó un "debitori" cambio del empeño de tres libros por 40 florines de oro de Aragón (12-1-1417)	Marudell, 79-82: 347.	
Alfonso el Magnánimo	Rey de Aragón	<i>Summa de collacions</i>	Aragonés	Inventario de los libros de la cámara regia (Valencia: 15-7-1417)	Alós, 24: 399.	
Guillelmo Caverii	Sacerdote de la diócesis de Valencia, licenciado en Decretos, lugarteniente del oidor de la cámara papal (1416) y abreviador de cartas apostólicas de Benedicto XIII (1418)	<i>Summa collectionum sive Communiloquium</i>	Latín	Inventario de libros tras la muerte de Benedicto XIII (1423)	Jullien de Pommerol y Monfrin, 91: Pb 518.	
Antonio de Camps	Notario apostólico de Benedicto XIII y secretario de Clemente VIII (Gil Sánchez Muñoz) hasta 1429.	<i>Suma Galencis</i>	Latín	Inventario de libros tras la muerte de Benedicto XIII (1423)	Jullien de Pommerol y Monfrin, 91: Pb 519.	

Bernardo Jorneti	Protonotario de Benedicto XIII	<i>De re publica et de zelo antiquorum et de exemplis de his que antiqui pro re publica sustinuerunt</i> (es la primera parte del <i>Communiloquium</i>) (lo adquirió por <i>quinque florines</i>)	Latín	Inventario de libros tras la muerte de Benedicto XIII (1423)	Jullien de Pommerol y Monfrin, 91: Pb 1330.	
Petro Pujades	Canónigo de Barcelona, doctor en Decretos y camarero de Benedicto XIII. Canónigo y preboste del cabildo de Mallorca en 1415.	<i>Compendium virorum illustrium philosophorum de dictis moralibus et exemplis mirabilibus = Compendiloquium</i> (lo adquirió por <i>trium florenetum</i>)	Latín	Inventario de libros tras la muerte de Benedicto XIII (1423)	Jullien de Pommerol y Monfrin, 91: Pb 867.	
Ferrer de Gualbes	Regidor del municipio barcelonés, “conseller en cap” en 1402, 06, 09, 12 y 22			Inventario de libros tras su fallecimiento (11 al 25-9-1423)	Battle, 81: 18 n. 13.	
Guillermo de Fonollet		<i>Suma de collacions</i> (valorado en ocho libras y quince sueldos)	Catalán	Esteban Poncio de Fonollet recibió el 7-12-1425 cuatro libros herencia de su padre.	Marudell, 51: 423	
Joan Gener		<i>Suma de collacions</i>	Catalán	Inventario de los libros que dejó como herencia (6 al 20-9-1428)	Marudell, 74: 51	

Antoni Bonome	Músico (“tocador d’arpa”)	<i>Suma de collacions</i>	Catalán	Relación de libros dejados en depósito a Antoni Maseu (“tocador de guitarra”) (1-6-1429)	Marudell, 74: 53; Guardiola, 89: 350	
Jaume Callís	Jurista	<i>Los Galiens (sic)</i>		Inventario de su biblioteca de 1434	Marudell, 63: 576; Guardiola, 89: 349.	
Violante de Aragón	Condesa de Cabrera	<i>Summa de collacions o coleccions</i>	Catalán (“en vulgar cathalà”).	Inventario de sus libros (24-12-1436)	Marudell, 74: 96	
Joan Calvo	Vicario de la iglesia de Bordón	<i>Summa collacionum</i>	Latín	Testamento (Olocau, 30-1-1437). Cesión del libro a domingo Galindo “prevere qui va ab lo bisbe de Tortosa”.	Guardiola, 89: 351-352; Guardiola, 96: 437.	
Joan Calvo	Vicario de la iglesia de Bordón	<i>Suma de collacions</i>	Aragonés	Testamento (Olocau, 30-1-1437). Cesión a los jurados de Luco de Bordón.	Guardiola, 89: 354; Guardiola, 96: 437.	
Antoni Tallander, mossén Borra	Cortesano (al servicio del rey Martín e Sicilia y de Alfonso el Magnánimo en Nápoles). El rey le confió algunas misiones diplomáticas. Jefe de bufones.	<i>Suma de collacions o de justaments</i>	Catalán	Colofón del ms. 2008 de la BC: “ <i>Finito libro sit laus gloria Cristo</i> . Aquest libre és acabat Déu sie beneyt e loat. Lo qual féu scriure mossén Borra en la ciutat de València demorant ab lo senyor rey de Navarra e fo acabat lo dit libre a VIII de mars de any MCCCCXXXV III”	Ramon i Ferrer, 97: 145	BC ms. 2008

Mateu Novella	Mercader de Cervera	<i>Suma de collacions</i>	Catalán	Inventario de 1439	<i>Butlletí de la BC</i> , 17: 133; Guardiola, 89: 349	
Guillelmus Matheus y su esposa Margarita	Mercader	<i>Breviloqui</i>	Catalán	Inventario redactado por su hijo Guillelmus y otros (11-12-1450)	Hillgarth, 91: 498	
Eloy de Navel	Mercader barcelonés oriundo de Cardona. Administró las atarazanas.	<i>Breviloqui de les virtuts dels antichs prínceps e philòsoffs compost per mestre J. Galeners del ordre de framenors</i>	Catalán	Inventario de sus bienes tras su fallecimiento (4-7-1457)	Battle, 81: 24; Guardiola, 89: 349	
Francesc Sunyer		<i>Summa de collacions</i>	Catalán	Inventario parcial de sus libros (15-5-1459)	Marudell, 74: 82; Guardiola, 89: 350 n.29.	
Antoni de Mur o Mura		<i>Breviloqui</i>	Catalán	Inventario parcial de sus libros (15 al 17-3-1463)	Marudell, 74: 86; Guardiola, 89: 350 n.29.	
Pere-Pau Pujades	Notario barcelonés	[<i>Breviloqui</i>]	Catalán	Inventario parcial de sus libros (3 al 5-11-1462).	Marudell, 74: 86	
Petrus Guialseny	Mercader	<i>Suma de collacions o ajustaments</i>	Catalán	Inventario del 20-9-1463	Hillgarth, 91: 511; Huélamo, 97: 823	
Joan Junyent	Mercader	<i>Suma de colacions</i>	Catalán	Inventario parcial de sus libros (8-3-1466)	Marudell, 74: 91-92; Battle, 81:24.	

Juan de la Geltrú	Noble	<i>Summa collacionum fratris Iohannis Genuensis</i> (sic)	Latín	Venta de libros en pública subasta a favor de Guillermo Ferrer, mercader (9-12-1468)	Marudell, 51: 454; Leslie, 82: 114.	
Pedro Sánchez Muñoz	Caballero de Teruel que falleció en Mallorca	<i>Suma de collaciones o parlamentes</i>	Catalán	Inventario de sus libros tras su fallecimiento (23-1-1484)	Wittlin, 62: 17; Monfrin, 64: 240 y 250.	BC ms. 265
Pedro Sánchez Muñoz	Caballero de Teruel que falleció en Mallorca	<i>Lo Galens</i> (sic) = <i>Breviloquium</i> ?		Inventario de sus libros tras su fallecimiento (23-1-1484)	Wittlin, 62: 20; Monfrin, 64: 241 y 253.	BC ms. 269 (comprobar, D'Ordal, 30: 17)
Bernat Ponçgem	Mercader de Barcelona	<i>Lo breu parlament dels antichs</i> (sic)	Catalán	Inventario de sus libros tras su muerte (27-1-1487)	Marudell, 54: 82; Guardiola, 89: 349-350.	
Antoni Folgués	Calcetero, ciudadano de Barcelona	<i>Lo Brevi</i> (sic)	Catalán	Inventario de los libros que dejó al morir (12-7-1490)	Marudell, 54: 147; Guardiola, 89: 350.	
Antoni Jaume Ça-Pila	Ciudadano de Barcelona (ciudadano honrado)	<i>Suma de collacions</i>	Catalán	Inventario de los libros dejados a su muerte (30-7 al 13-8-1492)	Marudell y Rubió, 55: 163; Guardiola, 89: 349.	
Coloma Ferrer	Esposa de un cardador de lana de Barcelona	<i>Breviloqui o breu parlament de les virtuts dels antichs prínceps e filòsofs, compost per mestre Johan Gallens</i>	Catalán	Inventario de los libros de su herencia (22-11-1492)		
Juan Marqués	Obispo de Pati (Sicilia). De ilustre ascendencia catalana, natural de	<i>Suma Johannis Valensis</i>	Catalán	Tras su muerte su biblioteca pasó a su sobrino, Bernardo Marqués. Carta	Toledo Girau, 60: 80-86.	

	Valencia y dominico.			de Isabel la Católica (13-5-1499) solicitando al gobernador general de Valencia, Luis Cabanilles poseer sus libros y sermones.		
Miquel Quintana	Mercader mallorquín	<i>Summa de collations e ajustaments</i>	Catalán (“en lengua materna”)	Inventario de sus libros (11-12-1503)	Hillgarth, 91: 614.	
Bartolomeu Oller ⁷³⁰	Presbítero y canónigo de la catedral barcelonesa, maestro de Teología.	<i>Breviloquium de virtutibus</i>	Latín	Anotación en el Cod. 73 (f. 166v) del Archivo Capitular de Barcelona. Se conserva el códice, pero ha desaparecido esta obra, de la que aún daba testimonio en 1880 el P. Fanna.	Fanna, 1880; Baucells Reig, 82: 167; Mayer, 79: 293-300.	
Gaspar Juan Sánchez Muñoz	Noble turolense, hijo de Pedro Sánchez Muñoz	<i>Suma de collaciones</i>	Catalán	Inventario de sus bienes realizado por él mismo en 1530.	Wittlin, 62: 29; Monfrin, 64: 246.	BC ms. 265
Gaspar Juan Sánchez Muñoz	Noble turolense, hijo de Pedro Sánchez Muñoz	<i>Un libro que compuso mastre Johan Galens de caballería y otras obras</i>		Inventario de sus bienes realizado por él mismo en 1530	Wittlin, 62: 29; Monfrin, 64: 246.	BC ms. 269? (Wittlin, 62: 20)
Gaspar Juan Sánchez Muñoz	Noble turolense, hijo de Pedro Sánchez Muñoz	<i>Otro libro del mismo Galens</i>		Inventario de sus bienes realizado por él mismo en 1530	Wittlin, 62: 29; Monfrin, 64: 246.	

⁷³⁰ Al final del cod. 73 del Archivo Capitular de la Catedral de Barcelona se conserva una biografía de este personaje redactada por su amigo Pere Miquel Carbonell (archivero real y notario público de Barcelona), quien recuerda que nació en Villafranca del Penedés hacia 1415, que fue presbítero y canónigo de la catedral barcelonesa, licenciado en Teología, “declamatorque sermonum caelaberrimus [...], disputator egregius [...], in divinis Scripturis et saecularibus disciplinis eruditissimus”; tampoco se olvida de sus labores docentes “in sacris litteris plerosque discipulos erudit” o como traductor. Finalmente da cuenta de la visión milagrosa que Oller tuvo de la Virgen antes de fallecer. Ha editado este texto Marc Mayer, 79: 301-303.

Antonio Agustín	Obispo de Lérida y arzobispo de Tarragona	<i>Communiloquium</i> y <i>Compendiloquium</i>			Guardiola, 89: 338 n. 17	
Johannis Pertegas	Presbítero	<i>Summa de regimine vitae humanae seu Margarita doctorum</i> , Venecia, georgius Arrivabene, 1496	Latín	Nota manuscrita en el incunable 43-b-5: "Johannis Pertegas, presbyter vale 1554"	Zuska Polasek, 80: 304, n° 30	Incunable 43-b-5 de la Biblioteca de los Franciscanos de Valencia

III. 2. POSEEDORES DE OBRAS DE JUAN DE GALES EN LA CORONA DE CASTILLA

POSEEDOR	CARGO POSICIÓN SOCIAL	OBRA DE JUAN DE GALLES	LENGUA	FUENTE	BIBLIOGR.	EJEMPLAR SUPERVIVIENTE
Juan Gil de Zamora	Fraile franciscano	<i>Breviloquium de virtutibus</i>	Latín	Utiliza el <i>Breviloquium</i> en su <i>De preconiiis Hispaniae</i> (c. 1282)	Blüher, 83: 89-90 n. 85; Guardiola, 85: 111; Huélamo, 05: 907 n. 8.	
Álvaro Pelayo	Fraile franciscano; penitenciario de Juan XXII en Aviñón y obispo de Silves	<i>Breviloquium de virtutibus</i>	Latín	Utiliza el <i>Breviloquium</i> en su <i>Speculum regum</i> (1341-1344)	lung, 31: 22 y 56-59.	

Juan García de Castrojeriz	Fraile agustino	<i>Breviloquium de virtutibus y Communiloquium</i>	Latín	Utiliza ambas obras en la glosa que le añade a la traducción del <i>De regimine principum</i> de Egidio Romano (1345-1350).	Blüher, 83: 91 n. 90; Guardiola, 85: 102, 106, 109-110.	
Pedro Gómez Barroso	Arzobispo de Sevilla	<i>Ordinarium seu Alphabetum vite religiose</i>	Latín	Donación <i>inter vivos</i> que hizo Pedro Gómez Barroso al Cabildo de la Iglesia Catedral sevillana, el 27 de junio de 1387.	Álvarez, 99: 53-54.	Ms. 5-6-25 Biblioteca Colombina de Sevilla ⁷³¹
Lope de Olmedo	Fraile jerónimo y doctor en leyes	<i>Item unum volumen, ad modum breviarii, in permino, in quo sunt multi notabiles tractatus collectionis Johannis Galensis videlicet communiloquium, compendiloquium, breviluquium, de vita religiosa, tinerarium et locarium, et de vitis et exemplis moralibus philosopharum antiquorum et principum, et Gregorius in pastoralis et dialogi, et prefectus liber cum tabula in fine per alphabetum.</i>	Latín	Relación de libros que fray Lope de Olmedo cedió al monasterio de Guadalupe al profesar en él (10 de abril de 1415-AMG, leg. 40)	Vizueté, 86: 1337-1342.	
Alonso Pimentel	Conde de Benavente	1.- <i>Juan Garensys en papel çebti menor con tablas de papel cubierto de cuero colorado.</i> (No podemos determinar de qué obra se trata) 2.- <i>Suma de colaciones.</i>	Castellano	Inventario elaborado probablemente en 1447.	Sáez, 1796: 377 y Beceiro, 83: nº 56 y 68.	

⁷³¹ El manuscrito actual contiene lo que fueron dos de la biblioteca de Pedro Gómez Barroso: los números 25 y 46. La obra de Juan de Gales está incluida en lo que fue el código 46 del arzobispo. (Álvarez, 99: 54)

Pedro Fernández de Velasco	Primer conde de Haro	<i>Libro del gobernador o Suma de collaciones o de ajuntamientos</i>	Castellano	Inventario de la biblioteca del Hospital de la Vera Cruz en Medina de Pomar, 1455 y catálogo de 1553, encargado por el duque de Frías.	Paz y Meliá, 09: 282-284; Lawrence, 84: 1102-03 y 1110; Huélamo, 97: 825-826.	MS 12181 de la BNE
Iñigo López de Mendoza	Marqués de Santillana	<i>Quatro virtudes cardinales (Breviloquium de virtutibus)</i>	Italiano	En las <i>Glosas a los Proverbios</i> el marqués afirma haber tomado la información de esta obra, traduciéndola al castellano: “del su libro lo saqué de su lengua toscana en nuestro materno vulgar”.	Gómez Moreno-Kerkhof, 88: 232 y 236.	
Alvar García de Santa María		<i>De suma collationum Galensis</i>	Latín	Inventario de sus bienes (24-5-1457).	Cantera Burgos, 52: 198.	
Gómez Manrique		<i>El breve de las virtudes de los antiguos</i>	Castellano	Inventario de bienes de G. Manrique descubierto y conservado por Bartolomé Gallardo.	Paz y Melia, 1885: 334.	
Isabel la Católica	Reina de Castilla	<i>Suma de colaciones</i>	Catalán	Carta de la reina (13-5-1499) solicitando al gobernador del reino de Valencia, Luis Cabanilles, que se le envíen los libros de Juan Marqués, obispo de Pati. Inventario de los bienes del Alcázar de Segovia, 1503.	Toledo Girau, 60: 80 y 86; Clemencín, 20: 439; Ruiz García, 04: 300.	

Fernando Colón	Cosmógrafo y escritor.	<i>Summa de regimine vitae humanae seu Margarita doctorum</i> , Venecia, Georgius Arrivabene, 1496.	Latín	Anotación de mano de Fernando Colón en la última hoja del incunable: "Este libro costó en Roma 57 quatrines por Junio de 1515". R. Colón 3396.	Segura, Vallejo y Sáez, 99: 369	Incunable 15-3-8 de la Biblioteca Capitulare-Colombina de Sevilla.
Fernando Colón	Cosmógrafo y escritor	<i>Summa collationum Johannis Gallensis ordinis fratrum minorum [...]</i> , París, Wolfgang Holpylio, 1516	Latín	Anotación de mano de Fernando Colón en el verso de la última hoja: "Este libro costó en Colonia 20 fenins por hebrero de 1522 y el ducado de oro vale 296 fenins. Está registrado 1486". R. Colón 1486.	Segura y Vallejo, 03: 304 nº 607-	Post-incunable: 6-6-4 de la Biblioteca Capitulare-Colombina de Sevilla.
Pedro Fernández de Córdoba	Marqués de Priego	<i>Suma de colaciones</i>	Castellano	Inventario de su biblioteca (14-8-1518), realizado un año después de su muerte. Los libros constituyeron la dote de doña Catalina Fernández de Córdoba, marquesa de Priego, para su boda con don Lorenzo Suárez de Figueroa, conde de Feria.	Quintanilla Raso, 80: 368,	
Rodrigo de Mendoza	Marqués del Cenete	<i>Margarita doctorum</i> (quizá sea la ed. de Georgius Arrivabene de 1496).	Latín	Inventario de sus libros (27-2-1523), que se realizó tras su muerte.	Sánchez Cantón, 42: 63, nº 161.	
Sacro convento de Calatrava		<i>Suma colloquiorum</i> (sic) <i>Joannis Galiensis</i> .	Latín	Inventario de los libros de la biblioteca realizado el 14-6-1526.	Casado Quintanilla, 89: 101, nº 201.	
Juan Bernal Díaz de Luco	Obispo de Calahorra	<i>Epistolae Pauli cum scolii Jo. Garnei</i> .	Latín	Inventario de sus bienes de 15-12-1553	Marín, 52: 319, nº 253; Marín, 54: 65, nº 253.	

Gaspar de Guzmán	Conde-Duque de Olivares	<i>Compilatio secundarum decretalium.</i>	Latín	Catálogo de la biblioteca del Conde-Duque realizado por P. Lucas Alaejos en 1627.	Andrés, 73: nº 467.	MS K.I.9. Biblioteca del Escorial.
Colegio-Universidad de Sigüenza		Joannis Valentis, <i>Summa.</i>	Latín?	Inventario de los libros de la Biblioteca del Colegio-Universidad de Sigüenza (4-11-1641)	Montiel, 63: 278.	
Gaspar de Haro y Guzmán	Marqués de Heliche o Liche	<i>Compilatio secundarum decretalium</i>	Latín	Anotación en el f. III del MS K.I.9. de El Escorial, donde se lee: <i>cajón nº 8 puestos en 5 de mayo de 1654.</i> Quizá fecha del ingreso en la biblioteca del monasterio de los mil códices, procedentes de la biblioteca de su tío el Conde-Duque de Olivares, que el Marqués de Liche había regalado a Felipe IV para que los donara a El Escorial	Andrés, 73: 6-7, nº 467.	MS K.I.9. Biblioteca del Escorial.
Juan Francisco Pacheco Téllez Girón	Cuarto Duque de Uceda	<i>De republica et virtutibus principum et antiquorum philosophorum per Valesium Ibinicum</i> ⁷³² .	Latín	Catálogo de la biblioteca del Duque de Uceda realizada por su bibliotecario, Juan Silvester, el 27 de abril de 1692.	Andrés, 75: 26, nº 199.	MS 1470 de la BNE.
José de Leiva	Jesuita. Profesor de Filosofía en el Colegio de Écija, de Teología en los de Sevilla y Córdoba, y	<i>Summa de regimine vitae humanae seu Margarita doctorum</i> , Venecia, Georgius Arrivabene, 1496.	Latín	Anotación manuscrita: "En la primera de las dos hojas en blanco, antepuestas, al encuadernar el fol. 1º se lee: <i>El Pde Josef de Leiva de</i>	Marín Ocete, 92: 49 e <i>Historia del Colegio de San Pablo</i> , 91: 415.	Incunable BHR/Caja C-55 de la Biblioteca Universitaria de Granada.

⁷³² Actualmente es el MS 1470 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Los fondos de la Biblioteca del Duque de Uceda, que se había pasado al bando del archiduque Carlos de Austria, fueron incautados por Felipe V en 1711 y vinieron a engrosar los de la Biblioteca Real, *Vid.* Gregorio de Andrés, 75: 6-7 y 17.

	de Sagrada Escritura en el Colegio de San Pablo de Granada.			la Comp ^a de Jesus compró este libro. Abundantes pasajes aparecen subrayados”. Seguramente lo adquirió entre 1662, fecha en la que hizo profesión de cuatro votos, y 1694, fecha de su fallecimiento.		
Convento-Universidad de Santo Tomás de Ávila		Johannis Galensis Ord. Minor. de virtutibus antiquorum principum et philosophorum [...] ⁷³³	Latín	Índice de los libros antiguos impressos y mstos. del convento de Santo Tomás, de la Orden de Predicadores, de la ciudad de Avila hecho por D. Juan de Iriarte y D. Juan Martínez de Salafranca en el mismo convento en octubre de 1736	Andrés, 89: p. 114, nº 147.	MS 8848 de la BNE.

⁷³³ Se trata del *Breviloquium de virtutibus* que se encuentra hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid con la signatura MS 8848. Entre 1735 y 1737 el bibliotecario don Juan de Iriarte llevó a cabo una permuta de libros con el Convento de Santo Tomás de Ávila por la que 838 obras de esta institución pasaron a la Biblioteca Real, después Nacional. Vid. Gregorio de Andrés, 89: 105-128.

III.3. MANUSCRITOS LATINOS DEL COMMUNILLOQUIUM EN BIBLIOTECAS ESPAÑOLAS

1.- Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, MS 228, ff. 1-268, procedente de Ripoll. Bib.: Guardiola, 89: 335; Swanson, 89: 234.

2.- Barcelona, Biblioteca de Catalunya, MS 648, ff. 1-155v, s. XV. Bib.: Guardiola, 89: 336; Swanson, 89: 235.

3.- Madrid, Biblioteca del Monasterio del Escorial, L.III.7, ff. 1-87, s. XV, fragmento. Bib.: Swanson, 89: 245; Antolín, 13: 28⁷³⁴:

L.III.7

Cód. en perg.; sigl. XV; 93 fols.; 235 x 155 mm.

Fr. Joannis Galensis, O. M., Communiloquium.

(fol. 1). Incipit summa collationum fratris iohannis gualensis ordinis minorum. *Qum doctor sive predicator euangelicus sapientibus et insipientibus debitor sit... detrahentes doctrine euangelice.* (fol. 4) Incipit tractatus: *[D]e primo notandum est quod res publice est res populi...* (fol.66). Secunda pars. (fol. 87). Tertia pars. (incompleta; llega hasta las palabras:) *in adolescentia alicuius discipline non laborauerit etc. Et ibi bene de hoc.* (cf. la ed. 1475).

Primera página orlada. Faltan las iniciales, capitales y los textos griegos, epígrafes en rojo; faltan los de la tercera parte. Encuadernación de la Biblioteca del Escorial, corte dorado.

4.- Madrid, Biblioteca Nacional, MS 1470, ff. 1-201v, s. XIV. Bib.: Martí de Barcelona, 33: 355-356; Castro, 73: 88-89 n. 76; Swanson, 89: 223; *Inventario General de Manuscritos de la BN*, IV: 348:

1470

I.[IOHANNES WALLENSIS, O. M. Summa collectionum seu Communiloquium.] Cum collectionis huius que potest dici summa collectionum sint vii partes ad maiorem evidenciam processus cuiuslibet partis capitula imprimis prenotantur.-I. [Tabula] (fol. I a). -2. [Prologus] Cum doctor siue predicator euangelicus ... (folio 6 a) ... est connexio ad inuicem multimoda. Ideo hec collectio in vii particulas distinguitur (fol. 9 a). -3. [Enumeratio partium] (fol. 9 a). -4. [textus: Pars I, dist. I, cap. I:] Est autem respublica ut dictum es velud quoddam corpus compaginatum ... (folio 9 b). - [Pars VII, dist. III, cap. VI] ... in secula seculorum laudabunt te ait propheta. Et in hoc finis premissae conclusionis (folio 201vb) ... saluatoris gratia illuminante studeat ad inuenire. Ualesius Ybernicus hoc scribit breuiloquium. Doctor euangelicus premittens breuiloquium. Deo gratias (fol. 201 vb).

s. XIV. 226 fols. Vitela + 8 hojas de guardas (4+4), vitela y papel; 175 x 125; a 2 columnas, 27/28 líneas; caja: 130 x 93.

Enc.: Tafite verde, lomo y cantos dorados, cortes jaspeados, cifra del Duque de Uceda, s. XVIII, 185 x 135. Tejuelo: VALESIVS IBIN. DE REPVB.

Olim: e. 198.

Proc.: Biblioteca Real, 12-4

⁷³⁴ En estos apéndices reproduzco –en caso de que exista y haya tenido acceso a ella– la descripción del manuscrito según aparece en la obra de referencia.

Iniciales miniadas, epígrafes en rojo, titulillos y calderones en rojo y azul alternativamente. Notas marginales coetáneas. Los fols. 202-204, en blanco. En la segunda de las hojas de guardas posteriores, nota de procedencia ilegible: "Iste liber est" ... (¿). La foliación descrita se completa con dos hojas de guardas, papel; en la anterior, con letra del s. XVII, el título siguiente: Valesius Ibinicus de Republica et virtutibus principum et antiquorum philosophorum.

Cfr. TANNER, *Bibliotheca Británico-Hibernica*, pág. 434-35: GLORIEUX, *Les maîtres en théologie*, II, pág. 114-18.

5.- Salamanca, Biblioteca Universitaria, MS 1938, ff. 14va-68rb, s. XIV, copista Iohannis de Villa Nova⁷³⁵: 1380. Bib.: *Catálogo de Manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, II, 268-269:

Latín, s. XIV (1380), perg., 1 h.g. papel+129 f.+1 h. g. papel; 315x225mm., caja: 220x147mm., 2col., 53/60 lín.; cuadr. 10(12)+9[10-1]; letra bastarda; enc. pasta española, tej.: *VILA SUP SCRIPT*.

Foliación moderna. reclamos de cad. encuadrados; signatures alfanuméricas (el primer cuad. señalado con "h"). En bl. f. 126-129r. Algunas anotaciones con indicación del contenido de mano de la época. Iniciales de libro de mayor tamaño en rojo y azul con dibujos de rasgueo; iniciales menores y calderones alternando en rojo y azul; comienzo de parágrafo en letra de mayor tamaño; hasta f. 67 cabeceras con indicación de libro y parte.

[...]

3.-f. 14va-68rb <IOHANNES WALLENSIS> Communiloquium <de regimine vitae humanae>.

f. 14va PROL.: *Cum doctor sive predicator evangelicus sapientibus et insipientibus debitor sit...*

f. 15rb INC.: *Et quoniam res publica, ut dictum, velud quoddam corpus compaginatum...De primo notandum quod res publica est res populi...*

f. 66va EXPL.: *...ut ait ibidem Augustinus beati qui habitant in domo tua in secula seculorum laudent te ait propheta et in hoc finis premissae collacionis. COLOFÓN: Explicit communiloquium per manum Iohannis de Villa Nova Par. anno domini millesimo cccº (subp.: sep) octuagessimo.*

f. 66v-68r, tabla: *Incipit tituli precedencium: Cum collacionis huius que potest dici summa collationum...*

f. 68rb: *Nomen scriptoris est Iohannes dyocesis est Trecorensis egregii generis.*

Cf. *Virtues and vices*; nº 1086; cf. Ms. 1987.

6.- Salamanca, Biblioteca Universitaria, MS 1987, ff. 3r-75r, s. XIV. Bib.: *Catálogo de Manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, II, 313-314⁷³⁶:

⁷³⁵ Villa Nova se corresponde con Guingamp, que pertenece a la diócesis de Saint-Breieuc et Tréguier (en latín: Diocesis Briocensis-Trecorensis). Está situada en el centro-norte de Bretaña. Corresponde al departamento de Côtes-d'Armor. Archidiócesis de Rennes.

⁷³⁶ Tanto el ms. 1938 como el 1987 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca proceden del Colegio de San Bartolomé, fundación del obispo Anaya: "él mismo propietario de una rica biblioteca que parte en vida y parte a su muerte pasó a la del colegio". En 1803 los manuscritos fueron enviados a Madrid, donde se depositaron en la Biblioteca del Palacio Real. En 1954, con motivo del séptimo centenario de la Universidad de Salamanca, fueron devueltos a la sede universitaria. Véase en *Catálogo de ms. de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca*, II, p. 12.

Latín, s. XIV, papel, 1h.g.+79 f.+1h.g.; 285x200mm., caja: 215/220x147 mm., 2 col., 46/55 lín.; cuad. 2+8+12+2(10)+8+11+12+6; letra gótica cursiva en el *Communiloquium*, bastarda en la carta y en las sentencias; enc. pasta española, tej.: *GALLENS SUMMA COLLATI*.

Foliación moderna. Reclamos de cuad. y restos de signaturas numéricas. En bl. f. 1v-2; 78v-79r. Iniciales en rojo, letras de aviso; calderones y rúbricas en rojo; cabeceras en rojo que indican nº de parte y *distinctio*.

[...]

1.-f. 3r-75r IOHANNES WALLENSIS O.F.M.: *Communiloquium* <de regimine vitae humanae> seu *Summa collationum*.

f. 3r-4v, tabla: *Cum collationis huius que potest dice Summa collationum sive communiloquium sunt vii partes... ..inspicere hanc collationem per horum titulorum sive capitulorum inspexionem poterit sequentium deprehendere processum et ordinem.*

f. 4vb PROL.: *Cum doctor sive predicator evangelicus sapientibus et insipientibus sit salvatore demandante...*

f. 5vb INC.: *Et quoniam res publica ut dictum est velud quodam corpus... De primo notandum quod res publica est res populi...*

f. 75r EXPL.: *...ut ait ibidem Augustinus beati enim qui habitant in domo tua in secula seculorum laudabunt te ait propheta. Et hic est finis premissae collationis... Sic inspiciens processum huius collationis subtiliora et doctiora et utiliora salvatoris gratia illuminante studeant adinvenire. Et sic est finis. COLOFÓN: Explicit summa collacionum sive communiloquium a magistro Iohanne Galensi de ordine fratrum minorum compositum. Nota por otra mano: Continentur in hoc libro septuaginta et duo folia.*

Olim: Bart. 106; Pal. VII-H-3, 2-I-4, 1134.

7.- Segovia, Archivo de la Catedral, *Summa Collectionum*, s. XV. Bib: *Inventario de códices y documentos* [...]: 30 nº 212; Kristeller, 89: 686b.

8.- Sevilla, Biblioteca Capítular y Colombina, MS 55, *Summa collectionum*, ff. 1r-142v, s. XIV. Bib.: Sáez Guillén, 02: 91-92:

55

5-2-7

Johannes Gallensis (O.F.M.)

Summa collectionum/ [Johannes Gallensis].- s.XIV (ca. 1302?)

[265] h. (2 col., 38 lín): perg.; 170 x 122 mm

Bibliogra.: CCBColombina, 303.

Texto en latín. Escritura gótica híbrica.- Índice h. 263 r- 264r.- Sello de pertenencia a la Col. En h. 1 r. número de registro “6948”, en h. 265 v. nota de compra “Este libro así encuadernado costó en nerumberga [Nuremberg] 25 craiçer por diziembre de 1521 y el ducado de oro vale 86 craiçer. Está registrado 303” (Registrum B).[...]

Ed.: *Communiloquium seu Summa collationum ad omne genus hominum; Compendiloquium de vita et moribus antiquorum philosophorum; Breviloquium de philosophia sanctorum et de instructione vel de virtutibus antiquorum principum...*/ Johannes Gallensis. Venetiis: Georgius Arribavene, 1496.

En h. 265 aparece “anno domini M^oCCC secundo”.

Iniciales a tinta lila-roja o azul-roja con adornos de rasgueo. tít. y capítulos a tinta roja.- Cuaderno: 1 singulión, 4 seniones, 3 septeniones (uno falto de una h.), 11 octoniones (tres de ellos faltos de una h.). restos de sign. en los márgenes inferiores. Pinchazos de guía para las lín. de justificación. Pautado a unta de plomo y caja de escritura de 125 x 89 mm. Foliación moderna a lápiz, y antigua a tinta roja. H. 264 v. en blanco.

Contiene:

1.Incipient *Summa collectionum*/ [Johannes Gallensis] (h. 1r.-142v.).

[Tabula] (h.1 r.-4 r.).
Inc.: Cum collectionis huius que potest dici summa collectionum (h. 1 r.).
[Prólogo] (h. 4 r.-6 r.).
Inc.: Cum doctor siue predicator euangelicus sapientibus et insipientibus debitor sit (h. 4 r.).
[Texto] (h. 6 r.-142 v.).
Inc.: Et quoniam respublica ut dictum es (h. 6 r.).

Manchas de humedad y primeras h. afectadas por la polilla.- Enc. perg. con correíllas y tejuelo con autores y tít., “N. 39”, “53” y “7”.- Olim: Z-133-39.- R. 5521.

9.- Sevilla, Biblioteca Capitulare y Colombina, MS. 538, ff. 1r-79r, s. XIV. Bib.: Sáez Guillén, 02: 620-621:

538

7-5-39

[Communiloquium seu Summa collationum ad omne genus hominum]

Summa collectionum/[Johannes Gallensis].- S. XIV

[79] h. (2 col., 48 lín.): perg.; 250 x 200 mm

Ms. copiado por varias manos.

Texto en latín. Escritura gótica textual.- Índice h. 1r.-3r.- Sello de pertenencia a la Col. Carece de número de registro y de nota de compra.

Ed.: Communiloquium seu Summa collationum ad omne genus hominum/Johannes Gallensis. Coloniae: Udalricus Zell, ca. 1470.

Autor y tít. uniforme tomados de la ed. impresa que se reseña.

Iniciales caligráficas a tinta roja o azul, alternando, con adornos de rasgueo. Calderones a tinta roja o azul alternando.-Cuadernos: 10 cuaterniones (el último falto de una h.). Reclamos horizontales, con adornos, en el margen inferior derecho del v. de la última h. de los cuadernos. Pinchazos de guía para el pautado. foliación moderna a lápiz. Pautado a tinta y caja de escritura de 205 x 150 mm. En blanco h. 79v. Notas marginales al texto.

Contiene:

[Tabula] (h. 1r.3r.):

Inc.: Cum collectionis huius que postest dici summa collectionum (h. 1r.).

[Prólogo] (h. 3r.-4r.).

Inc.: Cum doctor seu predicator euangelicus sapientibus et insipientibus debitor sit (h. 3r.).

[Texto] (h. 4r.-79r.).

Inc.: Et quoniam [autem?] respublica ut dictu est (h.4r.).

Manchas de humedad afectando al texto.-Enc. perg. con correíllas y tejuelo con tít., “21” y “39”.-Olim: Y-132-21.-R. 4139

10.- Tarazona, Archivo de la catedral, MS 54, s. XV, ff. 9-205, Bib.: Ruiz, Mosquera y Sevillano, 84: 17, nº 54:

Summa collectionum

205 folios. 30 cms. alto. 21 cms. ancho. 36 líneas.

Incipit: Folio 9v.: “Incipit summa collectionum sive colloquiorum a magistro Johanne Gallensi de ordine fratrum”.

“Explicit: folio 205v.: “...corpora defunctorum... quibus...”.

Siglo XV. Papel. Restaurado.

11.- Tortosa, Archivo de la catedral, MS 37. ff. 1-91, s. XIV. Bib.: Guardiola, 89:336; Swanson, 89: 253, nº 383; Bayerri Bertomeu, 62: 177-178, nº 37:

Ms. de 131 fols. modernamente num., de 280x190 mm., texto a dos cols. con 49 líneas, en caja de escritura de 192x140. (Según el Catálogo de 1897, 258 págs.). Capitales en rojo y azul alternándose, así como el color de los calderones. Carácter de letra gótico, de clara procedencia francesa, primicias del s. XIV, de medianas proporciones, pero de mano firme y hábil. Epígrafes en rojo y las iniciales de capítulos adornadas, del mismo color, combinado con el azul, de adornos geométricos. Buen estado de conservación, en general. Las manchas de humedad que se observan en no pocos folios, especialmente en los primeros y últimos, no afectan al texto. Muy escasas notas y alguna que otra corrección en el margen.

I.- Fol. 1r., epígrafe en rojo: “*Incipit summa collectionum fratrum minorum*”.

Sigue el texto así con ente *inc.*: “*Cum collectionis huius que potest dici summa collectionum sint VII partes ad maiorem euidentiam processus cuiuslibet partis capitula in primis prenotantur, prime uero partis sunt distinctionis X.*”, etc.

fol 91r al fin de la segunda columna, termina así la dicha *Summa*: “*Sic inspiciens processum huius collectionis subtiliora et doctiora et utiliora saluatoris gratia illuminante studeat adinvenire*”. Sigue en la línea siguiente: “*Explicit collectio*”, en negro, y “*Deo gratias*”, en rojo.

Fol. 92 completamente en blanco, así como el v. del fol. anterior 91.

12.- Valencia, Archivo de la catedral, MS 135, ff. 1-97, s. XIV. Bib.: Guardiola, 89: 337; Swanson, 89: 254, nº 395; Olmos y Canalda, 43: 103-104, nº 135:

NÚM. 135

GALENSE, JUAN

[Summa Collectionum.]

Fol. I. Rúbrica: “*Incipit summa collec // tionum sive comuniloquium a magistro Ioanne Galensi de // ordine fratrum minorum com // positum.*”

Empieza: “*Cum col // lectionis huius // que potest // dici summa // collectionum // sive comuni // loquium...*”

Fol. 90. v. Termina: “*...et utiliora saluatoris gratia illuminate stu // deat adinvenire. // Explicit liber collationum. Deo gratias // magistri Iohannis Gallensis.*”

Fol. 91. En blanco.

Fol. 92-97. Índice de distinciones.

La obra esta dividida en siete partes, cuyos títulos son como siguen: *Republica Civilis, Relatio hominum inter se, Instructio hominum diversorum statuum, Republica Ecclesiastica, Formatio Scolasticorum, Instructio Religiosorum, Informatio hominum ad mortem.*

El pergamino que, para defensa, envuelve el texto, es de la época y contiene el testamento de Bernardo Remolí.

En vitela.-Letra del siglo XIV.-A dos columna de 48 líneas.-Capitales azules y rojas.-Alto: 0’320 x 0’165.-96 folios.-Dos hojas de papel y una de pergamino al principio y una de pergamino con dos de papel al fin para defensa.-Al dorso: *Suma // Colect. // Ioan // Galensis // M.S.*-Encuadernación: pasta.

13.- Vic, Museu episcopal, MS 252 (fragmento). Bib.: Gros i Pujol, 86: 947-951; Guardiola, 89: 337 n. 16:

El manuscrito original, proveniente de los capuchinos de Vic, ha sufrido tremendas desmembraciones. Hoy sólo quedan 26 folios en el Museu Episcopal de dicha ciudad. Otros cuatro o cinco han aparecido entre las guardas de la edición catalana (Barcelona, Pere Miquel 1494) de las *Transformacions* de Ovidio, actualmente en posesión de una colección privada barcelonesa (Castellterçol. Col.lecció Mañosas) [...]

III.4. OTROS MANUSCRITOS LATINOS DE JUAN DE GALES EN BIBLIOTECAS ESPAÑOLAS

1.-Barcelona, Biblioteca de Cataluña, MS 648, *Ordinarium sive alphabetum vitae religiosae*, ff. 157-195v, s. XV, Bib.: Swanson, 89: 235 n° 32, Guardiola, 89: 336.

2.- Barcelona, Biblioteca de Cataluña, MS 649, *Ordinarium sive alphabetum vitae religiosae*, ff. 1-60v, s. XV, Bib.: Swanson, 89: 235 n° 33; Guardiola, 89: 336.

3.- Barcelona, Biblioteca de Cataluña, MS 650, *Collectiloquium seu Moniloquium*, ff. 1-135v; *Summa de partibus penitentiae*, ff. 137-183v; *Breviloquium de sapientia sive philosophia sanctorum*, ff. 183v-188v; *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*, ff. 190-213; *Legiloquium*, ff. 214-229; s. XV; Bib.: Wittlin: 192; Swanson, 89: 235 n° 34; Guardiola, 89: 336.

4.- Córdoba, Archivo de la Catedral, MS 126, *Ars praedicandi*, ff. 1r-8r, s. XV. Bib.: Ross, 37: 337-344; Swanson, 89: 238 n° 101; García y García-Cantelar-Nieto, 76: 258:

MS 126

S. XV, papel; 300x230 (irregular) mm.; ff. I-III+121, col.1.

1 (ff. 1r-8r) IOANNES GALLENSIS, *Ars praedicandi*. Inc. *Ars predicandi con otros tratados (m.p.)*. Hic incipit ars predicandi. In isto libello quator capitula continentur, in quorum primo ponuntur famosa genera. Eligemus uero postmodum de quo sit agendum. In secundo ostendetur quid sit predicatio diffinitive et que et quod ad ipsam ordinentur et requirantur; des. qui una cum eodem uiuit et regnat in secula seculorum. Amen. Explicit ars pulcherima (&) predicandi.

Cf. T. M. Charland, *Artes praedicandi* (Paris-Ottawa 1936) 57, sin citar este códice.
[...]

5.- Córdoba, Archivo de la Catedral, MS 10, *Compilatio II Antiqua con el apparatus de Tancredo*, ff. 93ra-137rb, s. XIII. Bib.: García y García-Cantelar-Nieto, 76: 15-16:

MS 10

S. XIII (primer tercio), perg.; 290x240 (205x105) mm.; ff. I+341+II, col.2.
[...]

2 (ff. 93ra-137rb) IOANNES GALLENSIS, *Compilatio II Antiqua con el apparatus de Tancredo*. Inc. Incipit liber primus de constitutionibus. clemens iii. Clemens tercius

Anconitano episcopo, pars capituli significauit. Preterea de lege ella; des. sicut archiepiscopues ipse precepit. Explicit liber. Inc. del appartaus de Tancredo: Non enim de aliqua lege iudicandum est nisi lectione eius inspecta; des. apostolo testante comedit, cui gloriam et honorem referimus per infinita secula seculorum. Amen.

Ed. de la Comp. II: Antonio Agustín 354-423.

6.- Madrid, Biblioteca del Monasterio del Escorial, MS. K.I.9, *Compilatio secundarum decretalium*⁷³⁷, ff.68-111, s. XIV. Bib.: Antolín, 11: 505-506:

K. I. 9.

Cód. en perg.; á dos cols.; sigl. XIV; 255 fols.; 350 x 245 mm.

[...]

II. (fol. 68). [Fr. Joannis Galensis, O. M.] Incipit compilatio secundarum decretalium. [P]reterea de lege illa uel errore que tuos ciues asseris statuuisse... (fol. 75). Liber II. (fol. 86). Liber III. (fol. 97v.). Liber IV. (fol. 103). Liber V: des. *sicut archiepiscopus ipse precepit*. (conf. ibid.)

[...]

Iniciales y capitales en azul y rojo; epígrafes en rojo.

Procede de la Biblioteca del Conde-Duque de Olivares.

Encuadernación de la Biblioteca del Escorial.

7.- Madrid, Biblioteca del Monasterio del Escorial, I. III. 6, *Compendiloquium* (ff. 1-35), *Breviloquium de sapientia* (ff. 36-40) y *Breviloquium de virtutibus* (ff. 41-56). Bib.: Swanson, 89: 245 n° 221; Antolín, 11: 459-460:

I.III.6.

Cód. en perg.; a dos cols.; fin del sigl. XIII; 56 fols.; 262 x 197 mm.

Fr. Joannis Gualensis, O. M., tractatus varii.

1 (fol 1). Incipit Compendiloquium de vita dictis et moribus Illustrium philosophorum editum a fratre Johanne gallense ordinis minorum doctore in thologia. *Cum enim debeamus apes imitari... des. omnem hominem uenientem in hunc mundum. Jo. 2. Et hec ad presens sufficient in predictis.* (conf. edic. Lugduni 1511). **2** (fol. 36). Incipit Compendium editum a st. fratre Johanne gallense odinis minorum doctore in theoogia de philosophia siue sapientia sanctorum que est vera philosophia et qui sunt veri philosophi. *Cum uani sint omnes homines... des. que amicos dei et prophetas constituit sapientia. Et hec ad presens de hiis sufficient.* **3** (fol. 41). Incipit breuiloquium de uirtutibus antiquorum principum atque philosophorum editum a fratre Johanne gallense de ordine minorum doctore in theologia. *Quoniam misericordia et ueritas custodiunt regem...des. quo uis permanere ego uita.* Explicit liber.

Iniciales en colores; capitales en azul y rojo; epígrafes en rojo.

Encuadernación moderna.

8.- Madrid, Biblioteca Nacional, MS 1470, *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*, ff. 205r-226r, s. XIV. Bib.: Swanson, 89: 245 n° 223; Castro, 73: 88-89 n° 76; *Inventario General de Manuscritos de la BN*, IV: 348:

1470

⁷³⁷ Esta obra no se recoge en la lista de las atribuidas a Juan de Gales por Jenny Swanson , 89: 229-231.

[...]

II.[IOHANNES WALLENSIS, O. M.] *Incipit breuiloquium de uirtutibus antiquorum principum ac philosophorum*: Quonian misericordia et ueritas custodiunt regem... (fo. 205 a) ...Quo uis ire, ego uia, quo uis ire ego ueritas; ubis uis permanere, ego uita (folio 226).

s. XIV. 226 fols. Vitela + 8 hojas de guardas (4+4), vitela y papel; 175 x 125; a 2 columnas, 27/28 líneas; caja: 130 x 93.

Enc.: Tafiote verde, lomo y cantos dorados, cortes jaspeados, cifra del Duque de Uceda, s. XVIII, 185 x 135. Tejuelo: VALESIVS IBIN. DE REPVB.

Olim: e. 198.

Proc.: Biblioteca Real, 12-4

Iniciales miniadas, epígrafes en rojo, titulillos y calderones en rojo y azul alternativamente. Notas marginales coetáneas. Los fols. 202-204, en blanco. En la segunda de las hojas de guardas posteriores, nota de procedencia ilegible: "Iste liber est" ... (¿). La foliación descrita se completa con dos hojas de guardas, papel; en la anterior, con letra del s. XVII, el título siguiente: Valesius Ibinicus de Republica et virtutibus principum et antiquorum philosophorum.

Cfr. TANNER, *Bibliotheca Británico-Hibernica*, pág. 434-35: GLORIEUX, *Les maîtres en théologie*, II, pág. 114-18.

9.- Madrid, Biblioteca Nacional, MS 8848, *Breuiloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*, ff. 1ra-15va, s. XV. Bib.: Swanson, 89: 245 n° 224; Castro, 73: 391 n° 358⁷³⁸; *Inventario General de Manuscritos de la BN XIII*: 120:

8848

1.- John Waleys (O.F.M.): *Breuiloquium de virtutibus antiquorum principum ac philosophorum, compositum a Fr. ac magistro Iohanne Galense, ordinis fratrum minorum* (ff. 1-15v)

[...]

s. XV, pergamino, 310 x 200 mm, 44 f., encuadernación tafiote rojo con hierros dorados.

Texto a dos columnas.

Olim: X.110

Proc. Convento de Santo Tomás de Ávila

Bib: ANDRÉS, G. de, *Santo Tomás de Ávila*, p. 120 n. 147; CASTRO, *Franciscanos*, p. 391 n. 358.

10.- Madrid, Biblioteca Nacional. MS 9589, *Breuiloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*, ff. 75-96v, s. (mirar catálogo)

11.- Salamanca, Biblioteca Universitaria, MS 1938, *Breuiloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*, ff. 5va-14va; *Compendiloquium*, ff. 68rb-97r; *Breuiloquium de sapientia sive philosophia sanctorum*, ff. 97va-101vb; *Legiloquium* o *Tractatus de decem praeceptis*, ff. 109vb-121r; s. XIV. Bib.: *Catálogo de Manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*: 268-270:

⁷³⁸ Castro cierra su descripción precisando: "Orumed Sullanara [=Arnaldus de Muro]." (fol 15va). Hay un pequeño error. Lo que aparece en el manuscrito es "Orumed Sudlanara", es decir, el nombre que proporciona el erudito si lo leemos al revés.

Latín, s. XIV (1380), perg., 1 h.g. papel+129 f.+1 h. g. papel; 315x225mm., caja: 220x147mm., 2col., 53/60 lín.; cuadr. 10(12)+9[10-1]; letra bastarda; enc. pasta española, tej.: *VILA SUP SCRIPT*.

Foliación moderna. reclamos de cad. encuadrados; signaturas alfanuméricas (el primer cuad. señalado con “h”). En bl. f. 126-129r. Algunas anotaciones con indicación del contenido de mano de la época. Iniciales de libro de mayor tamaño en rojo y azul con dibujos de rasgueo; iniciales menores y calderones alternando en rojo y azul; comienzo de párrafo en letra de mayor tamaño; hasta f. 67 cabeceras con indicación de libro y parte.

[...]

2.-f. 5va-14va <IOHANNES WALLENSIS>: Breviloquium de virtutibus antiquorum principum <ac philosophorum>.

f. 5va: *Incipit breviluquium de virtutibus antiquorum principum.*

f. 5va PROL.: *Quoniam misericordia et veritas... Prov. xx. Primo quattuor virtutes cardinales scilicet prudentia... et quoniam iustitia est preclarissima virtutum...*

f. 5va INC.: *Preterea primo premittantur exempla narrationes de iusticia regum...*

f. 14va EXPL.: *...ego veritas u[i]bi vis permaere ego vita. Amen. COLOFÓN: Explicit breviluquium de virtutibus antiquorum, Deo gracias.*

Cf. *Virtues and vices*, nº 4971.

[...]

4.-f. 68rb-97r <IOHANNES WALLENSIS>: Compendiloquium de vitis et dictis philosophorum illustrium>.

f. 68rb PROL. cum tabula: *Cum enim debeamus apes imitari que flores ad ad (sic) mel faciendum...*

f. 69va PROL.: *Cum ex vita honesta gentilium et operibus virtuosus eorum...*

f. 70rb INC.: *Circa primum notandum est quod diversimode describitur philosophia: est enim philosophia amor sapientie...*

f. 97rb EXPL.: *...veritatem in hunc mundum, Io. iº. Et hoc ad presens de predictis sufficiant. Et hoc de predictis.*

Cf. *Virtues and vices*, nº 1098.

5.-f. 97va-101vb <IOHANNES WALLENSIS>: Breviloquium <de sapientia sanctorum>.

f.97v, margen sup.: *Incipit tractatus qui dicitur breviluquium.*

f.97va PROL.: *Huius breviluquii quod est de sapientia (tachado: sancta) sanctorum sunt octo capitula...*

f. 97va INC.: *Cum vani sint omnes homines... (Sap. 13). Licet in priori tractatulo finitur aliqua collatio de vita philosophorum gentilium...*

101vb EXPL.: *...que amicos Dei et prophetas constituit, Sap. a. Et hec ad presens de hiis sufficiunt. Sequitur tractatus de correptione.*

Cf. *Virtues and vices*, nº 1260.

[...]

8.-f. 109vb-121r <IOANNES WALLENSIS>: Tractatus de decem praeceptis seu Legiloquium

f. 109vb: *Incipit tractatus de 10 preceptis qui dicitur legiloquium.*

f. 109vb PROL.: *Scribam multiplices leges meas Osee 8. Omnipotens creator omnium ac omnis [ca omnis] sapiens gubernator:*

f. 110rb INC.: *In primis ergo notandum quod lex divina est quadruplex: est enim lex divina eterna...*

f. 121ra EXPL.: *...ad eum perveniamus et ipso fruamur et saciemur in eternum, amen.*

COLOFÓN: *Explicit tractatus de 10 preceptis qui dicitur legiloquium, Deo gratias.*

f. 121ra-125va, tabla por orden alfabético: INC.: *Abnegare: se quid est quam difficile...*

EXPL.: *...Zeno: de eo compara per. 4. ca. a. Explicit tabula huius libri. Deo gracias.*

COLOFÓN: *Nomen scriptoris est Iohannes diocesis est Trecorensis egregii generis et*

*cognomine de Villa dicitur esse Nova Guengampi ville Christi gratia sibi principio fine adsit omni tempore et possidenti sit laus et gloria Christi.*⁷³⁹

Cf. *Virtues and vices*, n° 5345; STEGMÜLLER, VI, n° 9785 (como anónimo).

f. 129v, pruebas de pluma de mano del s. XV en bastarda; entre ellas estos versos: *Non est mirum fateor quia dum vixisti / ut quid boni facerem non me permisisti / sed semper ad scelera pessima traxisti / unde semper erimus in dolore tristi.*

Olim: Bart. 164; Pal VII-J-2, 2-F-3, 525.

12.- Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, MS 55, *Summa de vitiis et de virtutibus*, ff. 156r-246r; *Breuiarium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*, ff. 246r-262v; s. XIV. Bib.: Sáez Guillén, 02: pp. 91-92:

55

5-2-7

[...]

3. Incipit Summa de uicijs et uirtutibus edita a fratre Iohanne Galensi (h. 156 r.-256 r.).

[Prólogo] (h. 156 r.-157 v.).

Inc.: Cum almus Christi confessor beatus Franciscus a summo magistro (h. 156 r.).

[Texto] (h. 157 v.-246 r.).

Inc.: Et primo notandum quod III^o describitur uicium (h. 157 v.).

4. Incipit Breuiarium de uirtutibus antiquorum principum atque philosophorum/ [Johannes Gallensis] (h. 246 r.-262v.).

[Prólogo] (h. 246 r.-v.).

Inc.: Quoniam misericordia et ueritas custodiunt (h. 246 r.).

[Texto] (h. 246 v.-262 v.).

Inc.: Et quoniam [i.e. cum] iusticia est preclarissima uirtutum (h. 246 v.).

13.- Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, MS 281, *Ordinarium seu alphabetum vitae religiosae*, ff. 157r-206r, s. XIV. Propietario: Pedro Gómez Barroso, arzobispo de Sevilla. Bib.: Sáez Guillén, 02: 339-343:

281

5-6-25

[...] S. XIII-XIV (a. 1387, junio,27)

[260]h.(2 col., 29-39 lín.): perg.; 233 x 168 mm.

Ms. copiado por varias manos

bibliogr.: Álvarez. Manuscritos, p. 49-54.- In principio.

Texto en latín. Escritura gótica primitiva (h. 1r.-94v), gótica híbrida (h. 95r.-156v. y 207r.-260r.) y gótica textual (h. 157r.-206r.).-Sello de pertenencia a la Col. Carece de número de registro y de nota de compra.-Según Álvarez. Manuscritos perteneció al legado de don Pedro Gómez Barroso, Arzobispo de Sevilla.

[...]

Ed.: *Communiloquium...; Ordinarium siue Alphabetum vitae religiosae...*/Jes Gallensis. Venetiis: Georgius Arrivabene, 1496.

⁷³⁹ El pendolista *Johannes* pertenecía a la diócesis de Saint-Brieuc et Tréguier, que está situada en el centro-norte de Bretaña y que corresponde en la actualidad al departamento de Côtes -d'Armor. La ciudad en la que se copió el manuscrito fue Guingamp (Baja Bretaña).

[...]

H. 157-206: 4 seniones (1 de ellos con 2 folios con pestañas). reclamos verticales en el margen inferior del v. de la última h. de los cuadernos. Pinchazos de guía en los márgenes superior e inferior para las lín. de justificación. Pautado a punta de plomo y caja de escritura de 155 x 118 mm. Paginación antigua tinta 1-95 y foliación moderna a lápiz. H. 206v en blanco.

[...]

Contiene:

[...]

47. VII. Incipit Ordinarium [sive] uite religiose alphabetum/Io Wallensis (h. 157r.-206r)

Inc.: Numquid nosti ordinem celi et rationem eius pones in terra. 38. Iob. Sicut angelica ierachia siue celestis (h.157r.).

H. sueltas.-Enc. perg. con restos de correíllas y tejuelo "Diui Bernard. Ser. de Adu." y "238".-Primer texto incompleto en su parte final.-Olim:Y-130-40, 7-130-238.-R. 5712

14.- Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, MS 414, *De poenitentia*, ff. 2r.-41r., s. XIV-XV. Bib.: Sáez Guillén, 02: 493-494:

414

7-2-34(1)

Johannes Gallensis (O.F.M.)

Hic incipit Summa de penitenciis.-s. XIV-XV

[70]h. (36-49 lín.): perg.; 197 x 150 mm

Ms. copiado por varias manos.

Bibliogr.: In principio.

Texto en latín. Escritura gótica cursiva (h. 2r.-41r.) y gótica textual (h. 42r.-68v).- Sello de pertenencia a la Col. en h. 1v. números de registro "14896" (Registrum B) y "7561", y en h. 70v. nota de compra "Este libro así encuadernado costó 20 dineros en Barcelona por junio de 1536 y el ducado vale 288 dineros".- Autor tomado de In principio.

De h. 2 a 41 iniciales a tinta roja-lila y roja-azul con adornos de rasgueo; mayúsculas realzadas a tinta roja. de h. 42 a 68 epígrafes a tinta roja e iniciales a tinta roja y azul con adornos de rasgueo.-Cuadernos: 1 singulión, 1 ternión (falto de una h.), 5 cuaterniones (uno de ellos con un h. añadida), 1 quinión y 1 senión. Reclamos horizontales en el margen inferior derecho del v. de la última h. de los cuadernos. Pautado a punta de plomo. Foliación moderna a lápiz. Las h. 2-41, 47 y 68 con texto a dos col. el resto a tres col. En blanco las h. 1r.-v., 41v. y 69r.-70v. Notas marginales.

Contiene:

1.- Hic incipit Summa de penitenciis / [Iohannes Gallensis] (h. 2r.-41r)

Inc.: Quonian prouida solertia est iugiter meditari necessaria ad salutem (h. 2r.).

[...]

Enc. perg. con correíllas y tejuelo "Opuscula Varia Tom. 13", "N. 13", "91" y "34".- enc. en volumen misceláneo.- Olim: BB-145-13, 7-145-91.-R 4022

15.- Tarragona, Biblioteca Pública, MS 46, *Ordinarium seu alphabetum vitae religiosae*, ff. 329-424v, s. XV. Bib.: López de Toro, 36: 158 nº 46⁷⁴⁰; Guardiola, 89: 336⁷⁴¹; Domínguez Bordona, 52: 52:

⁷⁴⁰ Confunde el nombre de nuestro autor. Le denomina "Jo. Vallemoros".

46

[...]

III. JOHANNES VALLENSIS, O. P.: *Ordinatio vitae religiosae*[...]

[...]

III. Inc.: *De differentia et varia tempore qualitate*... f. 329.

Exp.: *...merito manus teneret. Et in hoc finis istitus collectionis.* / Explicit ordinationem vitae religiose forme alphabetum a fratre Johanne Valensi compositum. f. 424 v.

[...]

Papel.-454 fs. El núm. 439, mutilado.-210 x 145 mm.-Ls. Del s. XV.-Incis. y caps. en rojo y azul.-46.

16.- Toledo, Biblioteca de la Catedral, Cod. 21-12⁷⁴², *Breviloquium de virtutibus*, ff. 1r-16r, s. XV. Bib.: López y Núñez, 15: 90:

45. **Cod. 21-12**

Chart. Mill. 120 x 145, ff. non num. saec. XV, lineis plenis, cum litteris initialibus rubricatis, exeratus. Ligatura, quae recentior est, in dorso habet stemma Car. Zelada et hanc inscriptionem: *De / virtut.* In principio duo sunt folia pro custodia, aliaque duo al calcem.

Continet.

I. f. 1r-16r.- Breviloquium, de virtutibus philosophorum.

Inc. "Quoniam misericordia et veritas custodiunt regem, et corroboratur clementia..." Des. "iniuriam facilius feram. Et ideo, eam domi substines."

Aliis foliis sequentibus, ponuntur annotationes circa materias theologicas. Auctor *Breviloquii* est FRATER JOHANNES GUALLENSIS, O.F.M. Quosdam huius operis codices reperiuntur in bibliotheca Riccardiana Florentina, sub nn. **1105, 1282, 1375, 1382, 1639, 1655, 1665**, quos omnes descripsimus in AFH, an. III, pag. 744; IV, 362, 752, 753; VI, 333.- Cfr. SBARALEA, *Supplementum*, pag. 429.

17.- Tortosa, Archivo de la Catedral, MS 37, *Compendiloquium*, ff. 93-127v; *Breviloquium de sapientia sive philosophia sanctorum*, ff. 127v-131; s. XIV. Bib.: Guardiola, 89: 336-337; Swanson, 89: 253, nº 383; Bayerri Bertomeu, 62: 177-178, nº 37:

Ms. de 131 fols. modernamente num., de 280 x 190 mm., texto a dos cols. con 49 líneas, en caja de escritura de 192 x 140. (Según el Catálogo de 1897, 258 págs.). Capitales en rojo y azul alternándose, así como el color de los calderones. Carácter de letra gótico, de clara procedencia francesa, primicias del s. XIV, de medianas proporciones, pero de mano firme y hábil. Epígrafes en rojo y las iniciales de capítulos adornadas, del mismo color, combinado

⁷⁴¹ La entrada de Guardiola puede llevar a confusión porque se ha olvidado consignar el número del manuscrito y parece que el *Ordinarium vitae religiosae* se encontrara en el MS 17 cuando se halla en el MS 46. Aclara, eso sí, que proviene de la biblioteca de Santes Creus.

⁷⁴² Este manuscrito perteneció a la magnífica colección que el cardenal italiano Francisco Xavier Zelada (1717-1801) cedió a la catedral toledana, posiblemente influido por su relación con el cardenal Lorenzana (Giovanni Mercati, *Note per la storia di alcune biblioteche romane nei secoli XVI-XVII*, Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e testi, 164), 1952, p. 64). Los libros debieron de salir de Roma hacia España hacia 1798-99, puesto que el índice de los códices donados comienza a realizarse en Toledo el 2 de enero de 1800. En la biblioteca universitaria de Bolonia se conserva el catálogo de los manuscritos de Zelada realizado por Angelo Battaglini (1760-1842), su último bibliotecario (Paul Oskar Kristeller, *Iter Italicum I (=ITALY: Agrigento to Novara)*, Londres, 1967, p. 26). Véase para todas estas informaciones Ollero, 77: 161-163.

con el azul, de adornos geométricos. Buen estado de conservación, en general. Las manchas de humedad que se observan en no pocos folios, especialmente en los primeros y últimos, no afectan al texto. Muy escasas notas y alguna que otra corrección en el margen.

[...]

II.- Fol. 93 a: “*Incipit de uita et moribus philosophorum*” en rojo. A continuación, comienza así el texto: “*Cum enim debeamus apes imitari que flores ad mel faciendum ydoneos carpunt et deinde quiquid attulerunt depromunt ac per fauos digerunt, ut ait Seneca epistola 88*”, etc,

Fol. 131 a; des.: “*diabolica ergo sapiencia, et terrena et animalis exterminanda, humana uero ordinanda et dirigenda, diuina uero appetenda et acquirenda que amicos dei et prophetas constituit. Sap. V. et, hec ad presens de hiis sufficient*”.

18.- Tortosa, Archivo de la Catedral, MS 231, *Compendiloquium*, ff. 7-90v; *Breviloquium de sapientia sive philosophia sanctorum*, ff. 90v-99v; *Collectiloquium seu Monoloquium*, ff. 100-250v; s. XIV. Bib.: Swanson, 89, 253, nº 384; Bayerri Bertomeu, 62: 385-386:

Ms. en papel, s. XIV, de 254 fols. num. modern. con lápiz negro, de 150 x 207 mm. caja 165 x 95; léneas 30. Letra cursiva clara, pero con muchas abreviaturas. Buen estado de conservación. Contiene dos obras del mismo autor J. GALLENSIS: *De uita et moribus philosophorum*, y *Summa de uitiis et uirtutibus*.

I.- I. GALLENSIS: *De uita et moribus philosophorum*.- Fol. 7 r. inc.: “*Quum enim debeamus apes imitari que flores ad mel faciendum ydoneos colligunt et deinde*”, etc.

Fol. 99 v des.: “*que amicos Dei et prophetas constituit Sap. et hec ad presens de hiis sufficient. Explicit tractatus de uita et moribus philosophorum*”.

II.- I. GALLENSIS: *Tractatus de uitiis et uirtutibus*.- Fol. 100r. inc.: “*Ad maiorem distinctionem subsequenium*”, etc. En el margen superior, de la misma letra: “*Tractatus de uitiis et uirtutibus*”.

Fol. 250 v. des.: “*...ad quod regnum et ad quas glorias nos perducatur rex glorie Cui soli est honor et gloria in secula seculorum Amen. Explicit summa de uitiis et uirtutibus completa a fratre Iohanne gallenssi (sic) ordinis fratrum minorum oretis pro eo*”.

Nótese que los seis primeros folios, como los cuatro últimos, están en blanco.

Guardiola, 89: 337 n 15 afirma sobre la descripción de Bayerri Bertomeu:

[...] se le pasaron por alto los dos *Breviloquium de philosophia* que hemos consignado en los manuscritos 37 y 231.

19.- Valencia, Archivo de la Catedral, MS. 186, *Sermones super epistolas et evangelia dominicalia*, ff. 1-197v; *Collationes super Mattheum*, ff. 197v-266. s. XIV. Bib.: Guardiola, 89: 337; Swanson, 89: 254 nº 396; Olmos y Canalda, 43: 139-140:

NÚM 186.

VALLENSE, JUAN

A.

[*Sermones.*]

Fol. I. rúbrica: “*Incipiunt sermones fratris Iohannis // Vallensis epistolas et evangelia dominicalia.*”

Empieza: “*Hora est iam nos de // sompno surgere...*”

B.

[*Collationes*]

Fol. 197v. Rúbrica: “*Incipiunt collationes fratris Ioannis // Vallensis...*”

Empieza: “*Liber generationis Iesu Christi...*”

Fol. 261. Termina: "...abiliter et eternaliter. Amen // Expliciunt collationes super // Matheum edite per fratrem Iohannem // Valensem de ordine mino // rum. Deo gratias." = Sigue índice alfabético de las colaciones.

Los sermones están basados sobre los evangelios y epístolas del año; las *colaciones* sobre el evangelio de San Mateo.

Por el pequeño tamaño del ave del primer escudo no se distingue si es gallo, milano o halcón; según lo que sea simbolizará los apellidos Ripoll, Milá o Alcón. De ser Ripoll, pudo pertenecer al presbítero don Antonio Ripoll, beneficiado que fue de esta Catedral en 1452, y si es milano, acaso perteneciera a Luis Juan de Milá, Obispo de Segorbe y paborde y Obispo de Lérida, valenciano, de la familia de los Borja, año 1471, o de algún personaje de la noble familia de los Milán de Aragón.

En vitela.-Letra del siglo XIV.-A dos columnas de 42 líneas.-Capitales y calderones azules y rojos.-El folio I orlado, al margen inferior dos escudos: 1º, ave de sable o de azur en campo de oro; 2º, cabria de sable, cargada de tres veneras de plata, en campo de plata.-Alto: 0'254 x 0'184 ancho; caja de escritura: 0'194 x 0'129.- 267 folios, numeración reciente.-Dos hojas de papel al principio y dos al fin para defensa.-Al dorso: *Ioannis Wallensis // sermones // M.S.*- Encuadernación: pasta.

20.- Valencia, Archivo de la Catedral, MS. 288, *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*, s. XV. Bib.: Guardiola, 89: 337; Swanson, 89: 254 n° 398; Olmos y Canalda, 43: 207:

NÚM 288
GALENSE, JUAN.
[*Breviloquium de Virtutibus.*]

Fol. I. Rúbrica: "Prologus // Incipit breviloquium de virtutibus anti // quorum principum ac philosophorum compositum a // fratre ac magistro Iohanne galense ordinis // fratrum minorum."

Empieza: "Quoniam misericordia et veritas cu // stodiunt regem..."

Fol. 55. Termina: "...ubi vis permanere // ego vita. Amen. // Explicit liber quatuor virtutum cardinalium secundum gest antiquorum // philosophorum et nobilum potentum princi // pum // Deo gratias."

En papel y vitela.-Letra del siglo XV.-Capitales azules y rojas; títulos y calderones rojos.- Alto: 0'190 x 0'137 ancho; caja de escritura: 0'130 x 0'90.-Dos hojas de pergamino al principio y una de papel con otra de pergamino al fin para defensa.-55 folios, numeración reciente.-Al dorso: *Breviloquium de Virtutibus // M. S.*-Encuadernación: pergamino.

21.- Vic, Museu Episcopal, MS 56, *Breviloquium de sapientiae*, ff. 83-88 y *Ordinarium seu alphabetum vitae religiosae*, ff. 86-123v; s. XV. Bib.: Gudiol, 34: 75-76:

56. [...] BREVILOQUIUM FRATRIS JOANNIS GALENSIS, ITEM ORDINARIUM VITAE RELIGIOSAE [...]

Manuscrit en pergamí; 145 folis de 25 x 17 cm., dos corondells, 38 ratlles i caixa de 18 x 11; lletra notarial gòtica en negre i vermell; inicials de cal·ligrafia en blau i vermell.

Relligadura de posts i badana, moderna. Segle XV.

Nº 7600 de l'inventari, i XCIV del catàleg de Villanueva. Es de la Catedral de Vich.

[...]

Foli 83: *Incipit Breuiloquium fratris Joannis Valencis ordinis fratrum minorum. In nomine domini hujus breuiloqui quod est de sapientia sanctorum sunt octo capitula.*

Al cap de 15 raitles: *Incipit breuiloquium de philosophia sive sapientia sanctorum.*

El primer capítol comença: *Cum vani sint omnes homines in quibus non est scientia dei...*

Foli 88: *Explicit tractatus de sapientia sanctorum.*

Foli 88: *Incipit ordinarium vitae religiose sive alfabetum a fratre johanne valenci ordinis fratrum minorum compositum. Numquid nosti ordinem coeli et rationem ejus ponis in terra?...*

La segona part, *que dicitur Loquarium*, comença en el fo. 110 i la tercera, *que dicitur itinerarium*, en el f. 113 vº; terminant, en el f. 123vº, amb les paraules: *...et in hoc finis hujus collectionis deo gratias amen. Explicit ordinarium vite religiose sive alfabetum a fratre Joanne Valenci ordinis fratrum minorum ediotum amen.* Segueixen dos versos desvergongits, que algú cuidà d'esborrar en part, llegint-se únicament avui: *Detur pro pena scriptori... no sit in villa quod sit...*

III.5. MANUSCRITOS ROMANCES DEL COMMUNIOQUITUM EN BIBLIOTECAS ESPAÑOLAS

1.- Barcelona, Biblioteca de la Universidad, MS 92, *Suma de col.lacions*, siglo X, ff. 1-34, papel y pergamino 340 x 240 mm, en catalán. Bib.: Villanueva, 1851: 208, 212, 266; Miquel Rosell, 58: 108-109; Wittlin, 71: 189-203; Hauf, 84: 167-174; Jorgensen Concheff, 85: 140; Guardiola, 89: 330-365; Huélamo, 97: 827; Ramon I Ferrer, 97: 133 y 141-142:

Biblioteca Universitària, MS 92 Suma de col.lación, ff 1-346

Mixt., 357 fols. 340 mm x 240 mm, 2 cols, 65 mm x 221 mm. 36 línies. Enquadernació en pell.

Incipit “Taula e rubric del present libres. Aquest libre est apellat *Suma de collacions o de ajustaments* lo qual e conten en se VII parts e major declaración de les coses contengudes en lo dit present libre són notats posats los capitols de cascuna de les dites set parts distinctament e particular axi com se segueix”

Explicit “E axi aquell qui guardarà lo procés de aquesta collectió ab la ajuda de la gràcia del Salvador Nostre Jesucrit studie en els coses pus subtils e pus profitoses e de major doctrina cor ab aquella aconseguirà la benauyrança eternal on Déus fill de Verge per totstemps será lohat in saecula saeculorum. Amen. *Finito libro sit laus e gloria Cristo. Amen*⁷⁴³.”

2.- Barcelona, Biblioteca de Catalunya, MS 265, *Suma de col.lacions*, siglo XV, ff. 1-338, papel 220 x 295 mm, en catalán, poseedor: Pedro Sánchez Muñoz y Gaspar Sánchez Muñoz. Bib.: Villanueva, 1851: 208, 212, 266; Wittlin, 62: 11-32; Wittlin, 71: 189-203; Hauf, 84: 161-174; Jorgensen Concheff, 85: 140; Guardiola, 89: 330-365; Huélamo, 97: 827; Ramon i Ferrer, 97: 134-135 y 150-151:

⁷⁴³ No copio la descripción más exhaustiva que se da de este manuscrito en las pp. 141-142.

Biblioteca de Catalunya. MS. 265 Suma de col.lacions, ff 1-338v

Paper, 338 fols. 220 mm x 295 mm 2 cols, 60 mm x 173 mm, 31 línies. Al primer foli les caplletres van en blau i roig alternant a partir del foli II solament en roig.

Incipit “Aquest libres és apel.lat: Suma de col.lacions o de ajustaments lo qual ha VII parts principal per declaración de les quals són notats los capitols qui.s seguxen en cascuna de les dites VII parts”.

Explicit “Axí donchs aquell qui veurà lo procés de aquesta col.lacó ab la ajuda e gràcia de Nostre Senyor Jesucrist studii les coses pus suptils e de major doctrina car aba aquesta aconseguirà la benauyrança eternal hon Déus fill de Verja tostemps sia loat *In saecula saeculorum Amen. Finito libro sit laus et glòria Cristo. Deo Gratias. Amen*⁷⁴⁴”.

3.- Barcelona, Biblioteca de Cataluña, MS 2008, siglo XV (1438), ff. 1-358, papel 290 x 210 mm, en catalán, poseedor: Mossén Borra. Bib.: Villanueva, 1851: 270; Bohigas, 69: 369; Wittlin, 71: 189-203; Hauf, 84: 167-174; Jorgensen Concheff, 85: Guardiola, 89: 330-365; Huélamo, 97: 827; Ramon i Ferrer, 97: 134 y 145-147:

Biblioteca de Catalunya. MS 2008, ff. 1-358, València 8 de març de 1438.

Suma de col.lacions

Paper, 358 folis, 290 mm x 210 mm, 2 cols., 220 mm x 150mm, 30 línies, text a quatre tintes, rel·ligat d'època, les rubriques sempre van en roig. Enquadernació en pell gofrada amb ferros mudejars i claus de metall.

Incipit: “Aquest libre és apellat *Suma de col.lacions o de justaments* lo qual ha VII parts e a mayor declaración de les coses contengudes en lo dit libre són notats los capitols de cascuna de les dites VII parts”.

Explicit: “Finito libro sit laus gloria Cristo. Aquest libre és acabat Déu sie beneyt e loat. Lo qual feu scriure mossén Borra en la citat de València demorant ab lo senyor rey de Navarra e fo acabat lo dit libre a VIII de mars de any MCCCCXXXVIII⁷⁴⁵”.

4.- Madrid, Biblioteca Nacional, *Libro del governador o Suma de colaciones e ayuntamientos*, MS 12181, ff. 1-183, s. XV, en castellano, poseedor: Pedro Fernández de Velasco. Bib.: Paz y Meliá, 09: 282-284; Lawrance; 1984: 1102-1103 y 110; Huélamo, 97: 825-826; Huélamo, 99: 245-253⁷⁴⁶.

5.- Madrid, Biblioteca del Monasterio del Escorial, MS &-II-8, *Tratado de la comunidad*, ff. 40a-66b, en castellano, versión resumida del *Communitiloquium* (fragmento). Bib.: Difernan,

⁷⁴⁴ Remito a la descripción más extensa de las pp. 150-151.

⁷⁴⁵ Más detalles en las pp. 145-147.

⁷⁴⁶ Para mayor información consúltase la descripción codicológica en el presente trabajo.

62: 456; Zarco, 24: 266-267; Ramírez, 88: 10-14; Wittlin, 90: 128-129; Lucía Megías, 99: 361-363; Huélamo, 97: 828; Huélamo, 99: 246-249.

6.- Valencia, Archivo del Reino de Valencia, MS 660, *Summa de col.lacions*, ff. 1-230v, papel y pergamino 285 x 210 mm, en catalán. Bib.: Dualde, 47: 474-512; Wittlin, 71: 189-203; Hauf, 84: 167-174; Guardiola, 89: 330-365; Huélamo, 97: 827; Ramon i Ferrer, 97: 132-133 y 135-137:

Arxiu del Regne de València. MS 660 Suma de col.lacions, ff. 1-230v.

Mixt. 285 mm x 210, 2 cols. 200mm x 65 mm, 40 línies. Caplletres roig i blau alternant. Enquadernació de fusta amb llom de pell.

Incipit “Aquest libre és appel.lat Suma de col.lacions o de ajustaments lo qual ha VII parts. E a major declaración de les coses contegudes en lo dit libre són notats los capítols de les dit set parts e són segons que.s segueix”.

Explicit “Donchs los dampnats no són ajudats per les sufràgies dels vius, mas aquells qui són en purgatori són ajudats e aquells qui regnen en los cels ab Jesucrist no han mester les sufràgies, açò diu sanct Augustí del loch carcer a aquells qui hi són no.ls cal sperar nengun...”⁷⁴⁷.

7.- Madrid, Biblioteca del Monasterio del Escorial, MS Z-I-2; *Rams de flores*, s. XV, ff. 105r-250v; pergamino; en aragonés; selección de autoridades a partir de una *Suma de col.lacions* catalana o aragonesa. Bib.: BOOST, 1984; Guardiola, 98: 30-34; Zarco, 29: 58-9:

Signatura antigua I.É.4 y I.c.3. VI + 313 hojas de pergamino, foliación a tinta, con numeración arábiga, 1 hoja más, en blanco al fin. Entre los folios 19-20 hay uno sin numerar. En blanco los V-VI y 251-53. Letra gótica aragonesa del siglo XV, a dos columnas. Capitales rojas y azules con adornos de rasgueo. Epígrafes rojos [...].

III.6. OTROS MANUSCRITOS ROMANCES DE JUAN DE GALES EN BIBLIOTECAS ESPAÑOLAS

1.- Barcelona, Biblioteca de Cataluña, MS 269, *Breviloqui*, s. XV, 80 ff. (texto ocupa 63 ff.), papel 230 x 150 mm., en catalán, perteneció a Gil Sánchez Muñoz. Bibl: D’Ordal, 30: 17; Jorgensen Concheff, 85: 140; Kristeller, 89: 485b.

2.- Barcelona, Biblioteca de Cataluña, MS 48, *Breviloqui*, s. XV, 68 ff., papel 204 x 136 mm., en catalán. Bib.: Massó-Rubió, 16: 103; D’Ordal, 30: 15-16; Jorgensen Concheff, 85: 140; Kristeller, 89: 485a; Massó-Rubió, 89: 124:

⁷⁴⁷ Lluís Ramon i Ferrer da las cinco últimas líneas del texto, pues el manuscrito carece de éxPLICIT.

Tractat sobre les quatre virtuts cardinals

Lletra de les darreries del XVè segle sobre lxviii folis de paper, marcats modernament amb tinta al peu de les planes; 204 x 136 mm. Manquen títol, nom d'autor, epígrafs i caplletres; el tractat va endreçat a un rei. Un foli de guarda al començament i un altre a la fi. Relligat amb un document de pergamí plegat i formant bossa, sostingut al llom per dos bocins de cuir. Molts dels femenins singulars acaben en *e*.

(foli I) [c]om mjsericordia e veritat con / seruen Lo Rey ela clemencia / referma la sua cadire. segons / que es scrit a XX. Capitols dels prouer / bis E le .iiij. virtuts cardinals ço es / Prudencia Tremprance Fortaleza / e Justicia sien .iiij. colones o quatre / posts qui funden e refermen ladite ca / dire Per amor de aço posare deles / dites virtuts alguns parlaments exem / plars e jnsturials a jnstruccio e doc / trina de aquells quj seen en les dites / cadires...

(f. I vº) [s]ien adonchs posats primerament los eximplis e recitacions dela Justicia dels Reys...

(f. XX vº) [t]v Rey xpia qui seus en aquexa cadira reyal ama sauiesa...

(f. XXI) a pres que breument hauem tractat dela justicia e deles sues partides coue que tractem dela virtut de Prudencia...

(f. XXXIII) [t] v Rey xpia qui seus en aquexa cadira aies gran temprança en tots tos fets...

(f. XXXIII) [p] vs hauem parlat de prudencia se seguéis se dela virtut de Temprança...

(f. XLVII) [t] v Rey xpia qui seus en aquexa cadira Reyall sies fort e rigoeros en la Justicia...

(f. XLVII vº) [r] esta que tractem en quina forma la virtut de Fortaleza abunda enlos antichs...

(f. LXVIII, darrer, acaba el text) ...sapies que yo son / carrere De que vols vsar que yo son ve / ritat hon vols habitar que yo son vide / tua per tostemps Amen. / Deo gracias.

3.- Barcelona, Biblioteca de Catalunya, MS 2012, *Breviloqui*, s. XV, paper, ff. 1-42, en catalán, Bib.: Jorgensen Concheff, 85: 140; Bohigas, 69: 369.370:

2012. Fols. 1-42. [Johannes Gallensis, *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*. Trad. catalana].-

Fols. 43-50. [*Tractat de Providència sobre consell*.] Papel con filigrana de las balanzas. S. XV. 50 fols. enc. del s. XVI, con la cruz de San Jorge. Fol.

Los dos tratados son incompletos. El primero está falto de principio y fin; el segundo, de principio. El manuscrito carece de rúbricas. las iniciales son caligráficas, rojas y azules, con decoración a la pluma. El *Tractat de Providencia* sigue al *Breviloqui*, sin rúbrica ni espacio en blanco que señale el cambio de obra.

El fragmento del *Breviloqui* empieza en el fol. 1 con estas palabras: “que totes las ayguas jxan de la mar ...” El capítulo siguiente empieza: “La terça amor quj s’apela amjstat o companya”. El último capítulo de este fragmento comienza (fol. 42r): “...A las qualls parts podan esser apljcats los damunt djsts axemplas”. Ed.: *Breviloqui*. A cura del P. Norbert d’Ordal. Barcelona, 1930 (E.N.C., Col. A, vol. 28)-

El primer capítulo del segundo tratado comienza (fol. 42r): “Determanadas donchs las djtas cossas de las virtuts, deuem considerar...”. El último capítulo empieza (fo. 50v): “Lo final fruyt es prudensia...”, y termina: “...con sia regla de totes las volentats e art e ljuel de tot nostra voler”.

4.- Barcelona, Arxiu del Palau, VII, *Breviloqui*, s. XV, pergamino y papel 290 x 210 mm., ff. 7-43. Bib.: D'Ordal, 30: 16-17; Jorgensen Concheff, 85: 140; Casanovas, 06: 19-21:

Un volum fet amb plecs de paper de vuit folis, tancats amb dos de pergamí, , enquadernat amb fusta i pell molt foradada, una tanca caiguda, format de 290 x 210 mm., lletra del segle XV, rubriques vermelles, caplletres vermelles i verdes, i alguna capital adornada. Té LXXXII folis sense numerar.

Al principi hi ha VI folis en blanc.

El foli VII comença:

De justícia

Tu rey cristia qui seus en aquexa cadira real regex ton regne e tes gens en pau e en justícia e sien tots temps ab tu misericordia ueritat e sobre totes coses hages temor de deu e recordet souen que moriras car segons que hauras fet seras jutjat.

Comença lo breui o breu parlament de les uirtuts dels antichs princeps filosofos compost per mestre Johan galens del orde dels frares menors.

No hi ha index, però l llibre va partit amb rubriques i dividit en quatre parts: 1. de justícia, 2. de prudència, 3. de temperança, 4. de fortalesa.

L'exhortació que va abans del títol se repeteix al començament de cada part abans de la rubrica, acomodada a la virtut de que s parla en aquella part.

El llibre acaba així en el foli XLIII girat:

Lo re justicier es guarda de la ley honor del poble en endretament del regne arbe diuinal sots lombre del qual se reposen los cansats flachs e affligits e treballats amen.

Foli XLIV:

Seguexen los proheminis de les tragedias de Seneca [...]

En el foli LXXVI acaba:

Jason,

O medea no vulls procehir mes en aquesta exi gran maluestat vulles al menus donar un petit de temps a mes dolors.

Falta un foli de pergamí esqueixat i queden sis folis en blanc.

5.- Barcelona, Biblioteca de la Real Academia de Buenas Letras, MS Arm. III Est. I Núm 7, *Breviloqui*, s. XV, pergamino, ff. 1-12, en catalán. Bib.: Kristeller, 89: 684a.

6.- Monserrat, Biblioteca del monasterio, MS 1046, *Breviloqui*, s. XV, papel 220 x 145 mm., en catalán. Bibl: Wittlin, 71: 189-203; Jorgensen Concheff, 85: 140; Kristeller, 89: 594a; Olivar, 77: 326:

1046 JOAN DE GAL·LES, *Breviloqui* [versió catalana del *Breviloqui de virtutibus*]. Truncat del principi, manca tota la primera part i l'inici de la segona. Inc. f. 1: *Les sues partides coue que tractem* (ed., p. 63, lín. 24). Acaba: *Sapies que yo ço yuda tua Amen* (f. 41; el f. 42 és mutilat, però no sembla que el text continués).

Segle XV (com els tres altres manuscrits coneguts per P. d'Ordal). Paper 220 x 145 mm. A dues columnes. Caplletres vermelles i blaves, algunes ornades amb filigranes. Enquadernació de pasta espanyola.

Ed.: a cura del P. NORBET D'ORDAL, col·lecció *Els Nostres Clàssics*, 28 (Barcelona, 1930), a base de tres altres manuscrits. Cf. C.J. WITTLIN, *La "Summa de Colaciones" de Juan de Gales en Cataluña*, a *Estudios Franciscanos*, LXXII (1971), 189-203, especialmente la p. 191.

MMMP 30,133.

III.7. EJEMPLARES IMPRESOS DE OBRAS DE JUAN DE GALES CONSERVADOS EN BIBLIOTECAS ESPAÑOLAS

1.- Johannes Gallensis, *Communiloquium, seu Summa collationum ad omne genus hominum*, [Colonia, Udalricus Zell, c. 1470], 4º (Hain 7440): Biblioteca Nacional (Madrid): I-826.

2.- Johannes Gallensis, *Communiloquium, seu Summa collationum ad omne genus hominum*, **Estrasburgo, [Typographus Postillarum et sermonum Jordani de Quedlinburg], 1489 (25 de mayo)**, Fol.(Hain-Copinger 7444): Biblioteca de la Universidad Complutense (Madrid): I-295; Biblioteca de la Abadía de Monserrat (Monserrat): 4º.116⁷⁴⁸; Biblioteca Pública (Tarragona): 34; Biblioteca del Colegio de PP. Agustinos Filipinos (Valladolid): 71⁷⁴⁹.

3.- Johannes Gallensis, *Communiloquium, seu Summa collationum ad omne genus hominum. Compendiloquium de vita et moribus antiquorum philosophorum. Breviloquium de philosophia sanctorum et de instructione vel de virtutibus antiquorum principum. Ordinarium sive Alphabetum vitae religiosae. (Omnia s. tit.): Summa de regimine vitae humanae seu Margarita doctorum*, **Venecia, Georgius Arrivabene, 1496 (30 de julio)**, 8º (Hain 7446, Copinger 3370): Biblioteca Provincial de los Franciscanos de Cataluña (Barcelona); Biblioteca Universitaria (Barcelona): Inc. 128 e Inc. 793⁷⁵⁰; Archivo Regional de Galicia (Coruña); Biblioteca del Monasterio de El Escorial (El Escorial): 101.IV.21⁷⁵¹; Biblioteca Universitaria (Granada): BHR/Caja C-55 (Olim: 4-7-27)⁷⁵²; Biblioteca Nacional (Madrid): I-985; Biblioteca de la Universidad Complutense (Madrid): FL-176; Biblioteca de la Abadía de Monserrat (Monserrat): 12º 21⁷⁵³; Biblioteca Pública (Orihuela)⁷⁵⁴: INC 19; Biblioteca Pública (Palma de Mallorca): Inc. 356; Biblioteca Capitular-Colombina (Sevilla):

⁷⁴⁸ "Antigues notes manuscrites marginals [...] és un exemplar duplicat de la "Biblioteca curialis Magni Ducis Hassiae" (Olivar, 55: 50 nº 184)

⁷⁴⁹ Nº que se le asigna en el catálogo de incunables realizado por Constantino Mielgo, 77: 872.

⁷⁵⁰ El Inc. 128 proviene del convento de Sant Francesc de Paula de Barcelona y el Inc. 793 del convento de Mont Calvari de los capuchinos de Barcelona (posee anotaciones manuscritas al final del título y en los márgenes) (Torra-Lamarca, 95: 151 y 312, nº 429).

⁷⁵¹ Alonso Turienzo, 74: 656.

⁷⁵² "En la primera de las dos hojas en blanco, antepuestas, al encuadernar el fol. 1º se lee: *El Pde Josef de Leiua de la Compª de Jesus compró este libro*. Abundantes pasajes aparecen subrayados" (Marín Ocete, 92: 49. Informa también de que la primera edición de la obra data de 1472 (Hain 7740)).

⁷⁵³ "Procedeix de l'antiga biblioteca de Montserrat [...] Sota el títol: P. Escartín ad vsum" (Olivar, 55: 50 nº 185).

⁷⁵⁴ Aparece recogido entre los incunables de la Biblioteca pública Fernando de Loaces de Orihuela (Caparrós, 81: 24), aunque no se indica allí el nº de signatura.

15-3-8 (Olim: H-43-1)⁷⁵⁵; Biblioteca Pública (Toledo): Inc. 124; Biblioteca Provincial de los Franciscanos de Valencia (Valencia): 43-b-5 (Olim: 17-a-30)⁷⁵⁶; Biblioteca Universitaria (Valencia): 192⁷⁵⁷; Biblioteca Universitaria (Zaragoza): Fondo Antiguo I 123.

4.- *Suma Johannis Vallensis de regimine vite humane seu Margarita doctorum ad omne propositum prout patet in tabula*, **Lyon, [s.i.], 1511**, 8º: Biblioteca General e Histórica de la Universitat (Valencia): R-1/290.

5.- *Johannis Valensis, Summa de rigimine vite humane seu margarita doctorum ad omne propositum*, **Lyon, 1511**, 4º: Biblioteca del Seminario diocesano (Segorbe): nº 51⁷⁵⁸.

6.- *Summa collationum Johannis Gallensis ordinis fratrum minorum luculentissima: verbum dei predicantibus vtilis atque necessaria, ad omne genus hominum*, **Wolffango Holpylio, París, 1516**, 4º: Biblioteca Capítular-Colombina (Sevilla): 6-6-4 (Olim: Q-96-31, H-16-25)⁷⁵⁹.

7.- *Summa Joannis Vallensis de regimine vite humane, seu virudarium doctorum ex optimis quibusque authoribus omportata... noviter emendata...*, [s.l.: **Estrasburgo**], **Joannes Knoblouch y Paulus Getz, 1518**, 4º: Biblioteca General e Histórica de la Universitat (Valencia): Z-5/148.

III.8. MANUSCRITOS DE JUAN DE GALES DESAPARECIDOS DE BIBLIOTECAS ESPAÑOLAS

1.- Barcelona; Biblioteca Capítular de Barcelona; *Breviloquium de virtutibus*; cod. 73; s. XV; en latín; fuente: descripción de Jaume Caresmar y anotaciones del P. Fanna en 1880. Bib.: Mayer, 79: 293 y Baucells Reig, 82: 167:

Còdex 73

[DAVID AB AUGUSTA: De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum]

[...]

s. XV

[...]

Contenía también el texto *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*, del maestro Juan Galense, franciscano, que ha desaparecido en fecha posterior al 1880, pues el P. Fanna

⁷⁵⁵ Perteneciente a la biblioteca de Fernando Colón: R. Colón 3396. En v. De la última h. "Este libro costó en Roma 57 quatrines por Junio de 1515", véase Segura, Vallejo y Sáez, 99: 369.

⁷⁵⁶ Procede de la Biblioteca del Colegio de la Concepción de Onteniente, donde se recogieron los distintos incunables que se hallaban dispersos en las bibliotecas de los conventos franciscanos de la provincia de Valencia, con el objetivo de tenerlos todos juntos, inventariados y catalogados, para su estudio. Después de pasar por Valencia durante la Guerra Civil, regresaron a Onteniente; finalmente se depositaron en la Biblioteca Provincial de los Franciscanos en Valencia. Posee una nota manuscrita en la que se señala: "Johannis Pertegas, presbyter vale 1554" (Zuska Polasek, 1980: 304, nº 30).

⁷⁵⁷ "Anot. mrg. ms." (Palanca, 81: 93 nº 192).

⁷⁵⁸ Nº del catálogo realizado por Vidal Guitarte Izquierdo, 80: 180.

⁷⁵⁹ "Anot. Ms. De Hdo. Colón en v. De última h. "Este libro costó en Colonia 20 fenins por hebrero de 1522 y el ducado de oro vale 296 fenins. Está registrado 1486" [...] R.Colón 1486" (Segura-Vallejo, 03: 304 nº 607).

aún toma nota en sus apuntes. Fue donado a la Biblioteca capitular por el maestro Bartomeu Oller, en 1507 (f. 166v), una vez su amigo y compañero el humanista Pere Miquel Carbonell, archivero real y notario de Barcelona, copiara una breve biografía de Oller (f. 165-166v), una inscripción en alemán, una carta apócrifa de Belzebú y dos epigramas en elogio de Oller (véase lo que decimos en el estudio y nota 4). Contiene otras dos obritas y un fragmento de la regla de San Francisco [...]

2.- Córdoba; Archivo de la Catedral; *Summa collationum*; en latín; fuente: inventario selectivo de los fondos de la biblioteca capitular realizado por Heine, sus informaciones fueron copiadas por R. Beer. Bib.: G. Heine, 1846: 200-203; R. Beer, 1894: 140; García y García, 76: lx-lxii y 589:

Al visitar la Biblioteca Capitular de Córdoba, Heine realizó un inventario selectivo de los fondos que juzgó más importantes. El n° 52 era un ejemplar del *Communiloquium*.

“52. Membr. sec. 14. *Summa collationum* Ioannis Vallensis. (Beginnt: Cum doctor sive predicator)”.

Beer que no tuvo acceso a la biblioteca y que copió la lista publicada por Heine, repite esta misma referencia.

El hecho es que en la actualidad falta el manuscrito, sin que conste su fecha de salida.

3.- Madrid; Biblioteca del Monasterio del Escorial; *Summa de collaciones y ayuntamientos*; en catalán; fuente: inventario de 1576 reproducido por R. Beer. Bib.: Zarco Cuevas, 32: 102, n° 220⁷⁶⁰:

N° 220: *Summa de collaciones y ayuntamientos*, en papel, de mano algo menor [que el folio]. R. Beer, *Inventario de 1576*. No lo encuentro en otros catálogos.

4.- Palencia; Biblioteca de la Catedral; *Summa collationum* más nueve tratados más sin identificar; en latín; fuente: inventario realizado con motivo de la visita del obispo Diego Hurtado de Mendoza entre 1481-1482. Bib.: Guijarro González, 04: 751 y Ruiz Asencio, 90: 45, n° 210. Sobre la posibilidad de que existiera otro ejemplar diferente de la misma obra en esta sede, véase también Ruiz Asencio, 90: 34, n° 71⁷⁶¹.

5.- San Miguel de Cuixà⁷⁶², Biblioteca del Monasterio de San Miguel de Cuixà, *Breviloquium de virtutibus*, manuscrito, papel, en latín. Bib.: Guardiola, 89: 338; Pujol i Tubau, 23: 340:

In biblioteca communi Sancti Michaelis de Cuixano, existit, reconditum, quoddam volumen manuscriptum, in papyro, forme majori, exaratum, littera antiquissima insertum, 44 folia continens. Incipit ita: “In isto libro continentur sequentes tractatus:= Primo liber qui dicitur Moraliū Dogma, f.I. Item brevilloquium de virtutibus antiquorum principum, f. XVIII [...]”⁷⁶³

⁷⁶⁰ Incluido en la sección que Zarco Cuevas dedica a los manuscritos catalanes y valencianos perdidos.

⁷⁶¹ Remito a la p. 208 del presente trabajo, donde me he referido más extensamente a este asunto.

⁷⁶² A pesar de que el Monasterio benedictino de Miquel de Cuixà está situado en los Pirineos Orientales franceses en la comuna de Codalet, durante la Edad Media fue uno de los centros culturales más importantes de la Cataluña feudal, por ello incluyo el manuscrito en esta sección.

⁷⁶³ Anotación en el manuscrito 372, fondo Baluze, de la Biblioteca Nacional de París realizada en 1649 por Guillem Costa, donde se afirma que en la biblioteca del monasterio se custodiaba un manuscrito “littera antiquissima” del que formaba parte el *Breviloquium* (Pujol i Tubau, 23: 340, n. 2 y3)

IV. BIBLIOGRAFÍA

IV.1. Bibliografía del estudio preliminar

IV.1.1. Fuentes manuscritas e incunables

BNE: Biblioteca Nacional de España

Manuscrito MS. 1470: [IOHANNES WALLENSIS, *Summa collectionum seu Communiloquium*], ff. 1-201v. *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*, ff. 205r-226r.

Manuscrito MS. 8848: *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum*, ff. 1ra-15va.

Manuscrito MS. 9589 : *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum ac philosophorum*, ff. 75-96v.

Manuscrito MS. 12181: *Libro del governador o Suma de collaciones o ayuntamientos*, ff. 1-183.

Manuscrito MS. 1221: *Suma de la política* de Rodrigo Sánchez de Arévalo, ff. 1r-124v.

Manuscrito MS. 780: [*Flos sanctorum*] Fragmento de *La vida de Jesucristo* (Fiesta de Epifanía) de Francesc Eiximenis, ff. 107vb-120va.

Manuscrito MS. 12688: [*Legenda aurea*] Fragmento de *La vida de Jesucristo* (Fiesta de Epifanía) de Francesc Eiximenis: ff. 187va-189vb.

Manuscrito MS. 10143: *Policraticus*, ff. 1ra-247rb.

Manuscrito MS. 10172: *Alabanzas de España*, ff. 1r-219v.

Manuscrito MS. 10806: *Epístola de Plutarco al Emperador Trajano*, f. 88v.

Incunable I-826: Johannes Gallensis, *Communiloquium, seu Summa collationum ad omne genus hominum*, Colonia, Uldaricus Zel, 1472.

Incunable I-985: Johannes Gallensis, *Communiloquium, seu Summa collationum ad omne genus hominum. Compendiloquium de vita et moribus antiquorum philosophorum. Breviloquium de philosophia sanctorum et de instructione vel de virtutibus antiquorum principum. Ordinarum sive Alphabetum vitae religiosae (Omnia s. tit.): Summa de regimini vitae humanae seu Margarita doctorum*, Venecia, Georgius Arrivabene, 1496.

Incunable I-632: Pedro Díaz de Toledo, *Los Proverbios con la glosa*, [Salamanca, Juan Porras, c.1500], ff. 2ra-32rb.

Incunable I-1126: Francesc Eiximenis, *Vita Christi*, Granada, Meinart & Pegnitzer, 1496, (Tratado de la Epifanía, ff. 109va-120ra).

Incunable I-882: Vicente de Beauvais, *Speculum historiale*, Nuremberg, Antonius Koberger, 1483.

Incunable I-1760 : Vicente de Beauvais, *Speculum historiale*, Venecia, Hermannus Liechtenstein, 1494.

BUB: Biblioteca Universitaria de Barcelona

MS. 92: *Suma de col.lacions*, ff. 1-346.

BC: Biblioteca de Catalunya (Barcelona)

MS. 265: *Summa de col.lacions*, ff. 1-338.

MS. 2008: *Summa de col.lacions*, ff. 1-358.

ARV: Archivo del Reino de Valencia (Valencia)

MS. 660: *Summa de col.lacions*, ff. 1-230.

IV.1.2. Ediciones y bibliografía crítica

ACERO DURÁNTEZ, Isabel, M^a Jesús DíEZ GARRETAS y José Manuel FRADEJAS RUEDA, “Las versiones a y b de la traducción castellana del *De regimine principum* de Gil de Roma”, en Carmen Parrilla y Mercedes Pampín, eds., *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001)*, A Coruña, Universidade de Coruña – Editorial Txosoutos, 2005, pp. 227-233.

AGUILAR AVILAR, Josep Antoni, “Posant les virtuts davant los vicis: Joan de Gal.les, Font del Tirant lo Blanch”, *Llengua i literatura*, 14 (2003), pp. 241-282.

AJO GONZÁLEZ Y SÁINZ DE ZÚÑIGA, Cándido María, *Historia de las universidades hispánicas. Origen y desarrollo desde su aparición a nuestros días*, T. II: *El siglo de oro universitario*, Ávila, Editorial y Gráficas Senén Martín, 1958.

ALBERT, Ricart y GASSIOT, Joan, eds., *Parlaments a les Corts catalanes*, Barcelona, Barcino (Els Nostres Clàssics, 19-20), 1928.

ALONSO ALONSO, Manuel, ed., Domingo Gundisalvo, *De Scientiis*, Madrid, CSIC, 1954.

ALOS, Ramon d’, “Documenti per la storia della biblioteca d’Alfonso il Magnanimo”, en *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol. V, Roma, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1924, pp. 390-422.

ALVAR, Carlos y José Manuel LUCÍA MEGÍAS, *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*, Madrid, Editorial Castalia (Nueva biblioteca de erudición y crítica, 21), 2002.

— y José Manuel LUCÍA MEGÍAS, José Manuel, *Repertorio de traductores del siglo XV*, Madrid, Ollero y Ramos, 2009.

ÁLVAREZ LLOPIS, Elisa, Emma BLANCO CAMPOS y José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, *Documentación medieval de la Casa de Velasco referente a Cantabria en el Archivo Histórico Nacional, sección Nobleza, Tomo I: 1338-1432*, Santander, Fundación Marcelino Botín, 1999.

ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Adelino, *Las “Vidas de hombres ilustres” (núms. 70, 71, 72 de la Bibl. Nac. de París). Edición y estudio*, 2 vols., Madrid, Universidad Complutense, 1983.

ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, “El tratado *De regimine principum* de Egidio Romano, y su presencia en la baja Edad Media hispánica”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 22 (1995), pp. 7-25.

ANTELO IGLESIAS, Antonio, “La ciudad ideal según fray Francesc Eiximenis y Rodrigo Sánchez de Arévalo”, en E. Sánchez, C. Segura y M. Cantera, eds., *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI*, I, Madrid, Universidad Complutense, 1985, pp. 19-50.

ARAGÜES ALDAZ, José, “Sobre las fuentes del *Libro de los exemplos por a.b.c.* El caso de Valerio Máximo”, José Manuel Lucía Megías, ed., *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)*, T. I, Alcalá de Henares, Universidad, 1997, pp. 169-182.

ASZTALOS, Monika, “La Facultad de Teología”, en Walter Rüegg, ed., *Historia de la Universidad en Europa*, vol. I: Hilde de Ridder-Symoens, ed., *Las universidades en la Edad Media*, Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 1994, pp. 467-504.

ATKINSON, David W., *The English Ars moriendi*, Nueva York, P. Lang (Renaissance and Baroque: Studies and Texts, 5), 1992.

AVRAY, D. L. d', “*Collectiones Fratrum and Collationes Fratrum*”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 70 (1977), pp. 152-156.

AVRAY, David L. d', *The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

AVRAY, David L. d', “Sermons to the Upper Bourgeoisie by a Thirteenth-Century Franciscan”, en D. Baker, ed., *The Church in Town and Countryside*, Oxford, Blackwell, 1979, pp. 187-199.

AVRAY, David L. d' y TAUSCHE, “Marriage Sermons in *ad status* collections of the Central Middle Ages”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 47 (1980), pp. 71-119.

AYERBE, Rosa M^a, *Catálogo documental del Archivo del Monasterio de Santa Clara de Medina de Pomar (Burgos) (1313-1968)*, Medina de Pomar, Monasterio de Santa Clara, 2000.

AZAIS, Yvonne, Cristina THOUZELLIER y Agustin FLICHE, *La cristiandad romana*, vol. X de Agustin Fliche y Victor Martin, dirs., *Historia de la Iglesia*, ed. española, José M^a Javierre, Valencia, EDICEP, 1975.

BADIA, Lola, “Traduccions al català dels segles XIV-XV i innovació cultural i literaria”, *Estudi General*, 11 (1991), pp. 31-50.

BALDUINUS AB AMSTERDAM, “The Commentary on St. John's Gospel, edited in 1589 under the name of St. Bonaventura, an authentic work of John of Wales, O.M. (+ ca. 1300)”, *Collectanea Franciscana*, 40 (1970), pp. 71-96.

BARBI, Michele, *La leggenda di Traiano nei volgarizzamenti del “Breviloquium de virtutibus” di Fra Giovanni Gallese*, Florencia, 1895.

BARCALA MUÑOZ, Andrés, “La Edad Media”, en Fernando Vallespín, ed., *Historia de la Teoría Política, I*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 228-230.

BARRIO VEGA, M^a Felisa del, “El *De re militari* de Vegetio en el *De Preconiis Hispanie* de Juan Gil de Zamora”, *Actas del IV Congreso Internacional de Latim Medieval Hispânico (Lisboa, 12-15 de Outubro de 2005)*, vol. I, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos-Universidade de Lisboa, 2006, pp. 203-217.

— “Un resumen inédito de los *Strategemata* de Frontino como fuente del libro XII del *De Preconiis Hispanie* de Gil de Zamora”, *Cuadernos de Filología clásica. Estudios latinos*, 26.1 (2006), pp. 101-146.

— “Las fuentes clásicas en el *De Preconiis Hispanie* de Gil de Zamora”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 32-1 (2012), pp. 89.120.

BARONE, G., “La legislazione sugli *studia* dei Predicatori e dei Minori”, en *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Todi, Academia Tudertina (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, 17), 1978, pp. 205-247.

BATTAGLIA, Salvatore, “L'esempio medieval”, *Filologia Romanza*, 6 (1959), pp. 45-82.

BATAILLON, Louis-Jacques, “Les instruments de travail des prédicateurs au XIII^e siècle”, en Geneviève Hasenohr-Esnos y Jean Longère *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, París, Ed. C.N.R.S., 1981, pp. 197-209.

— “Intermédiaires entre les traités de morale pratique et les sermons: les distinctions bibliques alphabetiques”, en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve*, 1982, pp. 213-216.

— “Similitudines et exempla dans les sermons du XIII^e siècle”, en *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley*, Oxford, Blackwell, 1985, pp. 191-205.

— “Sermons rédigés, sermons reports (XIII^e siècle)”, *Medioevo e Rinascimento*, 3 (1989), pp. 69-86.

— *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie. Études et documents*, Aldershot, Variorum reprints, 1993.

BATALLER CATALÀ, Alexandre, “Representació social i tòpic de la igualtat davant la mor a través de la figuració del joc dels escacs (de Jaume de Cèssulis i Innocenci III/Joan de Gal·les a Francesc Eximenis i Ausiàs March)”, *Llengua i literatura*, 9 (1998), pp. 7-47.

BAZÁN, B. C., “Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie”, en B. C. Bazán, J. F. Wippel, G. Fransen y D. Jacquart, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, Brepols (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 44-45), pp. 12-149.

BAYARD, Florence, *L'art du bien mourir au XV^e siècle. Étude sur les arts du bien mourir au bas Moyen Age à la lumière d'un Ars moriendi allemand du XV^e siècle*, París, Presses de l'Université de París-Sorbonne, 1999.

BECEIRO PITA, Isabel, “Los libros que pertenecieron a los condes de Benavente, entre 1434 y 1530”, *Hispania*, 43 (1983), pp. 237-280.

BEER, Rudolf, *Handschriftenschätze Spaniens*, Viena, [Druck von Adolf Holzhausen], 1894; [Amsterdam, Gérard Th. Van Heusden, 1970].

BELS, Jacques, “La mort volontaire dans l'oeuvre de saint Augustin”, *Revue d'histoire des Religions*, 187 (1975), pp. 145-180.

BELTRÁN, Evencio, “Christine de Pizan, Jacques Legrand et le *Communiloquium* de Jean de Galles”, *Romania*, 104 (1983), pp. 208-228.

BELTRÁN, Viçenc, “Poesía, ceremonia y celebración en la *Consolatoria a la Condesa de Castro* de Gómez Manrique”, en *Cuadernos del CEMyR*, 17 (2009), pp. 153-168.

— “Edat Mitjana, ideologia i literatura”, en Rafael Alemany y Francisco Chico, eds., *Literatures ibèriques medievals comparades*, Alacant, Universitat d'Alacant-SELGYC, 2012, pp. 103-132.

BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente, “Notas biográficas sobre algunos cardenales castellano del siglo XIV y sus nepotes y familiares”, en *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, vol. I, Salamanca, Universidad de Salamanca (Acta Salmanticensia, 17), 1970, pp. 141-154.

BENEYTO PÉREZ, Juan, ed., *Textos políticos españoles de la Baja Edad Media*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.

- ed., Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Suma de la política*, Madrid, CSIC, 1944.
- ed., *Glosa castellana al “Regimiento de príncipes” de Egidio Romano*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947; reed. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
- ed., Lorenzo Ramírez de Prado, *Consejo y consejero de príncipes*, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1958.
- *Trajano, el mejor príncipe*, Madrid, Editora Nacional, 1959.
- *Los orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, Doncel, 1976.
- BERGER, Jacques, “Esquemas” y “Profesores”, en Walter Rüegg, ed., *Historia de la Universidad en Europa*, vol. I: Hilde de Ridder-Symoens, ed., *Las universidades en la Edad Media*, Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 1994, pp. 39-72 y pp. 163-191.
- BERGES, Wilhelm, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938, reimp. Stuttgart, Hiersemann, Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde (Monumenta Germaniae Historica, 2), 1952.
- BERGUA CAVERO, Jorge, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (s. XIII-XVIII)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Departamento de Ciencias de la Antigüedad, 1995.
- BERLIOZ, Jacques y Colette RIBAU COURT, “*Mors est timenda*. Mort, morts et mourants dans la prédication médiévale. L'exemple de *L'Alphabet des récits* d'Arnould de Liège (début XIV^e siècle)”, en *A réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Lyon, P.U.L., 1993, pp. 17-30.
- BERMEJO, José Luis, *Máximas, principios y símbolos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- BIZARRI, Hugo O., ed., Pseudo Aristóteles, *Secreto de los secretos* (Ms. BN Madrid 9428), Buenos Aires, SECRT, 1991.
- ed., *Castigos del rey Sancho IV*, Frankfurt am Main-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2001.
- BLANCO, Emilio, “La enseñanza en la época de Sancho IV: escritos pedagógicos”, en Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías, eds., *La literatura en la época de Sancho IV. (Actas del Congreso Internacional “La literatura en la época de Sancho IV”, Alcalá de Henares, 21-24 de febrero de 1994)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1996, pp. 313-322.
- BLASCO IIAZO, José, *Obispos y arzobispos que han regido la diócesis de Zaragoza*, Zaragoza, La Cadiera, 1959.
- BLECUA, José Manuel, ed., Don Juan Manuel, *Obras completas*, I, Madrid, Gredos, 1981.
- BLECUA, Alberto, *Manual de crítica textual*, Madrid, Castalia, 1983.
- BLOOMFIELD, Morton Wilfred, *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices 1100-1500 A.D.: including a section of Incipits of Work on the Pater Noster*, Cambridge, Massachussets, The Mediaeval Academy of America, 1979.
- BLÜHER, Karl Alfred, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el XVII*, Madrid, Gredos, 1983.
- BOHIGAS, Pere, Ansari MUNDÓ y Amadeu SOBERANAS, “Normes per a la descripció codicològica dels manuscrits”, *Biblioteconomia*, 30-31 (1973-1974), pp. 93-99.
- BORN, Lester Kruger, “The Perfect Prince: A Study in Thirteenth and Fourteenth Century Ideals”, *Speculum*, 3 (1928), pp. 470-504

BREMOND Claude, "L'exemplum medieval est-il un genre littéraire?" en J. M Berlioz y M. A. Polo de Beaulieu, eds., *Les "Exempla" médiévaux: Nouvelles perspectives*, París, Honoré Champion, 1998, pp. 21-28.

— Jacques LE GOFF y Jean Claude SCHMITT, *L' "exemplum"*, Turnhout, Brepols (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 40), 1982.

BRIGGS, Charles F., *Giles of Rome's "De Regimine Principum". Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275-c.1525*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

BRISCOE, Marianne G. y Barbara H. JAYE, *Artes praedicandi and artes orandi*, Turnhout, Brepols (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 61), 1992.

BRUN, Robert, *Avignon au temps des papes. Les monuments. Les artistes. La société*, París, Librairie Armand Colin, 1928.

BURNHAM, Philip Edward, *Cultural Life at Papal Avignon, 1309-1376*, Michigan, University Microfilms – Ann Arbor, 1973.

BUTTNER, Charles H., *Hugonis de Sancto Victore, Didascalicon de Studio Legendi: A Critical Text*, Washinton, The Catholic University Press (Studies in medieval and renaissance latin, 10), 1939.

CACHO BLECUA, Juan Manuel, "Introducción a la obra literaria de Juan Fernández de Heredia", en Jose M^a Enguita, ed., *I Curso sobre Lengua y Literatura en Aragón (Edad Media)*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1991, pp.171-195.

— "El prólogo del *Rams de flores*", en Aurora Egido y José M^a Enguita, eds., *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre lengua y Literatura en Aragón*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1996, pp. 69-108.

— *El gran maestro Juan Fernández de Heredia*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 1997.

— "Del *Liber consolationis et consilii* al *Libro del cavallero Zifar*", *La Corónica*, 27, 3 (1999), pp. 45-66

— "La reconstrucción del *Rams de flores* de Juan Fernández de Heredia. A propósito de una nueva edición", *Archivo de Filología Aragonesa*, 56 (2000), pp. 247-265.

— y LACARRA, M^a Jesús, eds., *Calila e Dimna*, Madrid, Castalia (Clásicos Castalia, 133), 1985.

CANELLAS, Ángel, *Exempla Scripturarum Latinarum in Usum Scholarum*, 2 vols., Zaragoza, Librería General, 1974.

CANTERA BURGOS, Francisco, *Alvar García de Santa María y su familia de conversos. Historia de la judería de Burgos y sus conversos más egregios*, Madrid, Instituto Arias Montano, 1952.

CANTINI, Gustavo, "De predicatorum institutione et formatione in Ordine Minorum", *Acta ordinis fratrum minorum*, 52 (1934), pp. 35-43.

CAPLAN, Harry, *Mediaeval Artes Praedicandi: A Handlist*, Ithaca, Nueva York – Londres, Cornell University Press – Oxford University Press (Cornell Studies in Classical Philology, 24) , 1934.

— "Four Senses of Scriptural Interpretation and Medieval Theory of Preaching", *Speculum*, 4 (1929), pp. 282-290.

CARNERO BURGOS, Severino, *Edición y estudio del "Barlaam y Josafat" (versión castellana)*, Madrid, Universidad Complutense, 1990.

CAROZI, Claude, "Le monde laïc suivant Humbert de Romans", en *1274 année charnière. Mutations et continuités*, París, CNRS (Colloques internationaux CNRS, 558), 1977, pp. 233-236.

— *Le voyage de l'âme dans l'au delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Roma, École française de Rome (Collection de l'École française de Rome, 189), 1994.

CARRILLO, Elena, "Los *Proverbios* en la tradición literaria de 'adoctrinamientos de príncipes': originalidad, fuentes y estructura", en <http://cancionerovirtual.liv.ac.uk/documents/CARILLO%20Introduccion%20Proverbios.pdf>, 2008.

CASADO QUINTANILLA, Blas, ed., *Láminas de la Cátedra de Paleografía y Diplomática*, Madrid, UNED, 1997.

CASAGRANDE, Carla, *Prediche alle donne del secolo XIII. Testi di Humberto da Romans, Gilberto de Tournai, Stefano di Borbone*, Milán, Bompiani (Nuova Corona, 9), 1978.

CASTRO Y CASTRO, Manuel, ed., Fray Juan Gil de Zamora O.F.M., *De preconiiis Hispanie*, Madrid, Universidad, 1955.

CÁTEDRA, Pedro M., "Acerca del sermón político en la España Medieval. (A propósito del discurso de Martín el Humano en las cortes de Zaragoza de 1398)", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 40 (1985-1986), pp.17-47.

— *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Salamanca, Junta de Castilla y León: Consejería de Cultura y Turismo, 1994.

CATTO, Jeremy I., "Theology and Theologians 1220-1320", en J. I. Catto, ed., *The History of the University of Oxford*, vol. I: *The Early Oxford Schools*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 471-517.

CHARLAND, Thomas-Marie, *Artes praedicandi: a contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, París- Ottawa, Vrin-Institut d'études médiévales (Publications de l'Institut d'étude médiévales d'Ottawa, 7), 1936.

CHARLO BREA, Luis, "Medievalismo y Renacimiento en Sánchez de Arévalo: el prólogo de su obra *Compendiosa Historia Hispanica*", en M. Pérez González, ed., *Actas III Congreso Hispánico de Latín Medieval*, I, León, Universidad, Secretariado de Publicaciones, 2002, pp. 93-104.

CHARMA, Antoine, "Étude sur le *Compendiloquium de vita, moribus et dictis illustrium philosophorum* de Jean de Galles", en *Mémoires lus à la Sorbonne*, París, Imprimerie Imperial, 1886, pp. 119-134.

CHERCHI, Paolo, "Pero Díaz de Toledo y su *Diálogo e razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana*", en R. Beltrán; J. L. Canet y J. L. Siera, eds., *Historias y ficciones: Coloquio sobre la literatura del siglo XV*, Valencia, Universitat de València, 1991, pp. 111-120.

CLEMENCÍN, Diego, *Elogio de la Reina Católica Doña Isabel, leído en la junta pública que se celebró en la Real Academia de la Historia el 31 de julio de 1807*, Madrid, Imprenta de Sancha, 1820.

CLOSAS, Rafael, "Inventari dels bens que foren de la marmesoria del Rey Martí d'Aragó", *Revue Hispanique*, 12 (1905), pp. 413-590.

Cortes de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia y principado de Cataluña, publicadas por la Real Academia de la Historia. Cortes de Cataluña XII, T. XII y T. XIII Madrid, Real Academia de la Historia, 1908 y 1909.

CORTI, Maria, "Structure ideologiche e strutture semiotiche nei sermones ad status del XIII secolo", en *Il viaggio testuale. Le ideologie e le strutture semiotiche*, Turín, Einaudi, 1978, pp. 221-242.

COURTENAY, William J., *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton, University Press, 1987.

COVILLE, Alfred, *La vie intellectuelle dans les domaines d'Anjou-Provence de 1380 à 1435*, París, Librairie E. Droz, 1941.

CRANE, Thomas Frederick, *The exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry*, London, Folk-Lore Society, 1890.

CRAUN, Edwin D., "Aristotle's biology and pastoral ethics: John of Wales's De lingua and British pastoral writing on the tongue", *Traditio: Studies in ancient and medieval history, thought and religion*, 67 (2012), pp. 277-303.

CROMBACH, Mechthild, ed., *Bocados de oro*, Bonn, Romanischen Seminar der Universität Bonn, 1971.

CROSAS, Francisco, ed., *Vida y costumbres de los viejos filósofos. La traducción castellana cuatrocentista del "De vita et moribus philosophorum", atribuido a Walter Burley*, Madrid, Iberoamericana – Vervuet (Medievalia hispánica, 7), 2002.

CURTIUS, Ernest Robert, *Literatura europea y Edad Media latina*, 2 vols., Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1976 (trad. esp. de *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, A. Francke AG Verlag, 1948).

DACOSTA, Arsenio, "El rey virtuoso: un ideal político del siglo XIII de la mano de fray Juan Gil de Zamora", *Historia. Instituciones. Documentos*, 33 (2006), pp. 99-121.

DELCORNO, Carlo, *Exemplum e letteratura tra Medioevo e Rinascimento*, Bolonia, Il Mulino, 1989.

— "Rassegna di studi sulla predicazione medievale e umanistica, 1970-1980", en *Lettere italiane*, 33 (1981), pp. 235-276; 36 (1984), pp. 49-68 y 46 (1994), pp. 459-497.

DENIFLE, Henricus y Aemilio CHÂTELAINE, eds., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, T. I, París, Ex Typis Fratrum Delalain, 1889.

DESIDERI, Saverio, *La "Institutio Traiani"*, Génova, Pubblicazioni dell'Istituto di filología classica e medievale – Università di Genova. Facoltà di lettere, 1958.

DEYERMOND, Alan, "The Sermon and its Uses in Medieval Castilian Literature", *La Corónica*, 8 (1979-1980), pp. 126-145.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel, "Tres compiladores latinos en el ambiente de Sancho IV", en Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías, eds., *La literatura en la época de Sancho IV. (Actas del Congreso Internacional "La literatura en la época de Sancho IV", Alcalá de Henares, 21-24 de febrero de 1994)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1996, pp. 35-52.

DIEM, Albercht, "A Classicising Friar at Work: John of Wales' *Breviloquium de virtutibus*", en Alasdair A. MacDonald, Zweder R.M.M von Martels y Jan R. Veenstra, eds., *Christian Humanism: Essays in Honour of Arjo Vanderjagt*, Leiden, Koninklijke Brill (Studies in medieval and Reformation tradition, 142), 2009, pp. 75-103.

— y Michiel VERWEIJ, "Virtus est via ad gloriam? John of Wales and Michele da Massa in disagreement", *Franciscan Studies*, 63 (2005), pp. 215-269.

DIERKENS, Alain, "Réflexions sur le miracle au haut moyen âge", en *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age. XXXe Congrès de la S.H.M.E.S. (Orléans, juin 1994)*, París, Publications de la Sorbonne, 1995, pp. 9-30.

DÍEZ GARRETAS, M^a Jesús, "Juan García de Castrojeriz ¿traductor de Egidio Romano?", en *Poder y sociedad en la Baja Edad Media hispánica. Estudios en homenaje al profesor Luis Vicente Díaz Martín*, T. I, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 2002, pp. 133-141.

— “Recursos estructurales y argumentos de autoridad, ejemplificación y paremiología en el *Gobernamiento de príncipes* de Gil de Roma”, *Revista de poética medieval*, 23 (2009), pp.151-196.

— José Manuel FRADEJAS RUEDA, Isabel ACERO DURÁNTEZ y Deborah DIETRICK SMITHBAUER, *Los manuscritos de la versión castellana del “De regimine principum” de Gil de Roma*, Tordesillas, Seminario de Filología Medieval, 2003.

DIFERNAN, Bonifacio, ed., “Tratado de la comunidad, de su buen gobierno, del príncipe y de sus ministros”, *Anuario jurídico escurialense*, 3 (1962), pp. 455-504.

DOD, Bernard G., “Aristoteles Latinus”, en Norman Kretzmann *et alii*, eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 45-79.

DOMÍNGUEZ GARCÍA, Avelino y Luis GARCÍA BALLESTER eds., *Johannes Aegidius Zamorensis, Historia Naturalis*, Salamanca, vol. 1, Junta de Castilla y León, 1994.

DOUIE, Decima L., *Archbishop Pecham*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

DUALDE SERRANO, Manuel, “Una anónima *Suma de colaciones* medieval”, *Anuario de historia del Derecho Español*, 18 (1947), pp. 474-512.

DUBOIS, Jacques y Jean-Loup LEMAÎTRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, París, Éditions du Cerf, 1993.

ELSMANN, Thomas, *Untersuchungen zur Rezeption der Institutio Traiani. Ein Beitrag zur Nachwirkung antiker und pseudoantiker Topoi im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart y Leipzig, Teubner, 1994.

ERLE, Francisco, *Historia bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, T. I, Roma, Typis Vaticanis, 1890.

ESTEBAN, León, *Cultura y prehumanismo en la curia pontificia del papa Luna (1394-1423)*, Valencia, Universitat de València, 2002.

EUBEL, Conradum, *Hierarchia catholica medii aevi sive Summorum Pontificum, S.R.E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series ab anno 1198 usque ad annum 1431*, vol. I, Monasterii, Sumptibus et typis librariae Regensbergianae, 1913.

Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XIVe siècle. Table ronde organisée par l'École française de Rome, en collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue (Rome, 22-23 juin 1979), Roma, École Française de Rome, 1981.

FAUCON, Maurice, *La librairie des papes d'Avignon, sa formation, sa composition, ses catalogues (1316-1420), d'après les registres de comptes et d'inventaires des archives vaticanes*, 2 vols., París, Ernest Thorin Éditeur (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 43, 50), 1886-1887.

FAULHABER, Charles, ed., Juan Gil de Zamora, *Dictaminis Epithalamium*, Pisa, Pacini Editore, 1978.

FERNÁNDEZ DURO, Cesáreo, *Memorias históricas de la ciudad de Zamora, su provincia y obispado*, T. I, Madrid, Establecimiento tipográfico de los sucesores de Rivadeneyra, 1882.

FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis, “Alonso de Cartagena y el humanismo”, *La Corónica*, 37-1 (2008), pp. 175-215.

FERNÁNDEZ ORDÓÑEZ, Inés, “El taller historiográfico alfonsí. La *Estoria de España* y la *General estoria* en el marco de las obras promovidas por Alfonso el Sabio”, en Ana Domínguez Rodríguez, Jesús Montoya Martínez, coord., *Scriptorium alfonsí, de los*

“*Libros de astrología*” a las “*Cantigas de Santa María*”, Madrid, Editorial Complutense, 1999, pp. 105-126.

FERNÁNDEZ VALLINA, E., “¿Ocio frente a negocio? Petrarca y Rodrigo S. de Arévalo: primeras huellas del Petrarca vulgar”, *Revista de poética medieval*, 18 (2007), pp. 155-177.

FERRERO HERNÁNDEZ, Cándida, *Liber contra Venena et animalia venenosa de Juan Gil de Zamora*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2009

— “Nuevas perspectivas sobre Juan Gil de Zamora”, *Studia Zamorensia*, 9 (2010), pp. 19-33.

FINKE, Heinrich, *Acta Aragonensia*, II, Berlín y Leipzig, Walther Rothschild, 1908.

FLORI, Jean, *Caballeros y caballería en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2001.

FLORIANO CUMBREÑO, Antonio C., *Curso General de Paleografía y Paleografía y Diplomática españolas*, Oviedo, Secretariado de publicaciones de la Universidad, 1946.

FOULCHÉ-DELBOSC, Raymond, “Les Castigos e documentos de Sanche IV”, *Revue Hispanique*, 15 (1906), 340-371.

FRADEJAS RUEDA, José Manuel, Isabel ACERO DURÁNTEZ y M^a Jesús DíEZ GARRETAS, “Aproximación a la traducción castellana del *De regimine principum* de Gil de Roma: estado de la cuestión y análisis de las versiones”, *Incipit*, 24 (2004), pp. 17-37.

GALINO CARRILLO, M^a Ángeles, *Los tratados sobre educación de príncipes (siglos XVI y XVII)*, Madrid, CSIC, Instituto “San José de Calasanz” de Pedagogía, 1948.

GALINDO GUIJARRO, Claudio, *Discurso leído en la solemne apertura del curso académico de 1926-27*, Oviedo, Imprenta de Flórez, Gusano y Comp., 1926.

GALINDO ROMEO, Pascual, *La biblioteca del Benedicto XIII (Don Pedro de Luna)*, Zaragoza, Universidad, 1929.

GALLE, R., “Eine geistliche Bildungslehre des Mittelalters”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 31 (1910), pp. 523-555.

GAN GIMÉNEZ, Pedro, *El Consejo Real de Carlos V*, Granada, Universidad de Granada, 1988.

GARCÍA DE LA FUENTE, Arturo, “La obra *De regimine principum* del beato Egidio de Roma, y su traducción castellana en los códices escurialenses”, *Religión y Cultura*, 11 (1930), pp. 358-373.

— “Códices escurialenses que contienen la traducción castellana de la obra *De regimine principum*”, *Religión y Cultura*, 12 (1930), pp. 208-223.

GARCÍA GARCÍA, Antonio, Bernardo ALONSO RODRÍGUEZ y Francisco CANTELAR, “El *Libro de las confesiones* de Martín Pérez”, *Revista Española de Derecho Canónico*, 49 (1992), pp. 77-129.

— Bernardo ALONSO RODRÍGUEZ y Francisco CANTELAR, eds., *Martín Pérez, Libro de las confesiones*, Madrid, BAC, 2002.

GARCÍA DE LUCAS, César, “Notas sobre la versión castellana del *Axióco* hecha por Pedro Díaz de Toledo”, en M. Castillo Lluch y M. López Izquierdo, eds., *Modelos latinos en la Castilla medieval*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2010, pp. 361-372.

GARCÍA MASEGOSA, Antonio, ed., Pseudo Boecio, *Disciplina escolar*, Barcelona, PPU, 1990.

GARCÍA ORO, José, “Conventualismo y observancia. La Reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI”, en Ricardo García-Villoslada, dir., *La Iglesia en España de los siglos XV y XVI*, vol. 3, t. 1, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 211-349.

GARCÍA SÁINZ DE BARANDA, Julián, *Apuntes históricos sobre la ciudad de Medina de Pomar*, Burgos, El Monte Carmelo, 1917.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, “La enseñanza universitaria en las *Partidas*”, *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, 2 (1989-90), pp. 107-118.

GARÍN, Eugenio, “La crisis del pensamiento medieval”, en *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 15-34.

GARCÍA SAINZ DE BARANDA, Julián, *Apuntes históricos sobre la ciudad de Medina de Pomar*, Burgos, Centro de iniciativas turísticas, 1989 (reproducción facsímil de la ed. de Burgos, Imprenta Adúriz, 1917).

GARCÍA VILLALDA, Zacarías, *Paleografía española*, 2 vols., Madrid, Junta para la ampliación de estudios e investigaciones científicas. Centro de Estudios Históricos, 1923.

GAYANGOS, Pascual de, ed., *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, Madrid, Real Academia Española (BAE, 51), 1959.

GENÉT, Jean-Philippe, *Four English Political Tracts of the Later Middle Ages*, London, Offices of the Royal Historical Society – University College London (Camden Fourth Society, 18), 1977.

GENETTE, Gérard, *Seuils*, París, Éditions du Seuil, 1987.

GETINO, Luis, ed., “*Regimiento de príncipes*” de Santo Tomás de Aquino, seguido de la “*Gobernación de los judíos*” del mismo santo, Valencia, Real convento de predicadores, 1931.

GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1989.

GLORIEUX, Palémon, “D’Alexandre de Hales à Pierre Auriol: la suite des maîtres franciscains de Paris au XIII^e siècle”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 26 (1933), pp. 257-281.

— *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, II, París, J. Vrin (Études de philosophie médiévale, 18), 1934.

— “L’enseignement au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII^e siècle”, *Archive d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 35 (1968), pp. 65-168.

GODINAS, Laurette, *Tipología y función de las autoridades en los «Proverbios de Séneca» de Pero Díaz de Toledo en la tradición de los manuales para la formación del príncipe*, México, Colegio de México-Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 2004.

— “Las autoridades y la glosa como medios de enseñanza en los Proverbios de Séneca: hacia una evolución del género del espejo de príncipes”, en C. Company, A. González y L. von der Walde Moheno, eds., *Textos medievales: recursos, pensamientos e influencia*, México, UNAM-UAM-Colegio de México, 2005, pp. 323-348.

— “Entre la libertad de la tradición sapiencial y el respeto hacia las autoridades: la edición crítica de los *Proverbios de Séneca* traducidos y glosados por Pero Díaz de Toledo”, en Beatriz Mariscal y Aurelio González, eds., *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. “Las dos orillas”, Monterrey, México. Del 19 al 24 de julio de 2004*, México, Fondo de Cultura Económica – Asociación Internacional de Hispanistas – Tecnológico de Monterrey – El Colegio de México, 2007, pp. 351-362.

GÓMEZ MORENO, Ángel, “La caballería como tema en la literatura medieval española: tratados teóricos”, en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez, T. II: Estudios de Lengua y Literatura*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, pp. 311-323.

— *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, Madrid, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, II. Estudios y ensayos, 382), 1994.

— “La *milita* clásica y la caballería medieval: las lecturas *de re militari* entre Medievo y Renacimiento”, *Evphrosyne. Revista de Filología Clásica*, 23 (1995), pp. 83-97.

— “Juan Fernández de Heredia, ¿humanista?”, en Aurora Egido y José M^a Enguita, eds., *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre lengua y Literatura en Aragón*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1996, pp. 57-68.

— y Maximilian P.A.M. KERKOF, eds., Marqués de Santillana, *Obras completas*, Madrid, Planeta, 1988.

GÓMEZ PÉREZ, José, “Fuentes y cronología en la *Primera Crónica General de España*”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 67-2 (1959), pp. 615-634

GÓMEZ REDONDO, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra, 1998.

— *Historia de la prosa medieval castellana II. El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso*, Madrid, Cátedra, 1999.

— “Modelos políticos y conducta del rey en la literatura del siglo XIII”, *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 23 (2000), pp. 285-304.

— *Historia de la prosa medieval castellana III. Los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*, Madrid, Cátedra, 2002.

— *Historia de la prosa medieval castellana IV. El reinado de Enrique IV. El final de la Edad Media. Conclusiones. Guía de lectura. Apéndices. Índices*, Madrid, Cátedra, 2007.

— “El molinismo: un sistema de pensamiento letrado (1284-1350)”, en Antonia Martínez Pérez y Ana Luisa Baquero Escudero, eds., *Estudios de literatura medieval. 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Murcia, Universidad de Murcia, 2012, pp. 45-81.

GONZÁLEZ, Carlos Ignacio, ed., Tomás de Aquino, *Tratado de la ley. Tratado de la justicia. Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, México, Porrúa, 1990.

GONZÁLEZ, Cristina, ed., *Libro del Caballero Zifar*, Madrid, Cátedra (Letras Hispánicas, 191), 1983.

GONZÁLEZ CRESPO, Esther, *Elevación de un linaje nobiliario castellano en la Baja Edad Media: los Velasco*, Madrid, Universidad Complutense, 1981.

GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel, ed., Al-Farabi, *Catálogo de las ciencias*, Madrid, CSIC, 1953.

GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás y Pilar SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, “El *Axíoco* pseudo-platónico traducido e imitado en la Castilla de mediados del siglo XV: edición y estudio de la versión romance de Pedro Díaz de Toledo y de su modelo latino”, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, 19 (2000), pp. 157-198.

— y Pilar SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, “La primera huella de Plutarco latinizado en la Castilla de mediados del siglo XV: el tratado pedagógico de Rodrigo Sánchez de Arévalo”, *Revista de Estudios Latinos*, 7 (2007), pp. 131-152.

— J. M. BAÑOS BAÑOS y Antonio LÓPEZ FONSECA, *Ex Castro: Cartas desde la prisión papel de Sant’Angelo ente los humanistas de la Academia Romana y su alcaide, Rodrigo Sánchez de Arévalo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2008.

GRESPI, Guiseppina, *Traducciones castellanas de obras latinas e italianas contenidas en manuscritos del siglo XV en las bibliotecas de Madrid y el Escorial*, Madrid, Biblioteca Nacional, 2004.

GRIGNASCHI, Mario, “La diffusion du *Secretum secretorum* (*Sirr-al’-asrar*) dans l’Europe occidentale”, *Archive d’Histoire Doctrinale et Litterature du Moyen Age*, 48 (1980), pp. 7-70.

— “Remarques sur la formation et l’interprétation du *Sirr al-‘asrar*”, en W. F. Ryan y Ch. B.M. Schmitt, eds., *Pseudo-Aristotle The Secret of Secrets. Sources and Influences*, Londres, The Warburg Institute-University of London, 1982, pp. 3-33.

GROUSSAC, Paul, “Le livre des *Castigos e documentos* attribué au roi D. Sanche IV”, *Revue Hispanique*, 15 (1906), pp. 212-339.

GUARDIOLA ALCOVER, Conrado, “La mención del *Amadís* en el *Regimiento de príncipes* aclarada”, en *Actas del Primer Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Barcelona, PPU, 1976, pp. 337-345.

— “La influencia de Juan de Gales en España”, *Antonianum*, 60 (1985), pp. 99-119.

— “Juan de Gales, Cataluña y Eiximenis”, *Antonianum*, 64 (1989), pp. 330-365.

— ed., *Rams de flores o Libro de actoridades. Obra compilada bajo la protección de Juan Fernández de Heredia, Maestre de la Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén (Edición del ms. de la Real Biblioteca de El Escorial Z-I-2)*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico” (C.S.I.C.), 1998.

GUBERN, Ramon, ed., *Epistolari de Pere III*, vol. I, Barcelona, Barcino (Els Nostres Clàssics, 78), 1955.

GUÉNON, René, “Los siete rayos y el arco iris”, en *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 258-261 (trad. de la ed. francesa *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, París, Gallimard, 1962).

GUERRERO, Ramón, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal, 1996

HADOT, Pierre, “La préhistoire des genres littéraires philosophiques médiévaux dans l’antiquité”, en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque International de Lovain-la-neuve, 25-27 Mai 1981*, Lovain-la-Neuve, Université Catholique, 1982, pp. 1-9.

HAEBLER, Conrado, *Bibliografía ibérica del siglo XV*, 2 vols., Madrid, Julio Ollero, 1992.

HAMESSE, Jacqueline, “Les florilèges philosophiques du XIIIe au XVe siècles”, en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque International de Lovain-la-neuve, 25-27 Mai 1981*, Lovain-la-Neuve, Université Catholique, 1982, pp. 181-191.

— “*Collatio et reportatio* deux vocables spécifiques de la vie intellectuelle au Moyen Age”, en Olga Weijers, ed., *Actes du Colloque Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge, Leiden/La Haye 20-21 sept. 1985*, Turhout, Brepols, 1988, pp. 78-88.

— “La prédication universitaire”, en *La Predicazione dei Frati*, Espoleto, Centro italiano di Studi sull’alto Medioevo, 1995, pp. 47-79.

HARO CORTÉS, Marta, *Los compendios de castigos del siglo XIII: técnicas narrativas y contenido ético*, Valencia, Universitat de València, Departamento de Filología Española, 1995.

— *La imagen del poder real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII*, Londres, Queen Mary and Westfield College, Department of Hispanic Studies (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 4), 1996.

— *Literatura de castigos en la Edad Media*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003.

HAUBRICHS, Wolfgang, *Ordo als Form; Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfrid von Weissenburg und in karolingischer Literatur*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969.

HAUF, Albert G., “Eiximenis, Joan de Salisbury i Joan de Gal·les”, en *Miscel·lània Sanchis Guarner*, vol. II, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1992, pp. 239-262.

HAURÉAU, Jean-Barthélémy, *Histoire littéraire de la France*, XXV, París, Durand et Pedone-Lauriel, 1869.

HERNÁNDEZ GASSÓ, Héctor, “Estructura y composición del *Espejo de corregidores y jueces* de Alonso Ramírez de Villaescusa”, en R. Alemany, J. Ll. Martos y J. M. Manzanaro, *Actas del X Congrés Internacional de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval*, T. II, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana (Symposia phillogica, 11), 2005, pp. 865-878.

HERRERO PARDO, José Luis, *Edición y estudio de la vida y obra de Pero Díaz de Toledo, señor de Olmedilla*, Madrid, UNED, 1991.

— “Pero Díaz de Toledo, señor de Olmedilla”, *Revista de Literatura Medieval*, 10 (1998), pp. 101-115.

— “La educación del príncipe Enrique IV”, *Revista de poética medieval*, 7 (2001), pp. 11-52.

HERVÉ, Martin, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Age 1350-1520*, París, Éditions du Cerf, 1988.

HINNEBUSCH, William A., *The History of the Dominican Order*, vol. II, Nueva York, Alba House, 1973.

HOPPER, Vicent F., *La symbolique médiévale des nombres*, París Gérard Monfort Éditeur, 1995 (trad. de la ed. inglesa: *Medieval Number Symbolism (Its Sources, Meaning, and Influence on Thought and Expression)*, Nueva York, Columbia University Press, 1938).

HUÉLAMO SAN JOSÉ, Ana M^a, “El *Communiloquium* de Juan de Gales en las letras castellanas”, en José Manuel Lucía Megías, ed., *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, T. II, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1997, pp. 821-828.

— “Tres huellas de Juan de Gales en castellano”, en Santiago Fortuño y Tomás Martínez, eds., *Actes del VII Congrés de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval: Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997*, T. II, Castellón, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999; pp. 245-253.

— “La *Suma de collaciones*: apuntes para una retórica de la predicación”, en Margarita Freixas y Silvia Iriso, eds., *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, T. II, Santander, Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria – Año Jubilar Lebaniego – AHLM, 2000, pp. 987-996.

— “La pedagogía en la *Suma de collaciones*”, en Carmen Parrilla y Mercedes Pampín, eds., *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001)*, T. II, A Coruña, Universidade de Coruña – Editorial Txosoutos, 2005, pp. 517-529.

— “El *Policraticus* en la literatura medieval castellana”, en R. Alemany, J. Ll. Martos y J. M. Manzanaro, *Actas del X Congrés Internacional de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval*, T. II, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana (Symposia phillogica, 11), 2005, pp. 905-916.

— “Una presencia oculta: más noticias sobre Juan de Gales en España”, en Jesús Cañas Murillo, Francisco Javier Grande Quejigo y José Roso Díaz, eds., *Medievalismo en Extremadura. Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas de la Edad Media*, CD, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009, pp. 151-162.

— “La *Epístola de Plutarco a Trajano*: modelos de transmisión”, en J. M. Fradejas Rueda, D. Dietrick Smithbauer, D. Martín Sanz y M^a J. Díez Garretas, eds., *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Valladolid, 15 a*

19 de septiembre de 2009). In *Memoriam Alan Deyermond*, T. II, Ayuntamiento de Valladolid – Universidad de Valladolid, 2010, pp.1013-1025.

— “La influencia de Juan de Gales en la *Suma de la Política* de Rodrigo Sánchez de Arévalo”, en A. Martínez Pérez y A. L. Baquero Escudero, eds., *Estudios de literatura medieval: 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Murcia, Universidad de Murcia. Servicio de Publicaciones, 2012, pp. 527-535.

HUIZINGA, Johan, “La imagen de la muerte”, en *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, pp. 194-212.

IGLESIAS, J. Antoni, “El llibre a la Catalunya baix-medieval. Notes per a un estat de la qüestió”, *Faventia*, 15-2 (1993), pp. 39-73.

IPERT, Stéphane y Michèle, ROME-HYACINTHE, *Restauración de libros*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez (Biblioteca del Libro. Serie “Maior”; M), 1992.

IUNG, Nicolas, *Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIV^e siècle, Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1931.

JENNINGS, Margaret, “The *Ars componendi sermones* of Ranulph Higden”, en James J. Murphy, ed., *Medieval eloquence: studies in theory and practice of medieval rhetoric*, Berkeley, University of California Press., 1978, pp. 112-126.

JIMÉNEZ CALVENTE, Teresa, *Un siciliano en la España de los Reyes Católicos. Los Epistolarum familiarium libri XVII de Lucio Marineo Sículo*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2001.

— “Los humanistas y sus herramientas filológicas: De polianteas, florilegios, enciclopedias y otros útiles similares”, *La Corónica*, 37-1 (2008), pp. 217-244.

JUÁREZ BLANQUER, Aurora y RUBIO FLORES, Antonio, eds., *Partida seguda de Alfonso X el Sabio. Manuscrito 12794 de la BN*, Granada, Impresur (Colección Romania. Biblioteca Universitaria de Estudios Románicos, 3), 1991.

JULLIEN DE POMMEROL, Marie-Henriette, “Les papes d’Avignon et leurs manuscrits”, en *Livres et bibliothèques (XIII^e – XV^e siècle)*, Toulouse, Privat (Cahiers de Fanjeaux, 31), 1997, pp. 133-156.

— y Jacques MONFRIN, *La bibliothèque pontificale à Avignon et a Peñíscola pendant le grand schisme d’occident et sa dispersion. Inventaires e concordances*, 2 vols., Roma, École Française a Rome-Palais Farnèse (Collection de l’école française de Rome, 141), 1991.

KALNING, Pamela, “*Virtues and Exempla* in John of Wales and Jacobus de Cessolis”, en C. J. Nederman y I. P. Bejczy, eds., *Princely Virtues in the Middle Ages, 1200-1500*, Turnhout, Brepols (Religious Studies and Social Studies, 9), 2007, pp. 139-176.

KANTOROWICZ, Ernest Hartwig, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1985 (trad. de *The King’s Two Bodies – A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, University Press, 1957).

KASTEN, Lloyd A., ed., *Poridat de las poridades*, Madrid, Seminario de Estudios Medievales Españoles de la Universidad de Wisconsin, 1957.

— y John NITTI, eds., *Concordances and Texts of the Royal Scriptorium Manuscripts of Alfonso X el Sabio*, Madison, Wisconsin, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1978.

KELLER, John Esten, ed., Clemente Sánchez de Vercial, *Libro de los exenplos por a.b.c.*, Madrid, CSIC, 1961.

— y Rober W. Linker, eds., *Barlaam e Josafat*, Madrid, CSIC, 1979.

KENISTON, H., “A Fifteenth-Century Treatise on Education by Bishop Rodericus Zamorensis”, *Bulletin Hispanique*, 32 (1930), pp. 193-217.

KERNER, Max, “Zur Entstehungsgeschichte der *Institutio Traiani*”, *Deutsches Archiv*, 32 (1976), pp. 558-571.

KNUST, Hermann, *Gualteri Burlai Liber de vita et moribus philosophorum mit einer altspanischen Übersetzung des Eskurialbibliothek*, Tübingen, 1886.

KOHUT, Karl, “Sánchez de Arévalo (1404-1470) frente al humanismo italiano”, en A. M. Gordon y E. Rugg, eds., *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto, Department of Spanish and Portuguese, University of Toronto, 1980, pp. 431-434.

— “El humanismo castellano del siglo XV. Replanteamiento de la problemática”, en G. Bellini, ed., *Actas del Séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Roma, Bulzoni Editore, 1982, pp. 639-647.

KRYNEN, Jacques, *L’empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIIIe – XV siècle*, París, Éditions Gallimard, 1993.

La papauté d’Avignon et le Languedoc 1316-1342, Toulouse-Fanjeaux, Édouard Privat – Centre d’études historiques de Fanjeaux (Cahiers de Fanjeaux, 26), 1991.

LAARHOVEN, Jan van, “Thou shalt NOT slay a tyrant!”, en Michael Wilk, ed., *The world of John of Salisbury*, Oxford, The Ecclesiastical History Society-Blackwell Publishers, 1994 (1984), pp. 319-341.

LABOA, Juan María, *Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alcaide de Sant’Angelo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1973.

LACARRA, M^a Jesús, ed., *Sendebat*, Madrid, Cátedra (Letras Hispánicas, 304), 1989.

— “El *Libro de los gatos*: hacia una tipología del *enxienplo*”, en Yves-René Fourqureux y Aurora Egido, eds., *Formas breves del relato (Coloquio Casa Velázquez – Departamento de Literatura Española de la Universidad de Zaragoza. Madrid, Febrero de 1985)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza – Casa Velázquez, 1986, pp. 19-34.

— “Pour un *Thesaurus exemplorum hispanicorum*”, en Jacques Berlioz, Marie Anne Polo de Beaulieu, eds., *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, París, Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Age, 47), 1998, pp. 191-213.

LACHAUD, Frédérique, “De la satire politique au *miroir*: Jean de Galles et la lecture du *Policraticus* de Jean de Salisbury au XIIIe siècle”, en C. Giraud y M. Morard, *Universitas Scholarium. Mélanges offerts à Jacques Verger par ses anciens étudiants*, París, École pratique des hautes études (Hautes études médiévales et modernes, 102), 2011, pp. 385-407.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, ed., Juan de Salisbury, *Policraticus*, Madrid, Editora Nacional, 1984.

— y M^a Concepción QUINTANILLA RASO, “Bibliotecas de la alta nobleza castellana en el siglo XV”, en *Livre et lecture en Espagne et France sous l’Ancien Régime. Colloque de la Casa de Velázquez, Madrid, 17-19 de novembre de 1980*, París, A.D.P.F., 1981, pp. 47-59.

LAKARRA LANZ, Eukene, “Sobre la evolución del discurso del género y del cuerpo en los estudios medievales (1985-1997)”, Santiago Fortuño Llorens y Tomàs Martínez Romero, eds., *Actes del VII congrés de l’associació hispànica de literatura medieval*, vol. I, Castellón de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999, pp. 61-100.

LAPESA, Rafael, “Los *Proverbios* del Santillana. Contribución al estudio de sus fuentes”, en *De la Edad Media a nuestros días. Estudios de historia literaria*, Madrid, Gredos, [1957] 1971, 95-111.

— “Poesía docta y afectividad en las consolatorias de Gómez Manrique”, en Nicolás Marín, Antonio Gallego y Andrés Soria, coord., *Estudios sobre la literatura y el arte*

dedicados al profesor E. Orozco, vol. II, Granada, Universidad de Granada, 1979, pp. 231-240.

LAPEYRE, Henri, "Un sermón de Pedro de Luna", *Bulletin Hispanique*, 49 (1947), pp. 38-46 y *Bulletin Hispanique*, 50 (1948), pp. 129-146.

LAW, John Richard, ed., *El "Spejo de la Vida Humana" de Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470): Estudio y edición crítica (Spanish text)*, Ann Arbor, UMI, Dissertation Information Service, 1980.

LAWRANCE, Jeremy N. H., *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1979.

— "Juan Alfonso de Baena's versified reading list: A note on the aspirations and the reality of fifteenth-century castilian culture", *Journal of Hispanic Philology*, 5 (1981), pp. 101-122.

— "Nueva luz sobre la biblioteca del Conde de Haro: Inventario de 1455", *El Crotalón*, 1 (1984), pp. 1073-1111.

— "On fifteenth-century spanish vernacular humanism", en *Medieval and Renaissance studies in honour of Robert Brian Tate*, Oxford, The Dolphin Book, 1986, pp. 63-79.

— "Nuevos lectores y nuevos géneros: apuntes y observaciones sobre la epistolografía en el primer Renacimiento español", en Víctor García de la Concha, dir., *Literatura en la época del emperador*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, pp. 81-100.

— "La traduction espagnole du *De libris gentilium legendis* de Saint Basile, dédié au Marquis de Santillane (Paris, BN, Ms esp. 458)", en *Atalaya*, 1 (1991), pp. 81-116.

LE GOFF, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Age*, París, Éditions du Seuil, 1957, reed. 1985.

— *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1987.

— *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1996.

LECOY DE LA MARCHE, Albert, *La chaire française au Moyen Age spécialement au XIIIe siècle, d'après les manuscrits contemporains*, París, Librairie académique Didier, 1886, reimp. Ginebra, Slatkine, 1974.

LEDESMA RUBIO, M^a Luisa, *Cortes de Cape y Alcañiz y Zaragoza 1371-1372*, Valencia, Anubar ediciones (Textos medievales, 46), 1975.

— *Templarios y Hospitalarios en el Reino de Aragón*, Zaragoza, Guara, 1982.

— e Isabel FALCÓN PÉREZ, *Zaragoza en la Baja Edad Media*, Zaragoza, Librería general, 1977.

LEMOINE, Michel, ed., Hugues de Saint-Victor, *L'Art de lire. Didascalicon*, París, Ed. du Cerf, 1991.

LESLIE, Ruth, *An edition of Juan Fernández de Heredia's "Rams de flores", with a study of the dialectal features of its language*, Oxford, Oxford University, 1966.

— "A Souce for Juan Fernández de Heredia's *Rams de flores*", *Studia Neophilologica*, 45 (1973), pp. 158-170.

— "La obra de Juan de Gales en España", en *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, vol. II, Salamanca, 1982, pp. 109-116.

LIDA DE MALKIEL, M^a Rosa, "La leyenda de Alejandro en la Literatura Medieval", en *La tradición clásica en España*, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 177-196.

LIEBESCHÜTZ, Hans, "John of Salisbury and Pseudo-Plutarch", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 6 (1943), pp. 33-36

— *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, Londres, University of London -The Warburg Institute, 1950.

LILLO REDONET, Fernando, “Las colecciones de sermones de Juan Gil de Zamora (OFM) (ca. 1241-ca. 1318): El *liber sermonorum* y el *Breviloquium sermonum virtutem et vitiorum*”, *Erebea*, 1 (2011), pp. 83-101;

LINDER, Amnon, “The Knowledge of John of Salisbury in the Late Middle Ages”, *Studi Medievali*, 18-2 (1977), pp. 316-366.

LITTLE, Andrew George, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, Oxford Historical Society at the Clarendon Press, 1892.

— *Studies in English Franciscan History*, Manchester – Londres, University Press – Longmans, Green & Co., 1917.

— “The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 19 (1926), pp. 803-874.

LIZABE DE SABASTANO, Gladys, *D. Juan Manuel y la tradición de los tratados de caballería: El “Libro del caballero et del escudero” en su contexto*, Ann Arbor, UMI, 1988.

LONGÈRE, Jean, *La prédication médiévale*, París, Études Agustiniennes, 1983.

— “La prédication d’après les status synodaux du Midi au XIII siècle”, *Cahiers du Fanjeaux*, 32 (1997), pp. 251-274.

LÓPEZ FONSECA, Antonio y José RUIZ VILA, eds., Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Deberes y funciones de generales, capitanes y gobernadores*, Madrid, Escolar y Mayo, 2011.

— y José Manuel RUIZ VILA, eds., *Discursos al servicio de la Corona de Castilla*, Madrid, Escolar y Mayo, 2013.

LUBAC, H. de Lubac, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l’écriture*, 4 vols., París, Aubier, 1959, reed., París, Éditions du Cerf, 1993.

LUCÍA MEGÍAS, José Manuel, “Hacia la edición crítica de Flores de Filosofía: la *collatio* externa y los modelos de compilación sentenciosa”, en Santiago Fortuño y Tomás Martínez, eds., *Actes del VII Congrès de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval: Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997*, T. II, Castellón, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999, pp. 353-373.

LUTTRELL, Anthony, “Greek histories translated and compiled for Juan Fernández de Heredia, master of Rhodes, 1377-1396”, *Speculum*, 35 (1960), pp. 401-407.

— “Coluccio Salutati’s Letter to Juan Fernández de Heredia”, *Italia Medioevale e Umanistica*, 13 (1970), pp. 235-243.

— “Juan Fernández de Heredia at Avignon: 1351-1367”, en Evelio Verderra y Tuellas, ed., *El Cardenal Albornoz y el Colegio de España*, vol. I, Bolonia, Real Colegio de España, 1972, pp. 287-316.

MAESTRE MAESTRE, José M^a, “Trajano y los humanistas”, en Julián González Fernández, coord., *Trajano Emperador de Roma. Actas del Congreso Internacional, 14 al 17 de septiembre 1998*, Roma, “L’Erma” di Brestschneider, 2000, pp. 313-362.

MAGÁN, Fernando, “El *exienplo* del unicornio en el *Lucidario* de Sancho IV”, en Carlos Alvar y José Manuel Lucía Mejías, eds., *La literatura en la época de Sancho IV*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1994, pp. 453-467.

MAIER, Annelise, “Die Bibliotheca Minor Benedikts XIII (Petrus de Luna)”, *Archivum Historiae Pontificiae*, 3 (1965), pp. 139-191.

MAIRET, Gérard, “*Universitas*: el ideal comunitario, modernidad y arcaísmo de una ideología”, en François Châtelet y Gérard Mairet, eds., *Historia de las ideologías*, Madrid, Akal, 1989, pp. 332-342.

MALKIEL, Yakov, "Editorial Comment: Stressed *nós, vós* vs. Weak *nos, vos* in Old Spanish", *Romance Philology*, 16 (1962), p. 137.

MARAVALL, José Antonio, *La teoría española del estado en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1944.

— "La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo", *Estudios de Historia del pensamiento español. Serie primera. Edad Media*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1983, pp. 179-199.

— "La concepción del saber en una sociedad tradicional", en *Estudios de Historia del pensamiento español. Serie primera. Edad Media*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1983, pp. 201-254.

MARÍN SÁNCHEZ, Ana M^a, ed., *La versión interpolada de los "Castigos" de Sancho IV: edición y estudio*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2004.

MARINO, Nancy, "La relación entre historia y poesía: el caso de la 'Exclamación e querella de la governación' de Gómez Manrique", en Lillian von der Walde Moheno, ed.; *Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la literatura hispánica medieval*, México, UNAM-UAM, 2003, pp. 211-225.

MARTÍ DE BARCELONA, "La Biblioteca Papal de Peñyscola", *Estudios Franciscanos*, 28 (1922), pp. 331-341, 420-436; 30 (1923), pp. 88-94, 266-272 (84-94 de fr. Daniel de MOLINS DE REI).

— "La cultura catalana durante el regnat de Jaume II", *Estudios Franciscanos*, 91 (1990), pp. 213-295 y 92 (1991), pp. 127-245 y 383-492.

MARTIN, Hervé, "Deux prédicateurs du XV^e siècle parlent de la mort", en *La mort au Moyen Age*, Estrasburgo, Istra, 1977, pp. 103-124.

MARTÍN ABAD, Julián, *Manuscritos de España. Guía de catálogos impresos*, Madrid, Arco, 1989.

MARTÍN LALANDA, Javier, ed., Bernardo de Claraval, *Elogio de la nueva milicia templaria*, Madrid, Ediciones Siruela (Selección de lecturas medievales), 1994.

MARTÍN SANZ, Demetrio, "Magister dixit. Algunos elementos estructurales y organizativos de la Glosa castellana al *De regimine principum* de Egidio Romano", *Revista de poética medieval*, 23 (2009), pp. 197-235.

MARTÍN, José-Luis, "Juan Gil, retrato en negro del clero en el siglo XIII", *Anales de historia antigua y medieval*, 28 (1995), pp. 147-155.

— y Jenaro COSTAS, *Juan Gil de Zamora: De preconiis Hispanie o educación del príncipe, traducción y estudio*, Zamora, Ayuntamiento de Zamora, 1996.

MARTÍNEZ GOMIS, Mario, *La Universidad de Orihuela 1610-1807. Un centro de estudios superiores entre el Barroco y la Ilustración*, Alicante, Universidad de Alicante, 1986.

MARTÍNEZ MILLÁN, José, dir., *La Corte de Carlos V. Segunda parte. Los consejos y los consejeros de Carlos V*, vol. III, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

MASSÓ TORRENTS, Jaume, "Inventari dels bens mobles del Rey Martí d'Aragó", *Revue Hispanique*, 12 (1905), pp. 413-590.

MAYORAL, José Antonio, ed., *Estética de la recepción*, Madrid, Arco Libros, 1987.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, ed., Marqués de Santillana, *Proverbios glosador por Pero Díaz de Toledo*, Madrid, Atlas, 1944.

— ed., *Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, Madrid, Gredos, 1955.

MILLARES CARLO, Agustín, *Tratado de Paleografía española*, 3 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

MINNIS, Alastair J., *Medieval Theory of Authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, Aldershot, Wilwood House, 1988.

MIRET I SANS, Joaquín, “Llibres i joyes del Rey Martí no inventsriats en 1410 per la reyna Margarida”, *Revista de la Asociación Artístico-Arqueológica Barcelonesa*, 6 (1910), pp. 215-228.

MONFRIN, Jacques, “La bibliothèque Sánchez Muñoz et les inventaires de la bibliothèque pontificale à Peñíscola”, en *Studi di bibliografia e di storia in onore di Tammaro de Marinis*, v. III, 1964, pp. 229-269.

— “La Bibliothèque de Francesc Eiximenis”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, 29-2 (1967), pp. 447-484.

— “La bibliothèque de Francesc Eiximenis (1409), en *Estudis sobre Francesc Eiximenis I. Studia bibliographica*, Girona, Col·legi Universitari de Girona-Diputació de Girona, 1991, pp. 241-287.

MONTANER FRUTOS, Alberto, “Una aproximación a Juan Fernández de Heredia”, *Turia*, 35-36 (1996), pp. 253-283.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, *La norma retórica en tiempo de Alfonso X (Estudio y antología de textos)*, Granada, Adhara, 1993.

— “Lugares paralelos en Alfonso X el Sabio y don Juan Manuel”, *Revista de poética medieval*, 1 (1997), pp. 205-216.

MOORMAN, John, *A History of Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

MORENO HERNÁNDEZ, Carlos, «Pero Guillén de Segovia y el círculo de Alfonso Carrillo», en *Revista de Literatura*, 54 (1985), pp. 17-49.

— ed., *Obra poética de Pero Guillén de Segovia*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1989.

MORENZONI, Franco, *Des écoles aux paroisses. Thomas Chobham et la promotion de la prédication au debut du XIIIe siècle*, París, Institut d’études augustinienes, 1995.

MORRÁS RUIZ-FALCÓ, María, “Una cuestión disputada: viejas y nuevas formas en el siglo XV. A propósito de un opúsculo inédito de Rodrigo Sánchez de Arévalo y Alfonso de Cartagena”, *Atalaya*, 7 (1996), pp. 63-77.

— “*Sic et non*: En torno a Alfonso de Cartagena y los *studia humanitatis*”, *Evphrosyne*, 23 (1995), pp. 333-346.

— “El texto en su laberinto: para la edición crítica de las traducciones medievales”, *La Corónica*, 30-2 (2002), pp. 203-247.

— “Fortuna de los *Proverbios* de Santillana: de la historia del texto a la historia de la recepción”, en G. Pontón y E. Fosalba, *La escondida senda. Estudios en homenaje a Alberto Blecuá*, Barcelona, Castalia (Edhasa), 2012, pp. 39-62.

MORREALE, Margherita, “Para la transcripción de textos medievales: el problema llamado de la unión y separación del palabras”, *Romanica*, 8 (1975), pp. 49-74.

— “Acentuación de los textos medievales (ejemplificado por el MS. Esc. 1-1-6 del siglo XIII)”, *Yelmo*, 32 (abril-mayo-junio, 1977), pp. 17-18.

— “Problemas que plantea la interpunción de textos medievales ejemplificados en un romanceamiento bíblico del siglo XIII (Esc. 1-1-6)”, en *Homenaje a Agapito Rey*, Bloomington, University of Indiana, 1980, pp. 149-175.

— “Algunas consideraciones sobre el uso de los signos diacríticos en la edición de textos medievales”, *Incipit*, 1 (1981), pp. 5-11.

MOSS, Peter von, “*L'exemplum* et les *exempla* des prêcheurs”, en Jacques Berlioz, Marie Anne Polo de Beaulieu, eds., *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, París, Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Age, 47), 1998, pp. 67-81

MOXÓ Y MONTOLIU, Francisco de, “La legitimidad de Benedicto XIII”, en *VI Centenario del Papa Luna (1394-1994). Jornadas de Estudio*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”- Centro de Estudios Bilbilitanos, 1997, pp. 353-370.

— *El Papa Luna, un imposible empeño. La legitimidad de Benedicto XIII*, Benicarló, Centre d'Estudis del Maestrat (Serie Historia, 9), 2006.

MUNK OLSEN, Birgen, “Les classiques latins dans les florilèges médiévaux antérieurs au XIII siècle”, *Revue d'histoire des textes*, 9 (1979), pp. 229-269.

— “Les florilèges d'auteurs classiques”, en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque International de Lovain-la-neuve, 25-27 Mai 1981*, Lovaine-la-Neuve, Université Catholique, 1982, pp. 151-164.

MUÑOZ JIMÉNEZ, Isabel, “Las Consolaciones de la vida humana de Benedicto XIII”, en *VI Centenario del Papa Luna (1394-1994). Jornadas de Estudio*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”- Centro de Estudios Bilbilitanos, 1997, pp. 165-175.

MURPHY, James J., *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

— *Medieval Rhetoric. A Select Bibliography*, Toronto – Buffalo – Londres: University of Toronto Press, 1989.

MUSSON, Anthony, *Medieval law in context. The grow of legal consciousness from Magna Carta to the Peasants' Revolt*, Manchester, Manchester University Press, 2001.

NICOLAU D'OLWER, Lluís, “Literatura catalana (Notes i comentaris)”, *Estudis Universitaris Catalans*, 8 (1914), pp. 83-91.

NIETO SORIA, José Manuel, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, Eudema, 1988.

— “Franciscano y franciscanismo en la política y en la corte de la Castilla Trastámara (1369-1475)”, *Anuario de estudios medievales*, 20 (1990), pp. 109-131.

— “Les miroir des princes dans l'historiographie espagnole (couronne de Castille, XIIIe-XVe siècles): tendances de la recherche”, en Angela De Benedictis y Annamaria Pisapia, eds., *Specula principum*, Frankfurt, Klostermann, 1999, pp.193-207.

NORBERT D'ORDAL, ed., Joan de Gal·les, *Breviloqui*, Barcelona, Editorial Barcino (Els Nostres Clàssics, Col·leccio A, 28), 1930.

Número extraordinario con ocasión del V Centenario de San Pedro Regalado (1446-1956). Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV, *Archivo Ibero-Americano*, Segunda época, 17 (1957).

O'CONNOR Mary Catherine, *The Art of Dying well. The developement of the “Ars Moriendi”*, Nueva York, Columbia University Press, 1942.

OLSON, Glending, “Juan García de Castrojeriz and John of Wales: A Note on Chaucer's Reading”, *Speculum*, 64-1 (1989), pp. 106-110.

OLIVAR, Alexandre, “Sobre un manuscrit poc conegut de la versió catalana antiga del *Breviloquium de virtutibus* de Joan de Gal·les”, en *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, Barcelona, Quaderns Crema, 1988, vol. 3, pp. 87-95.

ORDUNA, Germán, “La elite intelectual de la escuela catedralicia de Toledo y la literatura en época de Sancho IV”, en Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías, eds., *La literatura en la época de Sancho IV. (Actas del Congreso Internacional “La literatura en la época de Sancho IV”, Alcalá de Henares, 21-24 de febrero de 1994)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1996, pp. 35-52.

ORLANDIS, José, *Historia de las instituciones de la Iglesia Católica. Cuestiones fundamentales*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, EUNSA, 2003.

OWST, Gerard Robert, *Literature and Pulpit in Medieval England*, Oxford, Basil Blackwell, 1961,

PALACIOS MARTÍN, Bonifacio, “El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los espejos de príncipes (1250-1350)”, en *Europa en los umbrales de la crisis: 1250-1350 (XXI Semana de Estudios Medievales de Estella)*, Pamplona, Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Navarra, 1995.

— “La educación de los príncipes”, en B. Bartolomé Martínez, ed., *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España*, Madrid, 1995, pp. 315-325.

PANTIN, William Abel, “John of Wales and Medieval Humanism”, en John A. Watt, John B. Morrall, Francis X. Martin, eds., *Medieval Studies Presented to Aubrey Gwynn S. J.*, Dublín, Colm o Lochlainn at the Three Candles, 1961, pp. 297-319.

PARKES, Malcolm Beckwith, “The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio* on the Development of the Book”, en J. J. Alexander y M. T. Gibson, eds., *Medieval Learning and Literature. Essays presented to Richard William Hunt*, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 115-141.

PASTOR CUEVAS, M^a del Carmen, ed., Juan de Alarcón, *Libro del regimiento de los señores*, Madrid, Revista Agustiniana, 2000.

PAUL, Jacques, *Histoire intellectuelle de l'Occident Médiévale*, París, Armand Colin, 1998.

PAUMIER- FOUCART, Monique, “Écrire l'histoire au XIII^e siècle: Vincent de Beauvais et Hélinand de Froimont”, *Annales de l'Est*, 33 (1981), pp. 49-70.

PAZ Y MELIÁ, Antonio, ed., *Cancionero de Gómez Manrique*, Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1885.

— “Biblioteca fundada por el Conde de Haro en 1455”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1 (1897), pp. 18-24, 60-66, 156-163, 255-262, 452-462; 4 (1900), pp. 535-541, 662-667; 6 (1902), pp. 198-206, 372-382; 7 (1902 bis), pp. 51-55; 19 (1908), pp. 124-136; 20 (1909), pp. 277-289.

PENNA, Mario, ed., *Prosistas castellanos del siglo XV*, Madrid, Atlas, 1959.

PERELMAN, Chaïm y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, trad. J. Sevilla, Madrid, Gredos, 1994.

PÉREZ MARTÍN, Antonio, “Glosas medievales a textos jurídicos hispánicos. Inventario y tipos”, en *Cahiers de linguistique médiévale*, 14 (1989), pp. 17-35.

PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel, “La escritura proverbial de Santillana”, en José Manuel Lucía, Paloma Gracia y Carmen Martín, eds., *Actas II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Segovia, del 5 al 19 de octubre de 1987)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1992, T. II, pp. 643-649.

— “Sobre la configuración literaria de los espejos de príncipes en el siglo XV castellano”, en *Studia Hispanica Medievalia III. IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1995, pp. 137-150.

— *La edición de textos*, Madrid, Síntesis (Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, 20), 1997.

PETRUCCHI, Armando, *La descrizione del manoscritto. Storia, problema, modelli*, Roma, Nuova Italia Scientifica, 1984; 2ª ed., Roma, Carocci Editore, 2001.

PHILIPPART, Guy, dir., *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. I: *Corpus Christianorum*, Turnhout, Brepols, 1994.

Philobiblon, <http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/>

PINA, Mª Carmen, “Estado actual de los estudios sobre la vida y la obra de Juan Fernández de Heredia”, en Aurora Egido y José Mª Enguita, eds., *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre lengua y Literatura en Aragón*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 1996, pp. 217-284.

PINTO DE MENESES, Miguel, ed., Frei Álvaro Pais, Bispo de Silves, *Espelho dos reis*, vol. I, Lisboa, Instituto de Alta Cultura. Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia, 1955.

POLO DE BEAULIEU, Marie-Anne, *Éducation, prédication et cultures au Moyen Age. Essai sur Jean Gobi Le Jeune († 1350)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1999.

POU Y MARTÍ, José Mª, O.F.M., *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (s. XIII-XV)*, Vich, Editorial Seráfica, 1930; reed. Madrid, Editorial Colegio “Cardenal Cisneros”, 1991, con un estudio introductorio de Juana May Arcelus Ulibarrena.

PRATT, Robert A., “Chaucer and the hand that fed him”, *Speculum*, 41-4 (1966), pp. 619-642.

PUIG Y PUIG, Sebastián, *Episcopologio barcinonense. Pedro de Luna, último Papa de Aviñón*, Barcelona, Editorial políglota, 1920.

RAMIREZ, Frank Anthony, ed., *Tratado de la Comunidad (Biblioteca de El Escorial MS. &-II-8)*, Londres, Tamesis Book Limited (Colección Támesis, Serie B: Textos, 32), 1988.

RAMON I FERRER, Lluís, “La tradició textual de la traducció catalana del *Communiloquium* de Joan de Gal·les”, en A. Ferrando y A. Hauf, eds., *Miscel·lània Joan Fuster*, vol. VII, Barcelona, Univ. de València - AILLC - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993, pp. 45-64.

— *Edició crítica i estudi de la “Summa de Col·lacions” de Joan de Gal·les*, València, Universitat de València, 1997.

— “La tradición manuscrita del *Communiloquium* en la Península Ibérica”, en Barry Taylor y Alejandro Corroleu, eds., *Latin and Vernacular in Renaissance Iberia, II: Translations and adaptations*, Manchester, University of Manchester (Cañada Blanch monographs, 8), 2006, pp.111-120.

RAPPENECKER, Monika, “Johannes Gualensis (Vallensis, Walleve, John of Wales) (13. Jahrhundert)”, en *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexicon*, III, Nordhausen, Verlag Traugott Bautz, 1992, p. 385-387.

RASDAHLL, H., *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 3 vols., ed. F. M. Powicke y A. B. Emden, Oxford, Clarendon Press, 1936, reed., 1988.

RAUNER, Erwin, “Johannes Gallensis (Gualensis, Vallensis, John of Wales) OFM, Homilitikesr, Lektor († 1285)”, en *Lexikon des Mittelalters*, V, Munich – Zurich, Artemis Verlag, 1991, p. 578.

REBILLARD, Éric, *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IVe e Ve siècles dans l'Occident latin*, Roma, École française de Rome (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 283), 1994.

Registro General del Sello, vols. I-XV, Valladolid-Madrid, CSIC-Ministerio de Cultura, 1950-1989.

REY, Agapito, ed., *Castigos e documentos para bien vivir ordenador por el rey don Sancho IV*, Bloomington, Indiana University (Humanities Series, 24), 1952.

— ed., *Libro del consejo e de los consejeros*, Zaragoza, Librería General (Biblioteca del hispanista, 5), 1962.

RICO, Francisco, *Predicación y Literatura en la España Medieval*, Cádiz, UNED, 1977.

RIESCO TERRERO, Ángel, Elisa RUIZ GARCÍA, Jesús DOMÍNGUEZ APARICIO y Ana Belén SÁNCHEZ PRIETO, *Aproximación a la cultura escrita. Material de apoyo*, Madrid, Playor (colección textos y recuperación), 1995.

RIQUER, Martín de, “Medievalismo y humanismo en la Corona de Aragón a fines del siglo XIV”, en *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, T. II, vol. I, Valencia, Sucesor de Vives Mora, 1969.

RISS, Barbara Ann, *Pero Díaz de Toledo's "Proverbios de Séneca": An annotated edition of Ms. S-II-10 of the Escorial Library*, Berkeley, University of California, 1979 (también: Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1985).

ROBLES, Laureano y Ángel CHUECA, eds., S. Tomás de Aquino, *La monarquía*, Madrid, Tecnos, 1989.

ROCA BAREA, M^a Elvira, ed., *Tratado militar de Frontino. Humanismo y caballería en el cuatrocientos castellano. Traducción del siglo XV*, CSIC (Clásicos Hispánicos, Nueva época, 2), Madrid, 2010.

RODRÍGUEZ VELASCO, Jesús D., *El debate sobre la caballería en el siglo XV. La tratadística caballerescas castellana en su marco europeo*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1996.

— “La historia como base argumentativa de la literatura ético-política en Europa, ca. 1100-1350”, *Epos*, 12 (1996), pp. 177-205.

— “*De prudentia, scientia et militia*. Las condiciones de un ‘humanismo’ caballeresco”, *Atalaya*, 7 (1996), pp. 117-132.

— “La *Bibliotheca* y los márgenes. Ensayo teórico sobre la glosa en el ámbito cortesano del siglo XV en Castilla. I: código, dialéctica y autoridad”, *eHumanista*, 1 (2001), pp. 119-134.

— “La producción del margen”, *La Corónica*, 39-1 (2010), pp. 249-272.

ROMERO TALLAFIGO, Manuel, Laureano RODRÍGUEZ LIÁNEZ y Antonio SÁNCHEZ GONZÁLEZ, *Arte de leer escrituras antiguas. Paleografía de lectura*, Huelva, Universidad (Instrumenta Studiorum, 2), 1995.

ROTHER, Arnold, “El papel del lector en la crítica alemana contemporánea”, en José Antonio Mayoral, ed., *Estética de la recepción*, Arco Libros, Madrid, 1987, pp. 13-30.

ROUBAUD, Sylvia, “Les manuscrits du *Regimiento de príncipes* et l'*Amadis*”, *Melanges de la Casa Velázquez*, 5 (1969), pp. 207-222.

ROUND, Nicolas G., *Pero Díaz de Toledo: a study of a 15th century converso translator in his background*, Oxford, University of Oxford, 1967.

ROUND, Nicholas G., “Exemplary ethics: towards a reassessment of Santillana's *Proverbios*”, en P. S. N. Russell-Gebbett, N. G. Round, A. H. Terry, eds., *Belfast Spanish and Portuguese Papers*, Belfast, The Queen's University of Belfast, 1979, pp. 217-236.

— *The greatest man uncrowned: a study of Don Alvaro de Luna*, Londres, Tamesis, 1986, pp. 179-82.

— ed., *Libro llamado "Fedron". Plato's "Phaedo" translated by Pero Díaz de Toledo (MS Madrid, Biblioteca Nacional, Vitr 17,4)*, Londres-Madrid, Tamesis Books Limited, 1993.

— “Gómez Manrique’s *Exclamación e querella de la governación*: Poem and Commentary”, en A. M. Beresford, L. M. Haywood y J. Weiss, eds., *Medieval Hispanic Studies in Memory of Alan Deyermond*, Suffolk, Tamesis, 2013, pp. 149-174.

ROUSE, Richard H., “L’évolution des attitudes envers l’autorité écrite: le développement des instruments de travail au XIIIe siècle”, en Geneviève Hasenohr-Esnos y Jean Longère, *Culture et travail intellectuel dans l’Occident médiéval: bilan des colloques d’humanisme médiéval, (1960-1980)*, París, Ed. CNRS, 1981, pp. 115-144.

— y Mary A. ROUSE, “John of Salisbury and the doctrine of tyrannicide”, *Speculum*, 42-4 (1967), pp. 693-709.

— y Mary A. ROUSE, “Biblical distinctions in the Thirteenth Century”, *Archives d’histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, 41 (1974). 27-37.

— y Mary A. ROUSE, *Preachers, Florilegia and Sermons: Studies on the “Manipulus florum” of Thomas of Ireland*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.

ROUSE, Mary A. y Richard H. ROUSE, “Florilegia of patristic texts”, en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque International de Lovain-la-Neuve, 25-27 Mai 1981*, Lovain-la-Neuve, Université Catholique, 1982, pp.165-180.

RUBIO, Fernando, “*De regimine principum* de Egidio Romano en la literatura castellana de la Edad Media”, *La ciudad de Dios*, 173 (1960), pp. 32-71 y 174 (1961), pp. 645-667.

RUBIÓ, Jordi, “Guillem Ponç, secretari del rei Martí, contemporani de Bernat Metge”, *Estudis Romànics*, 9 (1961), pp. 67-84.

RUBIÓ I LLUCH, Antonio, “Algunes consideracions sobre la oratoria política de Catalunya en l’Edat Mitjana”, *Estudis Universitaris Catalans*, 3 (1909), pp. 213-224.

— ed., *Documents per l’història de la cultura catalana mig-eval*, 2 vols., Institut d’Estudis Catalans, 1908,1921; reed. con prólogo Albert Hauf, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 2000.

RUIZ GARCÍA, Elisa, *Manual de codicología*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez (Biblioteca del Libro. Serie “Maior”, M), 1988.

RUIZ VILA, José Manuel, *El Speculum vite humane (1468) de Rodrigo Sánchez de Arévalo. Introducción, edición crítica y traducción*, Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense, 2008.

— y Vicente CALVO FERNÁNDEZ, “El primer tratado de pedagogía del humanismo español. Introducción, edición crítica y traducción del *Brevis tractatus de arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros et iuvenes* (ca. 1453) de Rodrigo Sánchez de Arévalo”, *Hesperia. Anuario de Filología Hispánica*, 3 (2000), pp. 35-82.

RUSCONI, Roberto, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana: da Carlo Magno alla Controriforma*, Turín, Loescher Editore, 1981.

RUSSELL, Peter, *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1985.

SÁNCHEZ-PRIETO, Pedro, *Cómo editar textos medievales: criterios para su presentación gráfica*, Arco Libros, 1998.

SANTIAGO-OTERO, Horacio y SOTO RÁBANOS, José María, “Los saberes y su transmisión en la península ibérica (1200-1470)”, *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 5-5 (1995), pp. 215-256.

SARASA SÁNCHEZ, Esteban, M^a Isabel MUÑOZ JIMÉNEZ y Agustín SANMIGUEL MATEO, *Juan Fernández de Heredia. Jornada conmemorativa del VI*

centenario. Munébrega, 1996, Zaragoza, Centro de estudios bibilitanos – Institución “Fernando el Católico”, 1999.

SCHIFF, Mario, *La Bibliothèque du Marquis de Santillane*, París, Librairie Émile Bouillon (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Historiques et Philologiques, 153), 1905.

SCHMIDT, Peter Lebrecht, “Das *Compendiloquium* des Johannes Vallensis – die erste mittelalterliche Geschichte der antiken Literatur?”, en Joachim Fuggmann, Martin Hose y Bernard Zimmermann, eds., *Traditio latinitatis: studien zur rezeption und uberlieferung dere latenischen literatur*, Stuttgart, Franz Steiner, 2000, pp. 247-258.

SCHMITT, Jean Claude, “Recueils franciscains d'*exempla* et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIIIe au XVe siècle”, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 135 (1977), pp. 5-23.

SCHNEIDER, Robert J., “Vicent of Beauvais *Opus universale de status principis*: a Reconstruction of Its History and Contents”, en Monique Paulmier-Foucard, Serge Lusignan y Alain Nadeau, dir., *Vicent de Beauvais: intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Age*, Montreal, Bellarmin (Cahier d'études médiévales; Cahier spécial, 4), 1990, pp. 285-299.

SCHNEIDER, Robert J., ed., Vicentii Belvacensis, *De Morali Principis Institutione*, Turnholt, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, 137), 1995.

SCHOLDERER, V., “The Early Editions of Johannes Vallensis”, *Cylchgrawn Llyfrgall Genedlaethol Cymru: The National Library of Wales Journal*, 3 (1944), pp. 75-79.

SCOLES, Emma, “Criteri ortografici nelle edizioni critiche di testi castigliani e teorie grafematiche”, en *Studi di letteratura spagnola*, Roma, Società Filologica Romana, 1966, pp. 9-24

SEARS, Elisabeth, *The Ages of Man. Medieval Interpretations of the Life Cycle*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1986.

SEARS, Helen L., “The *Rimado de Palácio* and the *De regimine principum* tradition of the middle ages”, *Hispanic Review*, 20-2 (1952), pp. 1-27.

SERRA RAÑOLS, Elías, *Una Universidad medieval: El Estudio General de Lérida*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1931.

SESMA MUÑOZ, José Ángel, “De Pedro Martínez de Luna a Benedicto XIII”, en José Ángel Sesma, ed., *Muestra de documentación histórica aragonesa en conmemoración del sexto centenario de la elección papal de don Pedro Martínez de Luna (Aviñón, 28 septiembre 1394)*, Zaragoza, Diputación de Aragón-Centro de Documentación Bibliográfica Aragonesa, 1994, pp. 33-46.

SHEEHAN, M. W., “The Religious Orders 1220-1370”, en J. I. Catto, ed., *The History of the University of Oxford*, vol. I, *The Early Oxford Schools*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 193-224.

SMALLEY, Beril, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 1952.

SPICQ, Ceslas, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, París, Librairie Philosophique J. Vrin (Bibliothèque thomiste, 26), 1944.

SUNDBY, Thor, ed., Albertani Brixiensis, “*Liber consolationis et consilii*”, *ex quo hausta est fabula gallica “De Melibeo et Prudentia”, quam, anglice redditam et “The tale of Melibe” inscriptam, Galfridus Chaucer inter “Canterbury Tales” recepit*, Londres, N. Trübner pro Societate Chauceriana, 1873.

SWANSON, Jenny, “John of Wales and the Birmingham University MS 6/iii/19”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 76 (1983), pp. 342-349.

— *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge, University Press, 1989.

TATE, Robert B., “Rodrigo Sánchez de Arévalo (1494-1470) y su *Compendiosa Historia Hispanica*”, en *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid, Gredos, 1970.

— ed., *Directorio de príncipes*, Exeter, University of Exeter, 1977.

TAVANI, Giuseppe, “Literatura i societat a Barcelona entre la fi del segle XIV i el començament del XV”, en J. Brugera y Massot i Muntaner, eds., *Actes del V Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Andorra, 1-6 d'octubre 1979*. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980, pp. 5-40.

TAYLOR, Barry, “Los capítulos perdidos del *Libro del cavallero et del escudero* y el *Libro de la cavallería*”, *Incipit*, 4 (1984), pp. 51-69.

— “An old Spanish tale from add. Ms. 14040, ff. 113r-114v: ‘Exemplo que acaesçio en tierra de Damasco a la Buena duenna Climeçia con su fija Climesta que avia veynte annos e la meçia en cuna’”, *The British Library Journal*, 22-2 (1996).

— “The success of Santillana’s *Proverbios*”, en *Bulletin of Spanish Studies*, 86-1 (2009), pp. 37-45.

— ed., Maestre Pedro, *Libro del consejo e de los consejeros*, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2014.

TAYLOR, Jerome, *The Didascalicon of Hugh of St. Victor. A Medieval Guide to the Arts*, Nueva York-Londres, Columbia University Press, 1961.

TILLIETE, Jean-Yves, “*L'exemplum* rhétorique: questions de définition”, en Jacques Berlioz, Marie Anne Polo de Beaulieu, eds., *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, París, Honoré Champion (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Age, 47), 1998, pp. 43-65.

TONI, Teodoro, “Don Rodrigo Sánchez de Arévalo”, *Anuario de Historia del Derecho*, 12 (1935), pp. 97-360.

TRAME, R. H., *Rodrigo Sánchez de Arévalo 1404-1470. Spanish Diplomat and Champion of the Papacy*, Washington, The Catholic University of America Press, 1958

TRENCH, Josep y Ángel CANELLAS, “La cultura des escribes i notaris de la Corona d’Aragó (1344-1479)”, *Caplletra*, 5 (1988), pp. 5-38.

TRUEBA LAWAND, Jamile, *El arte epistolar en el Renacimiento español*, Madrid, Tàmesis, 1996.

TUBACH, Frederick C., *Index exemplorum. A Handbook of medieval religious tales*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia (Folklores Fellows’ Communications, 204), 1969; reimp. 1981.

ULLMAN, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983 (trad. de *A History of Political Thought*, Harmondsworth, Penguin Books, 1965).

— *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, Londres, Methuen, 1969.

— *Law and Politics in Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, Itaca, Nueva York, Cornell University Press, 1975.

VANDERFORD, Kenneth H., ed., Alfonso el Sabio, *Setenario*, Buenos Aires, Instituto de Filología, 1945; reed. con estudio preliminar de Rafael Lapesa, Barcelona, Editorial Crítica, 1984.

VELASCO SANZ, Mario, *Edición y estudio del “Libro de Autoridades” de Juan Fernández de Heredia*, Valladolid, Universidad, 1992, microfichas.

VERGER, Jacques, *Culture, enseignement et société en Occident aux XII^e et XIII^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999.

VIDAL GONZÁLEZ, Francisco, ed., Gómez Manrique, *Cancionero*, Madrid, Cátedra (Letras Hispánicas, 541), 2003.

VRIES, Henk de, *Materia mirabile: estudio de la composición numérico-simbólica en las dos obras contemplativas de Juan de Padilla, el Cartujano (1467?- 1520): con datos biográficos del poeta*, Groninga, 1972.

VIVES, José, “Juan Fernández de Heredia, Gran Maestre de Rodas. Vida, obras, formas dialectales”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 3 (1927), pp. 121-192.

WARD, Benedicta, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event 1000-1215*, Londres, Scholar Press, 1982.

WALSH, John K., ed. *El libro de los doze sabios o tratado de nobleza y lealtad*, Madrid, RAE (Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 29), 1975.

WEBB, Clemens C. I., ed., Ioannes Saresberiensis, *Policraticus sive Nugis Curialium et Vestigiis Philosophorum Libri VIII*, 2 vols., Oxford, E. Typographeo Clarendoniano, 1909.

WEIJERS, Olga, ed., Pseudo-Boèce, *De disciplina scholarium*, Leiden-Colonia, E. J. Brill, 1976.

WEISHEIPL, James A., “Classification of the Sciences in Medieval Thought”, *Mediaeval Studies*, 27 (1965), pp. 54-90.

WEISS, Jean-Pierre, “Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du V siècle”, en Rosa Maria Dessi y Michel Lauwers, eds., *La parole du predicateur V-XV siècle*, Niza, Collection du centre d’études medievales de Nice, 1997, pp. 23-47.

WEISS, Roberto, “Lo studio di Plutarco nel Trecento”, *La Parola del Passato. Rivista di Studi Classici*, 32 (1953), pp. 321-342.

WELTER, Jean-Thiébaud, *L'exemplum dans la literature religieuse et didactique du Moyen Age*, París-Toulouse, É. H. Guitard-Université de Paris, 1927; reimp. Ginebra, Slatkine, 1973.

WILKS, Michael, ed., *The World of John of Salisbury*, Oxford, Basil Blacwell – The Ecclesiastical History Society (Studies in Church History. Subsidia, 3), 1994.

WITTLIN, Curt J., “La *Summa de colaciones* de Juan de Gales en Cataluña”, *Estudios franciscanos*, 72 (1971), pp. 189-203.

— “Models i fonts per a l'estructura del *Dotzè* de Francesc Eiximenis”, en Nathanael B. Smith et al., ed., *Actes del Quart Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-amèrica: Washinton, DC, 1984. Estudis en honor d'Antoni M. Badia i Margarit*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, p. 103-120.

— et alii, eds., Francesc Eiximenis, *Dotzè llibre del Crestià*, T. I, Gerona, Col·legi Universitari – Diputació de Girona (Obres de Francesc Eiximenis, 3), 1986.

— “Footnote to a book review”, *La Corónica*, 18 (1990), pp. 128-129.

YNDURÁIN, Domingo, “Las cartas en prosa”, Víctor García de la Concha, ed., *Literatura en la época del emperador*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1988.

ZAPATA Y TORRES, Miguel, “Algo sobre el *Libro del consejo e los consejeros* y sus fuentes”, *Smith College Studies in Modern Languages*, 21 (1940), pp. 258-269.

ZUCHELLI, Bruno, “Petrarca, Plutarco e l'*Institutio Traiani*”, en Italo Gallo, ed., *L'eredità culturale di Plutarco dall'Antichità al Rinascimento. Atti del VII Convegno plutarcheo Milano-Gargano, 28-30 maggio 1997*, Nápoles, M. D'Auria Editore, 1998, pp. 208-211.

ZINATO, Andrea, “Fernán Pérez de Guzmán e le glose alla traduzione medievale castigliana della *Epistulae morales ad Lucilium*: un itinerario filologico e filosofico”, en *Anali di Ca' Foscari*, 34 1-2 (1995), pp. 403-427.

IV.2. BIBLIOGRAFÍA DE LOS APÉNDICES

AJO GONZÁLEZ Y SÁINZ DE ZÚÑIGA, Cándido M^a, *Historia de las universidades hispánicas. Origen y desarrollo desde su aparición a nuestros días*, T. II: *El siglo de oro universitario*, Ávila, Editorial y Gráficas Senén Martín, 1958.

ALONSO TURIENZO, Teodoro, “Índice de incunables de la Real Biblioteca del Escorial y Biblioteca de la Comunidad de PP Agustinos”, *La Ciudad de dios*, 187 (1974), pp. 646-668.

ALOS, Ramon d', “La Biblioteca Dalmases: Mss. 456-677”, *Bulletí de la Biblioteca de Catalunya*, 3 (1916), pp. 28-55.

— “Documenti per la storia della biblioteca d'Alfonso II Magnanimo”, en *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol. 5, Roma, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1924.

ÁLVAREZ MÁRQUEZ, M^a del Carmen, “La biblioteca capitular de la catedral hispalense en el siglo XV”, *Archivo Hispalense*, 213 (1987), pp. 3-63.

— *Manuscritos localizados de Pedro Gómez Barroso y Juan de Cervantes, Arzobispos de Sevilla*, Universidad de Alcalá-Diputación Provincial de Sevilla (Anexos de Signo, 3), 1999.

AMADOR DE LOS RÍOS, José, ed., *Obras de Don Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, ahora por primera vez compiladas de los códices originales, e ilustradas con la vida del autor, notas y comentarios*, Madrid, Imprenta de la calle de San Vicente, 1852.

ANDRÉS, Gregorio de, “Historia de la Biblioteca del Conde-Duque de Olivares y descripción de sus códices”, *Cuadernos Bibliográficos*, 28 (1972), pp. 131-142 y 30 (1973), pp. 5-73.

— “Catálogo de los manuscritos de la Biblioteca del Duque de Uceda”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 78,1 (1975), pp. 5-40.

— “La colección de códices del Convento de Santo Tomás de Ávila en la Biblioteca Nacional. Su identificación”, *Hispania Sacra*, 41 (1989), pp. 105-128.

ANTELO IGLESIAS, Antonio, “Las bibliotecas del otoño medieval. Con especial referencia a las de Castilla en el siglo XV”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, 4 (1991), pp. 285-350.

ANTOLÍN, Guillermo (O.S.A.), *Catálogo de los Códices Latinos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid, Imprenta Helénica, vol. II, 1911 y vol. III, 1913.

BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Bernabé, “Las librerías e imprenta de los jesuitas (1540-1767): una aportación notable a la cultura española”, *Hispania Sacra*, 40 (1988), pp. 315-388.

BATTLE, Carmen, “Las bibliotecas de los ciudadanos de Barcelona en el siglo XV”, en *Livre et lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime: Colloque de la Casa Velázquez, Madrid, 17-19 de noviembre de 1980*, París, A.D.P.F., 1981, pp. 15-31.

BAYERRI BERTOMEU, Enrique, *Los Códices Medievales de la Catedral de Tortosa. Novísimo inventario descriptivo*, Tortosa, Talleres Gráficos Algueró y Baiges, 1962.

BAUCELLS REIG, Josep, "Documentación franciscana en el Archivo Capitular de Barcelona. II Manuscritos, incunables e impresos del siglo XVI", *Archivo Iberoamericano*, 42 (1982), pp. 157-186.

BECEIRO PITA, Isabel, "Los libros que pertenecieron a los condes de Benavente, entre 1434 y 1530", *Hispania*, 43 (1983), 237-280.

— "La biblioteca del conde de Benavente a mediados del siglo XV y su relación con las mentalidades y usos nobiliarios de la época", en *Estudios en memoria del Profesor Salvador de Moxó*, I, Madrid, Universidad Complutense, 1982, pp. 135-145.

BEER, Rudolf, "Die Handschriften des Klosters Santa Mª de Ripoll" en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 5 (1909-1910), pp. 137-170, 230-278, 299-320, 329-365 y 492-520.

— *Handschriftenschatze Spaniens*, Viena, [Druck von Adolf Holzhausen], 1894; [Amsterdam, Gérard Th. Van Heusden, 1970].

BÉTHENCOURT Joaquín, Estanislao OLIVARES, eds., *Historia del colegio de San Pablo. Granada 1554-1765. Archivo Histórico Nacional. Madrid. Ms. Jesuitas, Libro 773*, Granada, Facultad de Teología, 1991.

BOHIGAS, Pedro, "El legado Perdigó", *Anuario de la Biblioteca Central de Cataluña y de las Populares y Especiales de Barcelona*, (1969), pp. 369-370.

Biblioteca Colombina. Catálogo de sus libros impresos, publicado por primera vez en virtud de acuerdo del Excmo. e Ilmo. Sr. Deán y Cabildo de la Santa Metropolitana y Patriarcal Iglesia de Sevilla, Sevilla, Tipografía de Díaz y Carballo, T. III, 1894.

Biblioteca Colombina. Catálogo de sus libros impresos, Madrid, CSIC, T. VII, 1948.

CANTERA BURGOS, Francisco, *Alvar García de Santa María y su familia de conversos. Historia de la Judería de Burgos y de sus conversos más egregios*, Madrid, Instituto Arias Montano, 1952.

CANTÓ BELLOD, Josefina y Aurora HUARTE SALVES, *Catálogo de incunables de la Biblioteca Universitaria Complutense*, Madrid, Editorial Complutense, 1998.

CAPARRÓS SÁNCHEZ, Marianela, *Libros incunables de la ciudad de Orihuela*, Orihuela, Patronato Ángel García Rogel, 1981.

CARRERES VALLS, Ricard, *El llibre a Cataunya (1338-1590)*, Barcelona, Imprenta Altés, 1936.

CASADO QUINTANILLA, Blas, "La biblioteca del Sacro Convento de Calatrava", *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, 2 (1989), pp. 65-120.

CASANOVA, Ignasi, "Còdecs de l'Arxiu del Palau", *Revista de Bibliografia Catalana*, 6 (1906), pp. 19-21.

CASTRO, Manuel de, *Manuscritos franciscanos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1973.

Catálogo de Manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, II (Manuscritos 1680-2777), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2002.

Catálogo general de incunables en bibliotecas españolas, T. I, Madrid, Ministerio de Cultura. Dirección General del libro y bibliotecas, 1989.

COPINGER, Walter Arthur, *Supplement to Hain's "Repertorium bibliographicum"*, Part I: *Corrections and additions to the collations of works described or mentioned by Hain*, Londres, 1895, (reimp. Milán, Görlich Editore, 1950).

— *Supplement to Hain's "Repertorium bibliographicum"*, Part II: *A List of volumes not referred to by Hain*, Londres, 1898-1902, 2 vol. (reimp. Milán, Görlich Editore, 1950).

DOMÍNGUEZ BORDONA, Jesús, *El escritorio y la primitiva biblioteca de Santes Creus. Noticia para su estudio y catálogo de los manuscritos que de dicha procedencia se*

conservan, Tarragona, Instituto de estudios tarraconenses “Ramón Berenguer IV”-Excma. Diputación de Tarragona, 1952.

DIFERNAN, Bonifacio, ed., “Tratado de la comunidad, de su buen gobierno, del príncipe y de sus ministros”, *Anuario jurídico escurialense*, 3 (1962), pp. 455-504.

ERLE, Francisco, *Historia bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, T. I, Roma, Typis Vaticanis, 1890.

GALINDO ROMEO, Pascual, *La biblioteca de Benedicto XIII (Don Pedro de Luna)*, Zaragoza, Universidad, 1929.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, Francisco CANTELAR RODRÍGUEZ y Manuel NIETO CUMPLIDO, *Catálogo de los manuscritos e incunables de la catedral de Córdoba*, Salamanca, Universidad Pontificia (Biblioteca Salmanticensis, VI, Estudios, 5), 1976.

GARCÍA PASTOR, Jesús, *Catálogo de incunables de la Biblioteca Pública de Palma de Mallorca*, Madrid, 1951.

GARCÍA ROJO, Diosdado y Gonzalo ORTIZ DE MONTALVÁN, *Catálogo de Incunables de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Patronato de la Biblioteca Nacional, 1945.

GISBERT TEROL, Ana y Lutgarda ORTELLS PÉREZ, *Catálogo de obras impresas en el siglo XVI de la Biblioteca General e Històrica de la Universitat de Valencia*, 2 vols., Valencia, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, 1992.

GROS I PUJOL, Miquel dels Sants, “La biblioteca del convent dels caputxins de Vic”, *Estudios franciscanos*, 87 (1986), pp. 947-951.

GUARDIOLA ALCOVER, Conrado, “Juan de Gales, Cataluña y Eiximenis”, *Antonianum*, 64 (1989), pp. 330-365.

— “Noticias sobre libros y bibliotecas medievales turolenses”, en *Homenaje a Purificación Atrián*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1996, pp. 425-446.

— ed., “*Rams de flores o libro de actoridades*”. *Obra compilada bajo la protección de Juan Fernández de Heredia, Maestre de la Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén (Edición del ms. de la Real Biblioteca del El Escorial Z-I-2)*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico” (C.S.I.C.), 1998.

GUITARTE IZQUIERDO, Vidal, *Incunables y libros raros de Castellón de la Plana y su provincia*, Castellón, Ayuntamiento de Castellón, 1980.

GUIJARRO GONZÁLEZ, Susana, “Cultura e intereses librísticos en la catedral de Palencia durante el siglo XV”, en Pedro M. Cátedra, M^a Luisa López-Vidriero (dirs.), M^a Isabel de Páiz Hernández (ed. lit.), *La memoria de los libros: estudios sobre la historia del escrito y la lectura en Europa y América*, I, Salamanca, Instituto del libro y de la lectura, 2004, pp. 735-760.

GUDIOL, Josep, *Catàleg dels llibres manuscrits anteriors al segle XVIII del Museu Episcopal de Vich*, Barcelona, Imprenta de la Casa de Caritat, 1934.

HAIN, Ludwig, *Repertorium bibliographicum, in quo libri omnes ab arte typographica inventa usque ad annum MD. typis expressi ordine alphabetico vel simpliciter enumerantur vel adcuratius recensentur*, Stuttgart-París, 1826-1838, 2 vol. en 4 tom., (reimp. Milán, Görlich Editore, 1948).

HAUF, Albert, “Eiximenis, Joan de Salisbury i Fr. Joan de Gal·les, O.F.M.”, en *Estudis en memoria del professor Manuel Sanchís Guarner: estudis de llengua i literatura*, vol. 1, 1984, pp. 167-174.

HILLGARTH, J. N., *Readers and books in Majorca 1229-1550*, París, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.

HUÉLAMO SAN JOSÉ, Ana María, “El *Communiloquium* de Juan de Gales en las letras castellanas”, en José Manuel Lucía Megías, ed., *Actas del VI Congreso Internacional*

de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, T. II, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1997, pp. 821-828.

— “Tres huellas de Juan de Gales en castellano”, en Santiago Fortuño y Tomás Martínez, eds., *Actes del VII Congr s de l’Associació Hisp nica de Literatura Medieval: Castell  de la Plana, 22-26 de setembre de 1997*), T. II, Castellón, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999; pp. 245-253.

Incunables de la Biblioteca Universitaria, Barcelona, Secretaria de Publicaciones de la Universidad, Barcelona, 1945.

Inventario de códices y documentos microfilmados (1964-1974), Madrid, Servicio Nacional de Microfilm, 1975.

Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional IV (1101 a 1598), Madrid, Ministerio de Educación Nacional, Dirección de Archivos y Bibliotecas, 1958.

IUNG, Nicolas, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV  siècle, Alvaro Pelayo,  veque et penitencier de Jean XXII*, París, Librairie philosophique Jean Vrin, 1931.

JORGENSEN CONCHEFF, Beatrice, comp., *Bibliography of Old Catalan Texts*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1985.

JULLIEN DE POMMEROL, Marie-Henriette y Jacques MONFRIN, *La bibliothèque pontificale à Avignon et à Pe nscola pendant le grand schisme d’occident et sa dispersion*, 2 vols., Roma,  cole Française   Rome-Palais Farnèse (Collection de l’ cole française de Rome, 141), 1991.

KRISTELLER, Paul Oskar, *Iter Italicum, vol. I: Agrigento to Novara*, Londres, The Warburg Institute, 1967.

— *Iter Italicum, vol. IV: (Alia Itinera II) Great Britain to Spain*, Londres, The Warburg Institute, 1989.

LADERO QUESADA, Miguel  ngel y María Concepción QUINTANILLA RASO, “Bibliotecas de la alta nobleza castellana en el siglo XV”, *Livre et Lecture en Espagne et en France sous l’ancien Régime. Colloque de la Casa de Velazquez*, París,  ditions A.D.P.F., 1981, pp. 47-62.

LÓPEZ DE TORO, José, *Contribución al conocimiento de la Biblioteca Provincial de Tarragona*, Tarragona, F. Sugrañes-Impresor, 1936.

LÓPEZ, Atanasio y Lucio M  NÚÑEZ, “Descriptio codicum franciscalium biblioteca ecclesia primitialis toletanae”, *AIA*, 3 (1915), pp. 88-107.

LUC  MEGÍAS, José Manuel, “Hacia la edición crítica de *Flores de filosofía: la collatio externa* y los modelos de compilación sapiencial”, en Santiago Fortu n y Tomás Martínez, ed., *Actes del VII Congr s de l’Associació Hisp nica de Literatura Medieval: Castell  de la Plana, 22-26 de setembre de 1997*), pp. 353-373.

MARÍN, Tomás, “La biblioteca del obispo Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556)”, *Hispania Sacra*, 5 (1952), pp. 263-326.

— “El obispo Juan Bernal Díaz de Luco. Lista de autores y de obras”, *Hispania Sacra*, 7 (1954), pp. 47-84.

—, José Manuel RUIZ ASENCIO y Klaus WAGNER, *Catálogo concordado de la Biblioteca Hernando Colón*, T.I., Madrid, Cabildo de la Catedral de Sevilla-Fundación MAPFRE-América, 1993.

MARTÍ DE BARCELONA, *Estudis franciscans*, 45 (1933), pp. 355-378.

MARTÍN OCETE, Antonio, *Los incunables de la Biblioteca Universitaria de Granada*, Reed. Actualizada por Rafael Marín López y Edelmira, Suárez de Toro Rivero,

Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada (Historia y patrimonio, 1), 1992.

MARTÍNEZ GOMIS, Mario, *La Universidad de Orihuela 1610-1807. Un centro de estudios superiores entre el Barroco y la Ilustración*, Alicante, universidad de Alicante, 1986.

MARUDELL MARIMÓN, J. M^a, “Manuscritos trecentistas y cuatrocentistas”, *Hispania Sacra*, 4 (1951), pp. 401-464.

— *Manuscritos en català anteriors a la imprenta (1321-1474)*, Barcelona, Associació Nacional de Bibliotecaris Arxivers i Arqueòlegs (Biblioteca profesional de ANABA, 1), 1974.

— “Documents culturals medievals (1307-1485). (Contribució al seu estudi)”, *BRABLB*, 38 (1979-82), pp. 301-473.

— y RUBIÓ Y BALAGUER, *Documentos para la historia de la imprenta y librería en Barcelona (1475-1553)*, Barcelona, Gremios de editores, de libreros y de maestros impresores, 1955.

MASSÓ TORRENTS, J., “Inventari dels bens mobles del rey Martí d’Argagó”, *Revue Hispanique*, 12 (1905), pp. 413-590.

— y J. RUBIÓ, “Catàleg de manuscrits de la Biblioteca de Catalunya”, *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 3 (1916), p. 103.

— y J. RUBIÓ, *Catàleg dels manuscrits de la Biblioteca de Catalunya. Vol. I Mss. 1-154*, Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 1989.

MAYER, Marc, “Un opuscle de Pere Miquel Carbonell a l’Arxiu Capitular de Barcelona”, *Faventia*, 1 (1979), pp. 293-305.

MÉNDEZ APARICIO, Julia, *Catálogo de los incunables de la Biblioteca Pública de Toledo (Colección Borbón-Lorenzana)*, Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1976.

MERCATI, Giovanni, *Note per la storia di alcune biblioteche romane nei secoli XVI-XVII*, Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e testi, 164), 1952.

MIELGO, Constantino, “Catálogo de Incunables de la biblioteca del Colegio de PP. Agustinos Filipinos de Valladolid”, *Estudio Agustiniano*, 12 (1977), pp.841-892.

MIQUEL ROSELL, Francisco, *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona I: 1 a 500*, Madrid, Direcciones Generales de Enseñanza Universitaria y de Archivos y Bibliotecas. Servicio de Publicaciones de la Junta Técnica, Madrid, 1958.

MONFRIN, Jacques, “La bibliothèque Sánchez Muñoz et les inventaires de la bibliothèque pontificale à Peñíscola”, en *Studi di bibliografia e di storia in onore di Tammaro de Marinis*, v. III, 1964, pp. 229-269.

— “La Bibliothèque de Francesc Eiximenis”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, 29-2 (1967), pp. 447-484.

— “La bibliothèque de Francesc Eiximenis (1409), en *Estudis sobre Francesc Eiximenis I. Studia bibliographica*, Girona, Col·legi Universitari de Girona-Diputació de Girona, 1991, pp. 241-287.

MONTIEL, Isidoro, “Incunables, impresos del siglo XVI y manuscritos en la Biblioteca Pública Provincial de Guadalajara”, *Revista Bibliográfica Documental*, 3 (1949), 141-161.

— *Historia de la Universidad de Sigüenza*, tomos I y II, Maracaibo, Universidad del Zulia. Facultad de Humanidades y Educación (Monografías y ensayos, 1), 1963.

NORBERT D’ORDAL, ed., Joan de Gal·les, Breviloqui, Barcelona, Barcino (Els Nostres Classics, 28), 1930.

OLIVAR, Alexandre, *Catàleg dels incunables de la Biblioteca de Montserrat*, Abadía de Montserrat, 1955.

— *Catàleg dels manuscrits de la Biblioteca del Monestir de Montserrat*, Monestir, Monestir (*Scripta et documenta*, 25), 1977.

OLIVARES, Estanislao, *La docencia de Filosofía y Teología en el Colegio de San Pablo de Granada (1558-1767)*, Granada, Facultad de Teología, 1989.

OLLERO GRANADOS, Dionisio, “Sobre el Cod. Toletanus 97-12 (A. Corn. Celsi *De medicina libri octo*)”, *Cuadernos de Filología Clásica*, 13 (1977), pp. 135-165.

OLMOS Y CANALDA, Elías, *Códices de la Catedral de Valencia*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Nicolás Antonio, 1943.

PALANCA PONS, Abelardo y Pilar GÓMEZ GÓMEZ, *Catálogo de los incunables de la Biblioteca Universitaria de Valencia*, Valencia, Imprenta Universitaria, 1981.

PAZ Y MELIÁ, Antonio, ed., “Notas y documentos”, en *Cancionero de Gómez Manrique*, t. II, Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1885; reimpresión facsimilar de la Diputación de Palencia, 1991, pp. 326-339.

PENNA, Mario, “La biblioteca de los Mendoza del Infantado en el siglo XV”, en *Exposición de la biblioteca de los Mendoza del Infantado en el siglo XV, con motivo de la celebración del V Centenario de la muerte de don Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana*, Madrid, Biblioteca nacional, 1958, pp. 13-26.

PELZER, Augustus, *Codices Vaticano latini, tomus II, pars prior, Codices 679-1134*, Roma, Biblioteca Vaticana, 1931.

— *Addenda et emendanda ad Francisci Ehrle Historiae Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, T. I, Roma, Bibliotheca Vaticana, 1947.

PUYOL I TUBAU, Pere, “El breviari de Cuixà”, *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 6 (1923), pp. 329-340.

QUINTANILLA RASO, María de la Concepción, “La biblioteca del marqués de Priego (1518)”, en *En la España medieval. Estudios dedicados al profesor D. Julio González González*, Madrid, Universidad Complutense, 1980, pp. 349-383.

RAMÍREZ, Frank Anthony, ed., *Tratado de la comunidad (Biblioteca de El Escorial M. & II-8)*, Londres, Tamesis Book Limited (Textos, 32), 1988.

RIUS, José, “L’inventari dels béns d’Arnau Cescomes, arqueb isbe de Tarragona”, *Estudis Universitaris Catalans*, 25 (1930), pp. 231-249.

ROSS, Woodburn O, “A Brief Forma Praedicandi”, *Modern Philology*, 34 (1937), pp. 337-344.

RUBIO I LLUCH, Antoni, ed., *Documents per l’història de la cultura catalana medieval*, 2 vols. (edició facsimilar), prólogo Albert Hauf, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 1908- 1921; fac. 2000.

RUIZ ASENCIO, José Manuel, “Documentos sobre los manuscritos medievales de la Catedral de Palencia”, en *Actas del II Congreso de Historia de Palencia*, Palencia, Diputación Provincial de Palencia, 1990, II, pp. 11-51.

RUIZ GARCÍA, Elisa, *Los libros de Isabel la Católica. Arqueología de un patrimonio escrito*, Madrid-Soria, Instituto del Libro y de la Lectura, 2004.

RUIZ IZQUIERDO, Julián, José Antonio MOSQUERA y Justo SEVILLANO RUIZ, *Biblioteca de la Iglesia Catedral de Tarazona: Catálogo de los libros manuscritos, incunables y de música*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico” (C.S.I.C.), 1984.

SÁEZ GUILLÉN, José Francisco, *Catálogo de la Biblioteca Colombina de Sevilla*, T. I, Sevilla, Cabildo de la Santa Metropolitana y Patriarcal Iglesia Catedral de Sevilla. Institución Colombina, 2002.

SANCHÍS SIERA, [Inventari de la biblioteca de F. Eiximenis], en *Estudis sobre Francesc Eiximenis I. Studia bibliographica*, Girona, Col·legi Universitari de Girona-Diputació de Girona, 1991.

SÁNCHEZ CANTÓN, Francisco Javier, *La biblioteca del marqués del Cenete iniciada por el Cardenal Mendoza (1470-1523)*, Madrid, CSIC: Instituto Nicolás Antonio, 1942.

SEGURA MORERA, Antonio, Pilar VALLEJO ORELLANA y José Francisco SÁEZ GUILLÉN, *Catálogo de incunables de la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla*, Sevilla, Cabildo de la Santa Metropolitana y Patriarcal Iglesia Catedral de Sevilla, 1999.

— y Pilar VALLEJO ORELLANA, *Catálogo de los impresos del siglo XVI de la Biblioteca Colombina de Sevilla*, Sevilla, Cabildo de la Santa Metropolitana y Patriarcal Iglesia Catedral de Sevilla, 2003.

SERRANO, Luciano, *Los conversos don Pablo de Santa María y don Alfonso de Cartagena*, Madrid, CSIC: Patronato Menéndez y Pelayo-Instituto Arias Montano-Escuela de Estudios Hebraicos, 1942.

SIMÓN DÍAZ, José, *Historia del Colegio Imperial de Madrid*, 2 t., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto de Estudios Madrileños (Biblioteca de estudios madrileños, I y II), 1952 y 1959.

SOLDEVILLA, Ferran, “La reyna Maria, muller del Magnànim”, en *Sobiranes de Catalunya*, Barcelona, Real Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, 1928, pp. 213-348.

SWANSON, Jenny, *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge, University Press, 1989.

TOLEDO GIRAU, José, *La librería de un obispo valenciano incautada por la reina doña Isabel la Católica*, separata de *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, Valencia, Centro de Cultura Valenciana, 1960.

TORRA, J. (ed., intr. e índ.) y M. LAMARCA (catal.), *Catàleg dels incunables de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 1995.

VALLS TABERNER, Fernando, “Códices manuscritos de Ripoll”, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 35 (1931), 1-2, pp. 5-15 y 4-16, pp. 140-175.

VIGNAU, Vicente, “Inventario de los libros de la reina de Aragón doña María (año 1458)”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 2 (1872), pp. 11-14, 28-30 y 43-46.

VIZUETE MENDOZA, Juan Carlos, “La biblioteca de Guadalupe: un reflejo de la espiritualidad jerónima”, en *La España Medieval*, Tomo V, Madrid, Universidad Complutense, 1986, pp. 1335-1346.

WITTLIN, Curt J., “Les manuscrits dits “del papa Luna” dans deux inventaires de la bibliothèque de Gaspar Joan Sánchez Munyoz à Teruel”, *Estudis Romànics*, 11 (1962), pp. 11-32.

— “La *Suma de Colacions* de Juan de Gales en Cataluña”, *Estudis Franciscans*, 72 (1971), pp. 189-203.

— “Footnote to a book review”, *La Corónica*, 18 (1990), pp. 128-129.

ZARCO CUEVAS, Julián, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, 3 vols., Madrid, 1924-1929.

— *Catálogo de los manuscritos catalanes, valencianos, gallegos y portugueses de la Biblioteca de El Escorial*, Madrid, Tipografía de Archivos, 1932.

ZUSKA POLASEK, Simón, “Catálogo de Incunables de la Biblioteca de los Franciscanos de Valencia”, *AIA*, 40 (1980), pp. 291-314.

V. LIBRO DEL GOVERNADOR O SUMA DE COLLACIONES O DE AYUNTAMIENTOS

[1ra] Los capítulos del *Libro del Governador*.
Jhesus.

[E]ste libro es llamado *Suma de collaciones o de ayuntamientos*, el qual ha siete partes e, a mayor declaración de las cosas que se contienen en el dicho libro, son notados los capítulos de cada una de las dichas partes.

La primera parte ha diez destençiones, la qual primera distinción es del bien común o de la comunidat en general et de la información o instrucción de las presonas que fazen comunidat; la qual primera distinción ha doze capítulos:

Capítulo primero: ¿Qué cosa es comunidat? Folio iiii° c.

Capítulo segundo: ¿De qué es fecha la comunidat? et ¿por cuál manera? Folio iiii° c.

Capítulo terçero: ¿En cuál manera deve ser reglada por leyes? [Folio vi° a].

Capítulo quarto: ¿En cuál manera deve ser fundada en justiçia? Folio vii° a.

Capítulo quinto: ¿En cuál manera deve ser por concordia unida et allegada? Folio viii° a.

Capítulo sexto: ¿En cuál manera deve ser por lealtad ayudada? Folio viii° c.

Capítulo séptimo: ¿En cuál manera deve ser por buenos consejos enderesçada? Folio ix° a.

Capítulo otavo: ¿En cuál manera dever ser por virtuosas costumbres ennobleçida? Folio ix° c.

Capítulo noveno: ¿En cuál manera deve ser ordenada por derecha entençión? Folio x° d.

[1rb] Capítulo déçimo: ¿En cuál manera cae et viene a destrucción por fallesçimientos de las dichas condiçiones? Folio xi° c.

Capítulo onzeno: De los enxienplos de los antiguos, ¿quántas cosas sostovieron por salvamiento de la comunidat? Folio xii° b.

Capítulo dozeno: Que la dotrina envangelical non es contraria a la comunidat; et que lu[ego qu]e la dicha dotrina fue resçebida, [non s]ostovieron mayores peligros a la co[muni]dat que de antes, así como algun[os] antes pensaron. Folio xv° b.

La segunda distinción es de la justimaçión del príncipe o del rey de la comunidat; et ha tres capítulos:

Capítulo primero: ¿En cuál manera el príncipe es así como cabeça de la comunidat?, et de las propiedades de la cabeça. Folio xvi° [b].

Capítulo segundo: Que señoría non deve ser cobdiçiosamente deseado[a]. Fo. xvii° d.

Capítulo terçero: ¿En cuál manera deve seer ordenadamente et legítimamente el señoría resçebido? Folio xxi° c.

La terçera distinción fabla de las virtudes del príncipe; et contiénese en veynte capítulos:

Capítulo primero: Que el príncipe es electo a aver [c]ura et ansia, et non aver reposo nin aver ningunt deliçio nin plazer. Folio xxii° b.

Capítulo segundo: Que deve ser umil a Dios et a la Eglesia, et deve temer a Dios verdaderamente et onrar a la Eglesia. Folio xxiii° c.

Capítulo tercero: Que deve ser menos de tacha de culpa. Folio xxvi° d.

Capítulo quarto: Que deve ser virtuoso et deve fazer obras de justiçia. Folio xxviii° c.

[1vc] Capítulo quinto: Que deve ser misericordioso et piadoso et clemente. Folio xxix° a.

Capítulo sexto: Que deve servir egualdat de justiçia. Folio xxxi° (c) [b].

Capítulo séptimo: Que deve [ser] ylluminado de lunbre de sabiduría et sçiençia espritual. En el qual tracta del estudio de los príncipes antiguos. Folio xxxii° d.

Capítulo otavo: Que deve ser largo et donador. Folio xxxiii° d.

Capítulo noveno: Que deve ser graçioso de palabras et muy alegre. Folio xxxvi° b.

Capítulo décimo: [Qu]e deve ser limosnero et tener ospita[lidat], et deve resçebir los venidores graçiosamente. Folio xxxvii° a.

Capítulo xi°: Que deve ser sufriente et paçiente. Folio xxxviii° b.

Capítulo xii°: De la entençión bienaventurada de los príncipes virtuosos en esta vida. Folio xli° c.

Capítulo xiii°: ¿En quál manera se deve regir en tienpo de vatalla? Que non se faga vatalla, sinon justa; nin la resçebir de ninguno, synon justa. Folio xliiii° a.

Capítulo xiiii°: Que aquella ora espeçialmente deve guardar que non yerre contra Dios, et deve amansar a egualdat a justiçia. Folio xliiii° b.

Capítulo xv°: Que, en combatiéndose, sea savio et avisado. Folio xliiii° c.

Capítulo xvi°: Que en sí et en los suyos sea bien reglado et dotrinado. Folio xliiii° d.

Capítulo xvii°: Que entre los suyos aya berdadera lealtad. Folio xlv° a.

Capítulo xviii°: Que victoria es del çielo, et que en él deve ser firme esperança. Et deve fazer a Dios muy devota oraçión. Folio xlv° d.

Capítulo xix°: ¿En quál manera deve ser virtuosamente rey o prénçipe regiente a sí mesmo de los sus deseos? Folio xlvi° d.

Capítulo xx°: ¿En quál manera se deve guardar de injusta crueldat et de cruel señorío? Folio xlvi° d.

La quarta distinción es de la informaçión de los que son ofiçiales o tienen logar de señor en la provinçias do son juezes, que son a manera de ojos et de las orejas en la comunidat; et ha quatro capítulos:

[1vd] Capítulo primero: Que non sean cobdiçiosos nin ayan envidia de tales ofiçios. Folio xlviii° d.

Capítulo ii°: Que se deven guardar de vana ponpa, et que non llieven perseguidoras personas nin non provechosas. [Folio] xlix° d.

Capítulo iii°: Que los juezes sean diligentes en disputar sobre la verdat de los negoçios et declarar las sentençias, et las otras cosas perteneçientes a los ofiçios. Folio l° d.

Capítulo iiii°: De la diligençia ordenada en el ofiçio del juez, et de la verdat del juyzio. [Folio] liii° b.

La quinta distinción es de la informaçión de los sabios en derecho et de los razonadores, que son a manera de lengua en la comunidat; et ha siete capítulos:

Capítulo primero: ¿Quáles deven seer? et ¿de qué se deven guardar? Folio lvi° a.

Capítulo iiº: De la información de los abogados en juyzio comunalmente. [Folio] lviiº b.
Capítulo iiiº: De la información de los testimonios. Folio lviiº c.
Capítulo iiiº: De la información de aquellos que son inculcados contra los cuales es la acción. Folio lviiiº a.
Capítulo vº: De la información de los fazedores. Folio lviiiº d.
Capítulo viº: De la información de los acusadores. Folio lixº b.
Capítulo viiº: De la información de los rogadores. Folio lixº c.

La sexta distinción es de la información de los consejos, que son así como corazón en la comunidad; et ha en sí ix capítulos:

Capítulo primero: De la institución de aquéllos et de la actoritat que avien ant(ut)[ig]ualmente. Folio lxº a.
Capítulo iiº: Que deven ser provados en justicia et en derecho. Folio lxº c.
Capítulo iiiº: Que deven ser verdaderos. Folio lxº d.
Capítulo iiiº: Que deven ser por experiencia avisados o entretados. Folio lxiº c.
Capítulo vº: Que deven ser firmes. Folio lxiº d.
Capítulo viº: Que los consejos deven ser examinados. Folio lxiiº a.
Capítulo viiº: Que en consejo aprender deven ser oydas diversas sentencias. Folio lxiiº d.
Capítulo viiiº: Que el príncipe [2ra] deve ser de mayor magnificencia en consejo que los otros et más largo et más piadoso. Folio lxiiiº c.
Capítulo ixº: Que los secretos de los consejos deven ser escondidos. Folio lx[iiiiº a].

La setena distinción es de la información de los thesoreros, que han cura de los thesoros de los príncipes o de la comunidad, que son así como vientre en la comunidad; et ha dos capítulos:

Capítulo primero: De la información de los ministros o de los camareros del príncipe, que son así como acostados o allegados. Folio lxiiiiº b.
Capítulo iiº: De la información del thesorero o del guardián del thesoro, et de las misiones comunes. El qual thesoro es vientre, así como ya es dicho. Folio lxiiiiº d.

La otava distinción es de los vicios de que se deven guardar los curiales, los cuales suelen en ellos regnar; et ha siete capítulos:

Capítulo primero: Que non sean cobdiciosos de aver honores. Folio lxxº c.
Capítulo iiº: Que non sean lisongeros. [Folio] lxxº d.
Capítulo iiiº: Que non resçiban malamente oficios, dones nin servicios. Folio lxxviiº a.
Capítulo iiiº: De non vender desvergonçadamente oficios lucrativos o gananciosos. Folio lxxviiiº a.
Capítulo vº: De amistad engañosa esquivar. Folio lxxviiiº d.
Capítulo viº: De falsa trafaguería de calañar a los otros et de tirar lo que visten a los pobres menos de ninguna medida. [Folio] lxxixº c.
Capítulo viiº: De comer desordenadamente et de los vicios que salen de allí. [Folio] lxxiº a.

La novena distinción es de la información de los cavalleros, que son así como manos en la comunidad; et ha siete capítulos:

Capítulo primero: ¿Por qué los cavalleros son así como manos? Folio lxxii b.
 Capítulo iiº: Del estableçimiento de cavallería, et ¿por qué han nonbre [de] cavalleros? [Folio] lxiiº c.
 Capítulo iiiº: De la calidat del juramento de cavallería. Folio lxxiiiº a.
 Capítulo iiiº: De la virtud de los cavalle-[2rb]ros, et de que deven ser vallentes et çiertos et desenpachados et ardidos. Folio lxxiiiº d.
 Capítulo vº: De la arte de cavallería, et de su exerçio virtuoso, et del provecho que fazen. Folio lxxvº a.
 Capítulo viº: Del derecho del cavallerizo. [Folio] lxxviº (d)[b].
 Capítulo viiº: De muchas maneras de cavallería, et de cómo deve cavallerar et combatirse contra el enemigo spritual. Folio lxxviiº (b)[a].

La dezena distinción es de la información del pueblo que trabaja, el qual es así como pies en la comunidat; et ha viii capítulos:

Capítulo primero: ¿Por qué los trabajadores son así como pies?, et de las propiedades de los pies. Folio lxxviiº d.
 Capítulo iiº: De la información de aquellos que trabajan lealmente, et del nonbre de las siete artes mecánicas. Folio lxxviiiº a.
 Capítulo iiiº: Del amonestamiento de aquéllos: que se guard(a)[e]n de pecados los quales suelen acompañar los omnes que lazan, et que deven onrar a Dios convinientemente et fazer oración segunt su condición. Folio lxxviiiº b.
 Capítulo iiiº: De la información de cada uno d'ellos segunt que pertenesçe a su oficio. Folio lxxixº a.
 Capítulo vº: De la información de los caçadores, et de quáles cosas se deven guardar. Folio lxxixº c.
 Capítulo viº: Del amonestamiento de los físicos et de los enfermos quales son acomendados. Folio lxxxº c.
 Capítulo viiº: De los amonestamientos de los jugadores, et de guardarse de los viçios que son en los juegos de tableros. Folio lxxxiº b.
 Capítulo viiiº: De aquella amonestación de aquel que ha cura de la comunidat: que prueve ésta, que cada uno faga su oficio, et que ende echen aquellos que han oficios non provechosos. Folio lxxxiiiº a.

Aquí afina la primera parte, la qual es del cuerpo de la comunidat et de las partidas que bastecen este cuerpo.

[2vc] La segunda parte d'este libro, la qual es de la colligación o entreligamiento de muchas maneras por las quales las partidas del cuerpo de la comunidat son ligadas et entrelazadas las unas con las otras; et ha nueve distinciones.

La primera distinción es de la colligación o enlazamiento ordinal et igual, esto es a dezir, segunt orden et segunt ley, el qual es entre los señores et los vasallos, et entre los vasallos et los señores; et ha çinco capítulos:

Capítulo primero: De començamiento de serviçio o de captividat; et de egualdat de condiçion de todos, la qual se deve el príncipe pensar. Folio lxxxiii° b.

Capítulo ii°: De la informaçion de los vasallos: que entiend(e)[a]n que pecado fue, et es, començamiento de servidunbre et de subjugaçion; et que sean francos de voluntad. Folio lxxxiii° c.

Capítulo iii°: De la franqueza que deve aver entre su señor. Folio lxxxv° b.

Capítulo iii°: De maldat de algunos malos vasallos, et de puniçion et castigo de aquéllos. Folio lxxxv° b.

Capítulo v°: Del amonestamiento de los fieles, espeçialmente de obidiençia a sus señores. Folio lxxxvii° a.

Capítulo vi°: De la obra de los siervos fieles a sus señores. Folio lxxxvii° b.

La segunda distincion es de ligamiento natural que es de los padres a los fijos et de los fijos a los padres, et de su conversaçion; et ha dos capítulos:

Capítulo primero: Del amonestamiento de los padres que nodresçen sus fijos deyuso de disciplina ordenada. Folio lxxxvii° c.

Capítulo ii°: Del amonestamiento de los fijos: que den honor a los padres de coraçon et de obra, amándolos. [Folio] lxxxviii° c.

La terçera distincion es de ligamiento de los hermanos los unos con los otros; et ha tres capítulos:

[2vd] Capítulo primero: De la instruçion de tales quanto la voluntad de amor et ha bien fecho de obra. Folio lxxxix° a.

Capítulo ii°: ¿En qual manera el señor de casa deve regir toda la conpañia? [Folio] xc° a.

Capítulo iii°: Del amonestamiento de los sus[o]dichos quanto aquellos que son acostados por parentesco, por afinidat; esto es, que son parientes et son de suyo tenidos. Folio xc° b.

La quarta distincion es de aquellos que son acostados por ligamiento o ajustamiento de voluntad, así como marido et muger; et ha vi° capítulos:

Capítulo primero: ¿Qué cosa es matrimonio?, et del su començamiento et acabamiento ordenado et lestro. Folio xc° c.

Capítulo ii°: Del castigamiento de la muger si non es bien criada, et cómo deve ser subportada. Folio xci° c.

Capítulo iii°: Del amor entre marido et muger. [Folio] xcii° a.

Capítulo iii°: De lealtad syn ningunt fallesçimiento. [Folio] xcii° b.

Capítulo v°: De usar de obra matrimonial onesta et religiosamente. [Folio] xcii° d.

Capítulo vi°: De se non patir jamás.

La quinta distincion es de ayuntamiento o ligamiento spritual, el qual es entre los fieles; et ha quatro capítulos:

Capítulo primero: ¿Por qué los unos se deven aconpañar con los otros? [Folio] xciii° a.

Capítulo ii: Que se guarden que el enemigo non los faga departir. [Folio] xciii° b.

Capítulo iii°: ¿En qual manera se deven ayuntar los unos con los otros? [Folio] xciii° c.

Capítulo iiiiº: ¿En qué manera los antiguos padres lazaron a tirar los omnes allegamiento por ligamiento? [Folio] xciiiº d.

La sexta distinción es de ligamiento o de ayuntamiento çevil; et ha quatro capítulos:

Capítulo primero: De verdadera dilección o amor la qual deve ser entre los cibdadanos; et dévese guardar que non den daño a los vezinos. [Folio] xciiiº a.

Capítulo iiº: ¿En qué manera deven ayudar a sus vezinos? Folio xciiiº b.

Capítulo iiiº: ¿De cómo se deven guardar los omnes que entr'ellos non aya engaños en las mercadurías que fizieren? Folio xcvº a.

Capítulo iiiiº: ¿Cómo los om[n]es se deven guardar del engaño et de la usura? Folio xcvº b.

[3ra] La séptima distinción es de ligamiento o de juntamiento amigable o por amistad; et ha tres capítulos:

Capítulo primero: ¿Qué cosa es amistad?, et ¿qué deve ser?, et ¿qué req[uiere] a verdadera amistad? [Folio] xcviº a.

Capítulo iiº: De engañosa amistad, et por cuántas cosas se pertenescer a la amistad. [Folio] xcviº a.

Capítulo iiiº: Del provecho que viene a verdadera amistad. Folio xcviº d.

La viiiª distinción es de la liga o ayuntamiento que es de aquellos que viven en uno; et ha quatro capítulos:

Capítulo primero: Qu'el omne deve ser aconpañado. [Folio] xcviº a.

Capítulo iiº: Que conpañia de malas presonas deve omne esquivar. [Folio] xcviº b.

Capítulo iiiº: Que conpañia de los buenos deve omne aver. Et ¿quál deve ser la buena conpañía?, et ¿quáles cosas se req[uiere]n a verdadera conpañía? Folio xcviº c.

Capítulo iiiiº: ¿De qué cosas fazen la conpañía? [Folio] xcviº d.

La ixª distinción es de virtuosa conversación con los adversarios; et ha dos capítulos:

Capítulo primero: Que cosa de loor es bien a bevir entre los enemigos malos. Folio xcviº d.

Capítulo iiº: Que con paç[i]encia et con bien fecho vence omne sus enemigos. Folio xcviº a.

La tercera parte de aqueste libro es de la enformación de los omnes quanto aquellas cosas que son a todos comunes; et ha viii distinciones.

La primera distinción es de la (inst)istrucción de los omnes quanto a departimiento que es entre los omnes et las mugeres, que es dicho departimiento de linage; et ha cinco capítulos:

Capítulo primero: ¿Quáles deven ser los omnes? Folio xcviº d.

Capítulo iiº: De la instrucción de las mugeres, ¿quáles devener ser, especialmente, quando haner mesurança? Folio xcixº a.

Capítulo iiiº: ¿Quáles devener ser quanto a castidat et honest[id]at? Folio xcix b.

Capítulo iiiº: Que noner sean malas niner trabajosas niner mucho hahuleras. [Folio] xcixº d.

Capítulo vº: De las ropas et del orna-**[3rb]**miento de las mugeres. [Folio] cº a.

La segunda distinción es de distinción de los omnes segunt que son departidos por muchas hedades; et ha vi capítulos:

Capítulo primero: De la distinción de los que son en el primero grado de hedat, esto es, de los niños. Folio cº c.

Capítulo iiº: De la instrucción de los que son en el segundo grado, éstos son los moços. [Folio] ciº b.

Capítulo iiiº: De la distinción de aquellos que son en el terçero grado; éstos son los mançebos, que son dichos adolescentes, que q[ui]ere dezir que aún crescenen. [Folio] ciiº a.

Capítulo iiiº: De la distrución de aquellos que son en el iiiº grado de su hedat, que son llamados varones o *vir*i, que son aquellos que ya han todo su crescimiento. [Folio] ciiº d.

Capítulo vº: De la distrución de los que ya son en el vº grado, que son viejos; mas non son aún desapoderados. [Folio] ciiiº a.

Capítulo viº: De la distrución de los que son en el viº grado, que son llamados viejos de hedat; éstos (en) [son] los viejos desapoderados. Et de los males que vienen a la vejez. [Folio] ciiiº c.

La terçera distinción de los omnes que han los buenos de los otros segunt su condición, et primeramente de la información de aquellos que son de noble sangre; et ha iiiº capítulos:

Capítulo primero: Que tales non se devener dar vanagloria de su nobleza nin del poco provecho de aquella. [Folio] ciiiiº d.

Capítulo iiº: De verdadera nobleza. [Folio] cvº d.

Capítulo iiiº: De la distrución de aquellos que non son nobles et son de poco daño que sufren. [Folio] cviº a.

Capítulo iiiº: Que non se deve omne dar vanagloria en las excelenciales naturales. [Folio] cviº b.

La quarta distinción es de los departimientos de los omnes quanto a los departimientos de sustentación, de posesiones o de riquezas; et ha dos capítulos:

Capítulo primero: De muchos diversos departimientos et amonestamientos de los omnes ricos. [Folio] cvii(i)º b.

Capítulo iiº: Del amonestamiento de los pobres et del provecho de la pobreza. [Folio] cixº a.

La quinta distinción es de los amonestamientos de los omnes segunt son departidos por muchas calidades de vida; et ha dos capítulos:

[3vc] Capítulo primero: Del amonestamiento de los omnes que están en pecado. [Folio] cxº c.

Capítulo iiº: Del amonestamiento de aquellos que fazen penitencia. [Folio] cxiº c.

La sexta distinción es del amonestamiento de los omnes segunt que son departidos por muchos estamientos; et ha tres capítulos:

Capítulo primero: ¿De qué deven ser amonestados aquellos que son en matrimonio? [Folio] cxiiº a.

Capítulo iiº: ¿De qué deven ser amonestadas las biudas?, de muchas cosas, et ¿quáles deven ser ellas?. Folio cxiiº a.

Capítulo iiiº: ¿De qué deven ser amonestadas las vírgenes?, ¿por qué de muchas cosas?, et ¿quáles deven ser ellas? Et del grant fruto de virginidat, et la loor que posieron los antiguos, et de la pena de aquellos que fazen fuerça a las vírgenes. [Folio] cxiiiº a.

La séptima distinción: ¿Cómo deven ser amonestados los omnes segunt que son partidos por muchas conplesiones, et por mala aventura o por mal fado, segunt dicho de la gente? Et ha dos capítulos:

Capítulo primero: Del amonestamiento de aquellos que han buena aventura et biven en estamiento de buena andança, et del su mudamiento soltoso. [Folio] cxviiº (c)[d].

Capítulo iiº: De la instrucción de aquellos que subiven a estamiento de buena andança, antes biven en trabajo et mesquindat; et del provecho que es en aquel estamiento. [Folio] cxixº c.

La otava distinción es del amonestamiento de los omnes segunt que son partidos por muchas conplesiones corporales; et ha dos capítulos:

Capítulo primero: ¿Cómo deven ser amonestados aquellos que viven en sanidat? [Folio] cxxiº d.

Capítulo iiº: ¿Cómo deve omne amonestar los enfermos? Et del provecho que viene al omne por las enfermedades. [Folio] cxxiiº b.

La quarta parte d'este libro es de la comunidat eclesiástica spiritual et de las sus partidas; et ha cinco distinciones.

La primera distinción es de los clérigos en general; et ha ix capítulos:

Capítulo primero: ¿Quién son aquellos que son [3vd] partid(o)[a]s de la comunidat eclesiástica?, et ¿quién es la cabeça?, et ¿quién son las otras partidas? [Folio] cxxiiiº c.

Capítulo iiº: De los clérigos generalmente, et ¿quáles deven ser?, et de la corona, que es señal de clérigo. [Folio] cxxiiiº b.

Capítulo iiiº: De la instrucción de aquellos que son en el primero grado de clerezía, et son dichos ostiarios, que quiere dezir `porteros de iglesia'. [Folio] cxxvº a.

Capítulo iiº: De la instrucción de aquellos que son en el segundo grado, que son dichos lectores. [Folio] cxxviº a.

Capítulo quinto: De aquellos que son en el terçero grado, que son dichos exorçistas, que quiere dezir tanto como `conjuradores'; et de la su amonición. [Folio] cxxviiº a.

Capítulo viº: Del amonestamiento de aquellos que son en el quarto grado, que son llamados quatrogrados, que quiere dezir `portadores de lunbre'. [Folio] cxxviiiº b.

Capítulo viiº: Del amonestamiento de aquellos que son en el quinto grado de clerezía, que son llamados subdiáconos, que quiere dezir `epistoleros'. [Folio] cxxviiiº c.

Capítulo viiiº: Del amonestamiento de aquellos que son en el sexto grado de clerezía, que dize el omne diáconos, que quiere dezir `evangelisteros'. [Folio] cxxviiiº d.

Capítulo ixº: Del amonestamiento de aquellos que son en el seteno grado de clerezía; esto es, de aquellos que son presbíteros, que quiere dezir `misacantanos'. [Folio] cxxixº b.

La segunda distinción es del acabamiento de los susodichos, et ¿quándo deve ser?; et ha siete capítulos:

Capítulo primero: Que deven ser doctados de sçiençia. [Folio] cxxxº b.

Capítulo iiº: Que deven ser rehechados o bien aparejados en buenas costunbres. [Folio] cxxxº b.

Capítulo iiiº: Que deven guardar o tener poridat et castidat; et del peligro de estar et habitar con mugeres. [Folio] cxxxº d.

Capítulo iiiº: Que non sean en captividat de avariçia. [Folio] cxxxiº d.

Capítulo vº: Que sean arredrados de los **[4ra]** negoçios seglares. [Folio] c(v)[x]xxiiº a.

Capítulo viº: ¿Quántos deven ser los clérigos sprítualmente?; et de la vida de los clérigos gentiles antiguos. [Folio cxxxiiº] b.

Capítulo viiº: Que deven ser curosos de la Eglesia a ellos acomendada; et ¿quáles deven ser en el guardamiento de aquélla? [Folio] cxxxiiiº b.

La tercera distinción es de la instrucción de los obispos en especial; et ha xii capítulos.

Capítulo primero: Que dignidat eclesiástica non deve ser cobdiçiosamente deseada. [Folio] cxxxiiiº a.

Capítulo iiº: De los enxienplos de los santos que fuyan et menospreçiavan las dignidades eclesiásticas. [Folio] cxxxvº b.

Capítulo iiiº: Cómo se demuestra que los eclesiásticos non deven ser cobdiçiosos, et esto por abtoridades de los santos padres. Folio cxxxviº a.

Capítulo iiiº: Que elección de prelado deve ser fecha justamente. [Folio] cxxxviiº b.

Capítulo vº: ¿Por qué condición deve consentir el electo?, et ¿qué deve comedir et pensar quando consiente?, et ¿qué quiere dezir obispo?, esto es, a saber d'este nonbre, obispo. [Folio] cxxxviiº c.

Capítulo viº: ¿Qué deve ser luego que es consagrado? [Folio] cxxxviiiº d.

Capítulo viiº: ¿En qué manera deve ser curoso de esquivar pecados?, et espeçialmente (et) tirarlo de pecado de gula. [Folio] cxlº a.

Capítulo viiiº: Que espeçialmente se deve guardar de pecado de luxuria. [Folio] cxlº b.

Capítulo ixº: ¿En qué manera se deve guardar que non sea avido por avariento?, et que deve ser alimosnero. [Folio] cxliº c.

Capítulo xº: Que deve tener ospitalidat; et ay mesmo se cuenta del provecho de ospitalidat. [Folio] clxviiiº d.

Capítulo xiº: ¿Cómo se deve conportar a la tabla con los huéspedes?, et ¿de qué se deve guardar? [Folio] cxliiº d.

Capítulo xiiº: De muchas maneras de conbites, et ¿quánto deve ser el conbite del obispo?, et ¿quántos fueron los conbites de los antiguos? [Folio] cxliiiº b.

La quarta distinción es de los ofícios de las personas eclesiásticas; et ha siete capítulos:

Capítulo primero: De dispensación de los sacramentos. [Folio] cxliii° d.

Capítulo ii°: De verdat de pedricación, et ¿q[u]ién es obligado de pedricar? [Folio] cxliii° d.

Capítulo iii°: De s[an]tidad de vida de [4rb] los pedricadores et de las vidas que deven aver. [Folio] cxliiii° b.

Capítulo iiiio: ¿Quánta deve ser la pedricación? [Folio] clxv° a.

Capítulo v°: Cómo es cosa nesceria que los pedricadores den buen enxenplo de perfección a los otros. [Folio] cxlv° c.

Capítulo vi°: De piadosa oración. [folio] cxlv° d.

Capítulo vii°: De las virtudes que deven aver aquellos que han cura de ánimas, et ¿quáles deven ser puestos en aquel ofício? [Folio] cxlvi° a.

La quinta distinción es quáles deven ser los juezes eclesiásticos; et ha quatro capítulos.

Capítulo primero: ¿Quién deve ser el juyzio de los juezes eclesiásticos?, et ¿[de] qué se deven guardar judgando? [Folio] cxlvi° c.

Capítulo ii°: ¿Quánta deve ser la conpa(n)[ñ]ía del obispo? [Folio] cxlvii° a.

Capítulo iii°: De la significación de las vestimentas obispales et sacerdotales. [Folio] cxlvii° b.

Capítulo iiiio: De nescesitat de abitación del pastor con las ovejas et del peligro de dexar aquéllas. [Folio] cxlvii° c.

La quinta parte d'este libro es de la confirmación de aquellos que siguen estudios; et ha dos distinciones.

La primera distinción es de la instrucción de los desçiplos; et ha viii capítulos:

Capítulo primero: Es de dignitat et sabiduría. [Folio] cxlviii° a.

Capítulo ii°: ¿Quál deve ser aquel que se da a estudio de sabiduría?, ¿por qué deve ser como derecho de su cuerpo et de sus mienbros? [Folio] cxlviii° c.

Capítulo iii°: ¿Quál deve ser en el alma?, ¿por qué deve ser en trinidad? [Folio] cxlviii° d.

Capítulo iiiio: ¿En quál manera deve[n] ser los niños acostunbrados en el principio? [Folio] cxlix° a.

Capítulo v°: ¿De quáles dotrinas deven ser enformados? et ¿de quáles deven ser guardados? [Folio] cxlix° d.

Capítulo vi°: ¿Quál deve ser el deçiplo? [Folio] cl° b.

Capítulo vii°: ¿Quál deve ser el estudio del buen deçiplo?, et del exenplo de los antiguos en estudiar. [Folio] cl° c.

Capítulo viiio: ¿Quántos deven ser [4vc] los desçiplos quanto a onestat de vida? [Folio] clii° c.

La segunda distinción es de la información de los doctores; et ha çinco capítulos:

Capítulo primero: ¿Quáles deven pujar a grado de maestro?, et del bien que fazen aquellos que enseñan virtuosamente a los desçiplos. [Folio] cliii° a.

Capítulo ii°: ¿Quáles libros deven aver los estudiantes? et ¿en cuál manera deven en aquéllos estudiar? [Folio] cliii° d.

Capítulo iii°: ¿En cuál guisa aquellos que siguen estudio se deven guardar de malas et peligrosas sçiençias? [Folio] cliiii° a.

Capítulo iiiii°: ¿Cuál entençión deve aver en estudiar? [Folio] cliiii° b.

Capítulo v°: ¿En cuál manera deve omne estudiar en la santa Scriptura, la qual es mayormente de saber a los estudiantes? [Folio] cliiii° d.

La sexta parte d'este libro es de la instrucción de los religiosos; et ha vi distinçiones.

La primera distiçión es del primero establesçimiento de religiõ; et ha dos capítulos:

Capítulo primero: ¿Qué cosa es religiõ? et ¿de dónde toma nonbre? [Folio] clvi° a.

Capítulo ii°: De la instituyçión o establesçimiento et prinçipio et començamiento de religiõ. [Folio] clvi° b.

La segunda distiçión es de la exepçión o franqueza de religiõ; et ha vi capítulos:

Capítulo primero: ¿En cuál manera los antig[u]os escogieron esta manera de bevir? [Folio] clvi(i)° c.

Capítulo ii°: Que es de grant exçellençia de religiõ. [Folio] clvii° a.

Capítulo iii°: Del departimiento de los religiosos antiguos. [Folio] clvii° d.

Capítulo iiiii°: De tres cosas en que prinçipalmente está religiõ. [Folio] clviii° b.

Capítulo v°: De pobreza a la qual los religiosos se obligan, et de los enxenplos que eran en los antiguos et en los filósofos. Folio clviii° c.

Capítulo vi°: ¿Cuál deve ser pobreza? [Folio] clix° a.

La terçera distiçión es de castidat de los religiosos, a la qual ellos se obligan; et ha dos capítulos:

Capítulo primero: ¿Que cosa es castidat? [Folio] clx° c.

[4vd] Capítulo segundo: ¿Quáles cosas son nesçesarias? et ¿quáles provechosas (et) [a] guardar castidat? [Folio] clx° d.

La quarta distiçión es de obidiencia, a la qual se obligan los religiosos; et ha vi capítulos:

Capítulo primero: ¿Cuál cosa es obidiencia? [Folio] clxi° [c].

Capítulo ii°: ¿Cuál deve ser obidiencia?, et de los grados de aquélla. [Folio] clxi° c.

Capítulo iii°: ¿Quáles deven ser las obras de obidiencia? [Folio] clxii° b.

Capítulo iiiii°: De los enxenplos de obidiencia en los antiguos, [folio] clxii° c.

Capítulo v°: De los obidentes non conplidamente. [Folio] clxiii° a.

Capítulo vi°: Del peligro de inovidencia. [Folio] clxiii° c.

La quinta distinción es de siete cosas necesarias a los religiosos si quieren venir acabadamente en las susodichas cosas; et ha viii capítulos:

Capítulo primero: Que estén lexos de roydo mundanal, a lo menos de voluntad. [Folio] clxiii° [d].

Capítulo ii°: Que renieguen de todo en todo a sí mismos. [Folio] clxiii° a.

Capítulo iii°: Que exçiten o espierten sus coraçones. [Folio] clxiii° d.

Capítulo iii°: Que estudien et escodriñen su conçiencia. [Folio] clxv° c.

Capítulo v°: Que ayan verdadera conoçença de sí mismos. [Folio] clxvi° a.

Capítulo vi°: De verdadera umildat, ¿quál deve ser? [Folio] clxvi° c.

Capítulo vii°: De verdadera et muy devota oraçión. [Folio] clxvii° c.

Capítulo viii°: De siete cosas que fazen oraçión ser oyda et alcançar a omne lo que demande en oraçión. [Folio] clxviii° a.

La sexta distinción es del provecho de vida religiosa; et ha tres capítulos.

Capítulo primero: De grandeza de gualardón. [Folio] clxviii° c.

Capítulo ii°: De perversidad o malicia de aquellos que biven mal en religión. [Folio] clxix° b.

Capítulo iii°: ¿Que significa ábito religioso? [Folio] clxix° [c]

[5ra] La setena parte d'este libro es de la enformación de los omnes que son llamados a muerte; et ha tres distinciones.

La primera distinción es de preparación a la muerte; et ha seys capítulos:

Capítulo primero: De aquesta vida que es poca et non firme, et que non se deve omne fiar en ella. [Folio] clxx° a.

Capítulo ii°: Del amonestamiento de los omnes que allegan grados et muchos méritos en esta tan breve vida. [Folio] clxx° c.

Capítulo iii°: Que non puede omne escapar de muerte, [Folio] clxxi° a.

Capítulo iii°: De continua memoria et pensamiento de la muerte, [Folio] clxxi° d.

Capítulo v°: Que non se tarde omne de aparejarse a la muerte, et en qualquier manera deve estar aparejado. [Folio] clxxii° c.

Capítulo vi°: Del error de los gentiles que mataron a sí mesmos, et que aquel error se pena. [Folio] clxxiii° c.

La segunda distinción es de muchas maneras de muerte et de miedo de la muerte; et ha viii capítulos:

Capítulo primero: De departimientos o diversidades de muerte. [Folio] clxxiii° a.

Capítulo ii°: Que la primera muerte es corporal. Devemos temer los males. [Folio] clxxiii° a.

Capítulo iii°: Que la segunda muerte es del alma, et devémosla temer los malos. [Folio] clxxiii° d.

Capítulo iii°: De la muerte de los santos, que es muy presçiosa. [Folio] clxxv° b.

Capítulo v°: Del miedo de la muerte; et del enemigo que aparesçe en la muerte, non tan solamente a los malos, antes aun a los electos. [Folio] clxxv° b.

Capítulo viº: De la calidat del estamieto de los santos et de su meditaçión o pensamiento en la ora de la muerte. [Folio] clxxvº d.

Capítulo viiº: Del avenimiento de los ángeles quando los santos mueren, et de la clara revelación de gloria. [Folio] clxxviº b.

Capítulo viiiº: Del bien et del provecho que omne ha quando los santos aconpañan a la ora de la muerte.

[5rb] La tercera distinción es de la condiçión de aquellas cosas que aprovechan a aquellos que mueren; et ha siete capítulos⁷⁶⁴:

Capítulo primero: ¿A qué aprovecha ponpa de sepultura et logar onrado onde omne sea soterrado? [Folio] clxxviº d.

Capítulo segundo: De poca cura de sepultura que los antiguos ovieron. [Folio] clxxviiº a.

Capítulo terçero: De muchas costumbres de los gentiles quanto a los cuerpos de los muertos. [Folio] clxxviiº c.

Capítulo iiiº: De nesçesidat de fazer restituyción et de fazer testamento. [Folio] clxxviiº d.

Capítulo vº: ¿Por quál manera pueden ser ayudadas las almas de los defuntos? [Folio] clxxviiiº a.

Capítulo sexto: De muchos estamientos de los muertos, et ¿a quáles aprovechan los bienes que fazen los vivos? et ¿a quáles, non? [Folio] clxxviiiº b.

⁷⁶⁴Al igual que *L* y *C*, tablas y texto sólo recogen seis capítulos.

[6ra] [C]omo el dotor o el predicador del Evangelio a sabios et a locos sea debdor, el Nuestro Señor mandó a él que predique el Evangelio a toda criatura. Con grand diligēcia deve estudiar por tal que sepa amonestar, non tan solamente en predicación común et gerenal, antes aun en collación familiar et privada, segunt que dize el sabio *Eclesiástico*, treçésymo séptimo capítulo; et dize así: «Con barón non religioso trata de santidad et con el injusto de justicia», et asy de los otros que aquí nonbra.

Et de aquesto avemos enxiemplo en el Salvador Jhesu Christo, que non tan solamente pedricava públicamente en las çibdades et en las syn[ag]ogas, antes aun, seyendo en la tabla, recontava a menudo a los presentes et a los que eran con él enxiemplos et conparaçones et palabras de vida perdurable, así como se lee en el *Evangelio de sant Lucas*, a siete capítulos, quando propuso a Simón leproso conparaçión, seyendo en la tabla, de dos debdores a los quales el Nuestro Señor dexó el debdo.

Et así lo fazía aquel ecçelente doctor et predicador sant Pablo, segund que el mesmo recuenta en la *Primera epístola ad Corinthios*, iiº capítulo, diziendo que la su dotrina et la su predicación non estava tan solamente en predicación general et común, antes estava a menudo en palabras privadas. Porque, segunt dize la glosa, *Actum*, veynte capítulo, sant Pablo muchas vezes amonestava las gentes por las casas privadamente, [1rb] porque muchas vezes es de mayor edificación collación o razonamiento fecho secretamente que non es la predicación o lección general. Así lo dize sant Gregorio *Sobre aquel evangelio*, omelía segunda libro primero, que dize así: «La boz o la palabra de la collación despierta los coraçones tibios más que la palabra del sermón o de la lección, porque ella tañe et despierta los oydores casi con alguna cura et ansia por que despierten».

Et por amor d'esto, el Apóstol de los predicadores de Jhesu Christo, en lugar et en tienpo conviniente, prosposaviava en collación privada palabras de vida. Et esto fazía él muchas vegadas quando seyen a la tabla, por tal que él ministrase comer espritual (et) [a] aquellos que le ministravan comer corporal, porque çevil cosa es cortesía et buen criamiento. Et es acordante con las Santas Escripturas que aquel que see en tabla que faga una de dos cosas: o que calle o escuche cosas que le sean provechosas, o que fable et diga tales palabras por las quales los omnes que escuchan se puedan alegrar o en alguna cosa aprovechar. Et por esto, Jhesu Christo, seyendo a tabla, ponía conparaçones, segunt se lee en el *Policrato*, libro ochavo, capítulo noveno.

Et eso mesmo se puede por tal razón declarar: mejor pertenesçe al pedricador del Evangelio castigar vicios et pecados, que a los filósofos antig[u]os non fazía. Enpero, Séneca recuenta en la *Terçera epístola* que Diógenes et los otros filósofos gentiles amonestavan la gente doquier que los encontravan. Et sant Gerónimo *Contra Joveniano*, hablando de Diógenes filósofo, [6vc] dixo que Diógenes morava et abitava çerca las puertas et las salidas de las çibdades, et que el uno de aquellos que entravan (et) se vestían et se aparejavan, et aquellos que sallén se despojavan et se arremangavan, et aquél reprehendió los biçios et los malos nudrimientos que por allí pasavan.

Pues mucho más deven esto fazer los pedricadores del Evangelio, porque éste es su ofiçio, por tal que cada uno sea por su dotrina alunbrado et resçiba en sy alguna dotrina provechosa. Porque dize Séneca en la *Epístola primera* que aquel que va al filósofo cada día algunt bien faze a sy mesmo: o se torna más sano que non vino, o más savio, o mejor acostunbrado. Et pone enxiemplo de aquel que se poso a rayo del sol, que se tornó más colorado que non vino; et aquel que entra en casa del espeçiero sale dende más oliente que non y entró. Et todo aquel que viene al filósofo conviēnele a fazer que resçiba alguna buena dotrina.

Et el pedricador es así como filósofo que dize palabras de sabiduría çelestial, por las quales sean los oydores alunbrados así como del rayo del sol, et sean confortados así como de

buen olor de virtudes. Et así lo dize sant Gregorio en aquel evangellio, libro segundo, omelía tercera; que dize que quando vemos algunt omne o muger enclinado a pecado de luxuria, devémoslo amonestar et que deva refrenar su yniquitad o maldad con freno de continençia; quando vemos alguna presona de estamieto de matrimonio, devémosla amonestar que non ponga tanto su amor en las cosas d'este mundo, el qual es lueñe del amor de aquel que lo ha críado; et quando vemos clérigo, devémosle amonestar que [6vd] biva en tal estamieto que dé de sy mesmo buen enxienplo a las gentes; quando vemos presona religiosa, devémosle amonestar que todos tienpos faga reverençia al ábito que trae, et cate bien sus pensamientos, et sus palabras et sus obras que sean onestas, et que se alueng[u]en del mundo, et así como se demuestra religioso por ábito a los ojos de los omnes, así se demuestre honesto delante la vista de Dios por buenas costunbres; quando viéremos alguna presona santa, digámosle que cresca en santidad; et sy viéremos presona mala et engañosa, amonestarle devemos que se castigue et se mejore.

Et digna cosa es que todo omne que se acueste al clérigo que se parta d'él sabroso de sal de sabiduría. Et así lo dize sant Pablo *Ad Coloçenses*, iiiio capítulo, fablando a los clérigos et a los pedricadores: «Sea la vuestra palabra sabrosa de sabor de sal de sabiduría, que sepades cómo vos responderán a cada uno de vosotros, porque éste es el fruto de verdadera sabiduría».

Léese en el *Libro de Sócrates* que un cavallero demandó a un filósofo que qué le aprovechava tanto estudiar en filosofía. Et el filósofo respúsole que por aquel estudio sabía responder a cada uno et fablar segund que conviene, menos de miedo et menos de error. Et verdaderamente, éste es el fruto de sabiduría verdadera: es a saber fablar ordenadamente et convenientemente et provechosamente con todos omnes segunt el grado de su dignidad et quantitat de su hedat et estamieto de condiçión et segunt su ofiçio, et esto es, a saber fablar con reyes así como pertenesçe, con obispos o con otras presonas, comedida su condiçión.

Esta manera tovieron los apóstoles en su dotrina, que fablavan a cada uno segunt [7ra] que perteneçia: agora ricos, agora a pobres, agora señores como a vasallos, agora a los padres, agora a los fijos, agora a los maridos, agora a las mugeres, agora a los moços, agora a los viejos, segunt que es escripto *Ad Ephesios* vº, en do se lee que ellos dizen a los maridos que amen sus mugeres, et a los fijos que sean obedientes a los padres et a las madres, et a los vasallos que obedescan a sus señores. Et sant Pedro en el segundo capítulo de la su *Canónica* manda que los sirvientes sean subjugados a los se(n)[ñ]ores et que los teman, et eso mesmo las mugeres a los maridos. Et sant Juan en la *Primera canónica* al segundo capítulo escrivió a los padres et a los moçuelos et a los moços et a los otros cómo se deven regir segunt virtud.

Et non tan solamente a los apóstoles, antes fabló con cada uno segund su condiçión. Antes han tenido los doctores semejante manera et otro tal fizieron los filósofos gentiles, segunt que recuenta Trogo Ponpeo en el libro xxº, capítulo quatro. Et *Policrato* en el libro viiº, capítulo iiiio, recuenta que como él oyese dezir que buenas costunbres et buenos criamientos eran perdidos et venidos a non cosa en la çibdat llamada Trochos, et que obras de virtud non se y fazíen, indignado(s) d'esto, vino a la çibdat, et apartó las mugeres de la çibdat et dotrinólas apartadas de los omnes, et dotrinó los moços apartados de los padres et de las madres; et las mugeres amonestava et les demostrava de tener et observar castidad et de servir a sus maridos, a los moços consejava que aprendiesen letras et fuesen bien críados, et a todos que fuesen buenos et francos, et así de todos los otros segunt su condiçión. Et por esta manera, él rebocó et tornó buenas costunbres et [7rb] buenos enseñamientos, et lançó fuera de la çibdat biçios et malos criamientos.

Esto mesmo guardaron los poetas en sus dittados, así como Terençie en el sepulcro del qual eran escriptos estos versos:

*Desçirpsi mores hominum iuvenumque senumque.
Et qualiter servi deçipiunt dominos.
Quid meretrix, quid leno dolis confingrat avarus
hic quicumque legis sic puto tutus eris.*

Et dize aquel sabio Terençio, poeta: «He fecho libros de buenas costunbres de los omnes en general, et en espeçial de los viejos et de los moços, en quál manera los escuderos engañan a sus señores; et he escripto de los malos criamientos de las putaynas et de las alcauetas et de los omnes avariçiosos. Et piénsome que quien la mi dotrina leyere que seguro será».

Et pues, a enxienplo de Jhesu Christo et de los sus apóstoles et de los santos doctores et de los sabios filósofos et poetas gentiles, el pedricador evangelical deve dotrinar et enformar los otros ordenadamente et departidamente et ordenadamente con propia dotrina, et segunt que pertenesçe a cada uno, así en pública predicación como en privada collación. Et dévese dar a guarda diligentemente del estamien to et de las costunbres de cada uno de aquellos los quales deve instruyr et dotrinar, por tal que la su dotrina sea atal como faze menester a cada uno a su salud.

Et los sus sermones deven ser provechosos, et deven seer propósitos escalentadamente et ardiente por tal que sean de mayor virtud a mover los coraçones de las gentes. Et deve tener lugar et tienpo et manera en su dotrina, porque dize el sabio que non tan solamente se demuestra alguno que sea [7vc] sabio quando fabla quando deve fablar, antes aun como calla quando deve callar. Et por esta razón, dize el sabio *Eclesiastés*, capítulo iiiº, que tienpo ay de callar et tienpo de fablar. Et deve señaladamente primero callar que fablar, porque aquel en verdad sabe fablar que primero, callando, sabe aprender. Porque dize sant Gerónimo, *Sobre Ezechiel*, libro primero, capítulo xiº, que observança de silencio es criamiento de bien fablar. Et el sabio *Eclesiástico*, capítulo xxxiº: «Non deve omne fablar donde su palabra non es escuchada». Et Jhesu Christo dize, *Mathey* viiº capítulo: «Non querades la santa dotrina dar a los perros».

Léese en el libro viiº *De los naturales* que Sócrates, griego que era sabio et bien razonadamente hablaría, que fue en un conbite, et callava; et sus diçiplos dixiéronle que fablase et propusiese alguna razón de la fuente del su fermoso fablar delante todos aquellos que allí eran; et respuso: «Yo non callo cosa que dezir sea en este lugar nin en este tienpo, et lo que yo callo non es a dezir en este lugar nin en este tienpo».

Et síg[u]ese aquí mesmo que non es cosa que mejor esté en la presona sabia a lugar et a tienpo dezir palabras medidas et convenientes segunt la condición de los oydores, porque algunos se castigan o se corrigen por enxienplos de virtudes, et otros por enxienplos de buenos fechos, et otros por enxienplos de modestia et de tenperança. Et muchos son estados que bivien en mal estamien to que oyen de tales enxienplos, se castigan et después bivían virtuosamente.

Et pues, el predica-[7vd]dor deve pe(n)sar las sus palabras hedeficatorias con balança o peso de discriçión, las quales deve asentar en lugar et tienpo conviniente, segund que le paresçerá provechoso. Así lo dize el sabio *Eclesiástico*, capítulo xxiº: «Las palabras de los sabios serán pesadas en el peso o en la balança». Et sant Agustín, capítulo viiº, libro *De confesión*: «El predicador es así como escudero que sirve a tabla et ministra a aquellos que comen aquí comeredes buenos et malos. La vasiya con que aministra es asy como preçioso comer et, si non es buena, es semejante a la vianda mala».

Et pues, así como el buen escudero se esfuerça de servir gentilmente, así el pedricador deve declarar et limar sus palabras por que sean mejor resçibidas et más dulçes de oyr; porque dize Salamón en los *Proverbios*, capítulo xviº, que las palabras bien ordenadas son dulçes así como panar de miel, et son dulçor del alma et sanidat del pensamiento.

Et aún más, el pedricador et el dotor, quando tiene entre manos una materia, la puede et deve dexar, et quando comiença otra si vee que es cosa más provechosa a aquellos a quien fabla et si vee venir algunas presonas a las quales convenga más la segunda materia que la primera. Así lo fizo aquel sabio Xenócrates, que vio venir un omne viçioso a su leçión, et luego dexó la materia començada et començó a fablar contra aquel viçio en el qual aquel omne sobreveniente era culpado, segunt que recuenta Valerio, libro viiº, capítulo último.

Por tal [8ra] manera, diz que en la çibdat de Atenas avía un omne mañçebo, que avía nonbre Polemios, el qual omne era que se delectava en luxuria, et en comer et beber desordenadamente, et a menudo era enbriago. Et este omne una vez fue a un grant conbite, et pósito ay con vestiduras muy fermosas et preçiadas, et con fermosa g[u]irlanda en la cabeça, et pósito a la tabla, et non se levantó de allí fasta el sol puesto, et estudo así fasta otro día al sol salido. Et quando se tornó a su casa, tornó bien abevrado et untado de preçiosos enguentos et bien vestido; et vido la puerta del sabio desuso dicho, et queriéndose dar vanagloria de su viçio delante los sabios, et sacase escarnio de la su dotrina, entró allí; et asentóse en medio de los sabios que escuchavan la dotrina et la lección del maestro desuso nonbrado.

Et el maestro, quando lo vio que así venía locamente, calló et dexóse de fablar. Et quando ovo un poco callado, dexada la materia de que avía fablado et començado a leer, començó a fablar de aquella virtud que ha nonbre tenperança. Et quando el sobreveniente ovo un poco escuchado, levantó la g[u]irlanda de su cabeça. Et después d'esto, tornó las manos et los braços deyuso del manto. Et después, poco a poco, pesó aquella grant alegría la qual se demostrava en su cara. Finalmente, despojóse aquellas disolutas vestiduras que traya, et vistióse honestamente. Et por poca lección que oyó castigóse de sus viçios et de sus malos criamientos, et vivió honestamente. Et por senblante manera, el pedricador, quando conosçe que sea provechosa cosa a los oydores, deve dexar una materia et tomar otra más provechosa.

Et por tal que a todos [8rb] los pedricadores non es conviniente de leer et de estudiar todos los libros los quales son provechosos a pedricar, et por esta razón, en este presente libro [son] ayuntadas, et llegadas, et cogidas muchas et diversas actoridades et enxienplos et razones de diversos libros: así de santa Escritura, como de los santos dotores, como aun de los sabios naturales de los gentiles; las quales son provechosas en general a demostrar et dotrinar los fieles.

Et por tal como esto este libro contiene las cosas desuso dichas, es llamado *Libro o Suma de collecçión*, es obra de ayuntamiento et de comunes palabras. Et son deposadas las actoridades de los sabios gentiles (et) a enxienplo de sant Pablo, que en las sus epístolas algunas vegadas las deposa. Así como en la *Primera epístola ad Corintios*, capítulo xvº, a do dize que como malas palabras corronpen buenas costunbres, que es palabra de Meandrio, que fue gentil. Iten, en la *Epístola ad Titum*, capítulo primero, dize que las gentes de Creta, que es ysla de mar, todos tienpos son mentidores et malas bestias de vientre perezosas, que es palabra de Epiménides poeta. Iten, en los *Fechos de los Apóstoles*, capítulo xviiº, dizen que son linage de Dios, que es cláusula de un verso heroys, segunt que dize sant Gerónimo en la *Epístola sexagema*. Iten, por enxienplo de sant Gerónimo, que allega muchas actoridades de los gentiles contra Joveniano en las sus epístolas. Iten, por enxienplo de sant Agustín, que fue así mesmo en los libros de *La çibdat de Dios* et en otros libros et epístolas que fizo.

Porque dize sant Agustín antes de la fin del segundo libro *De dotrina* [8vc] *christiana* que así como el pueblo de Ysrael, quando salió de Egipto, robó et despojó los egipçianos de oro et de plata, et de bestidos preçiosos, et de otras cosas buenas et aprovechosas por amor que las posiyesen et las ocupasen en mejores usos que non fazían los egipçianos, et asy es derecha et devida cosa, aquellos que fazerlo pueden et fazerlo saben, que de los libros et de las çiençias de los infieles escojan et saquen todas aquellas palabras que sean buenas et aprovechosas a instruyr et a dotrinar los fieles, así como han fecho los santos dotores muchas vegadas, que han

aprendido las sçiençias et las artes de los sabios gentiles, et dende han sacado muchas buenas dotrinas provechosas a la santa Christiandad, et han dexadas superstiçiones et maliçias contenidas en ellas.

Et si alguno dize que paresçe que la santa Escritura non sea sufiçiente nin cunplida ha de instruyr o mostrar los fieles pues que los libros de los gentiles y fazen menester, pueden responder que la santa Escritura es bastante et suficiente, porque segunt dize sant Agustín çerca la fin del segundo libro *De dotrina christiana*, todo quanto omne falla fuera de la santa Escritura, si non es bueno nin provechoso, en la santa Escritura se daña, et si es bueno o provechoso, ay se á de fallar.

Mas las actoridades de los gentiles se allegan en este libro, et aun por los dotores santos, por dar onor a la verdat, por que los oydores más firmemente crean la santa Escritura o dotrina, et por loar la bondad de Dios, que quiso demostrar verdad non tan solamente a los fieles, mas aun a los gentiles, segunt que dize sant Pablo en la *Epístola ad Romanos*, capítulo primero, por que aparesça clara-[8vd]mente que devida cosa es allegar los sus dichos.

Porque dize aquel santo dotor Casiodoro, fablando de los libros de Orígenes, los quales algunos dubdavan de leer porque dixo algunos errores revueltos con sana dotrina, et dize Casiodoro que los libros de Orígenes deve omne leer sabiamente et discretamente, et que dende saque omne lo que sea bueno et provechoso, et que dexe todo lo que es peligroso.

Et enxienplo de aquel poeta Virgilio, el qual una vez, leyendo en un libro de aquel sabio Etvio, en el qual libro avía buenas palabras mezcladas con malas. Et un omne dixo a Virgilio que qué fazía. Et Virgilio respondió que buscava oro entre estiércol, es a saber, verdad en tan bil libro.

Pues, dexadas todas superstiçiones et maliçias, se pongan en este libro las attoridades de los gentiles mezcladas con aquellas de los santos dotores, que fueron christianos. Et si por aventura alguna vegada se falla alguna cosa en este libro la qual es dubdosa, sea resçebida como aquella cosa que es dicha recontar et non determinadamente afirmado.

Et por tal que las attoridades que son allegadas en este libro sean más çiertas et quien las quiera buscar que pueda fazer las allegaçiones de los libros et los capítulos de do son cogidas, et aquí puede omne más largamente las materias de que fablan las attoridades a quien las ha menester a prueba de la verdad o de la attoridad si es que la attoridad sea fallada en el libro et capítulo que es allegado, porque attoridad la qual non sabe omne do deve seer salida non es tan firme nin de tan grant eficacia de creer como es aquella que sabe omne que la ha puesto. [9ra] Et esto ha lugar mayormente quando alguien quiere contrastar a la attoridad.

Et por esto, segunt que dize sant Gregorio en el *Libro Pastoral*, casi por todo en otra manera deven seer dotrinados todos los non letrados et en otra los letrados, et en otra manera los seglares et en otra los religiosos, et en otra manera los clérigos et en otra los legos. Et así lo dize en lxxxº libro de los *Morales* sobre aquella palabra de Job, a los xxxviiiº capítulos: «¿Quién dio al gallo intelligençia?».

Por esta razón, este libro ha et contiene en sí dotrina espiritual et escogida a diversas presonas de diversos estados segunt la graçia et estado de cada uno, porque aquí ay dotrina espeçial para los clérigos et dotrina espeçial para los legos et así de los otros estados.

Et dos estados son en el mundo: el uno es de legos et el otro de clérigos. Los legos fazen comunidad por sí departida, la comunidad de los legos. Et en cada uno d'estos ay algunos mayores así como cabeça, et algunos menores así como a partidas subjugadas a la cabeça; et de cada una d'estas comunidades et de la cabeça et de las partidas d'ella (et) ha cien capítulos en este libro, el qual es departido primeramente en syete partes:

[L]a primera parte es de la comunidad, que es llamada en latyn *cosa pública*, et de la su construcción et información de las personas de la comunidad que son partidas d'ella, de las quales fazen aquí singular mención, así como es el príncipe, que es cabeça, et así de los otros.

[L]a segunda partida es de los allegamientos o entrelazamientos que son multiplicados entre el príncipe et sus subjetos, et entre los subjectos en uno, los unos a los **[9rb]** otros, et de su instrucción, et singular et propiamente de cada uno d'ellos.

[L]a terçera parte es de la dotrina de todo quanto es común a todos, así como es de hedad de vejez et moçedad, et pobreza et riqueza, et así de los otros. Et aquestas tres partes se pertenescen prinçipalmente a dotrinar los legos.

[L]a quarta parte es de la dotrina de las presonas como los antiguos, segunt departimiento de los estamientos et grados de aquéllos.

[L]a quinta parte es de la dotrina de los escolares et de aquellos que aprenden filosofía.

[L]a sesta parte es de la dotrina de los religiosos et monjes.

[L]a séptima parte es de la muerte, et cómo se deve cada omne aparejar de morir, et de aquellas cosas que se pertenescen a ella.

[D]e la comunidad, que ha nonbre cosa pública, es así como un cuerpo; et cuáles son sus partes.

[L]a comunidad, que es dicha *cosa publica*, es así como un cuerpo: la cabeça de la qual es el príncipe o el señor; et los que son por él puestos por juezes son asy como ojos et orejas; et los onrados et sabios et discretos consejeros son asy como el corazón; et los cavalleros, que defienden, son asy como manos; et los menestrales et labradores son asy como pies que se afirman en çerca, segunt que dize Plutarco en un libro que fizo *De la aministración de Troya*.

[P]rimeramente, pues, se trattó de la comunidad en sy misma, de la cosa común; et después de las personas que son menester a establimiento de la comunidat de una en otra, et de la dotrina et amonestamiento d'ellos.

De la primera cosa es a dezir de la comunidat. Et declarará el primero [9vc] capítulo qué es comunidat o cosa pública. Et el segundo capítulo es cómo se ordena o se faze. El terçero capítulo, por quáles virtudes deve ser ordenada et regida et guardada. El quarto capítulo, por el contrario, por quál manera cahe et desfallesçe, et por quál desfallesçimiento. Et el quinto capítulo, de la cura et de la ansia que los antyguos ovieron de la comunidat que fuese mantenida, et quánto lazraron, et quántos peligros por ello sufrieron. El sexto capítulo, que la dotrina evangélica non es contraria a la comunidat, así como algunos malvados dixieron, que dizen mal de aquella dotrina.

Capítulo primero: ¿Qué cosa es comunidat o cosa pública?

[C]omunidat, *cosa pública*, es bien et provecho del pueblo; et allegamiento de gente por consentimiento de derecho et por conplimiento de provecho aconpañado. Et así lo dize sant Agustín en el segundo libro de *La çibdat de Dios*, capítulo xxiº, recontando la definición de la comunidat que Çipión avía ya posada et Tulio que la avía ya repetida, segunt que ay paresçe.

Iten, sant Agustín en el libro quinto a los diez et ocho capítulos de *La çibdat de Dios* dize que *cosa pública* es cosa del pueblo et cosa común et cosa de la çibdat; porque es cosa manifiesta que todo omne que entiende el bien común, et el provecho del pueblo et de la tierra o de la çibdat crescer et conservar con justicia et defender, entiende la comunidat crescer et conservar. A esta comunidat ovieron los antigos grand voluntat et buena, ovieron de crescer et guardar a esta comunidat, segunt se declarara en su lugar.

Capítulo segundo: ¿Cómo se basteçe o se faze la comunidat?

[D]e qué se faze o se basteçe la comunidat, decláralo sant Agustín en el libro segundo de *La çibdat de Dios*, capítulo veynte et uno. [9vd] Et dize que la comunidat es bien regida et gobernada por un rey o por un príncipe o por pocos buenos omnes et virtuosos o por todo el pueblo, quando el pueblo es atal, pero es de saber, como es ayuntamiento de gente por consentimiento de (de) derecho o por conplimiento de provecho aconpañado, porque aquellas oras la comunidat es salva, porque, segunt derecho, todos consyenten et entienden a provecho de la comunidat.

Et esta comunidat es fecha et abasteçida de presonas grandes et medianes et baxas. Et decláralo sant Agustín en el libro et capítulo ya allegado, onde dize que paz et concordia de la comunidat o de la çibdat es semejante a concordia, o a melodía, o a buen son de estrumento o de

canto. Et çierta cosa es que los juglares que traen estrumentos de cuerdas traen cuerdas de tres maneras: de gordas, mediantes et primas; et los cantores eso mesmo usan de tres bozes: de la alta et de la más baxa et de la mediana; et los tronpadores así mesmo usan de tronpa et de añafil et de tronpeta et de atavales, o semejantes estrumentos; que todos estos fazen su esfuerço por que todas las bozes bengan concordantes, por amor que fagan dulce concordancia et melodía, la qual es plaziente al oydor. Et si por ventura las bozes et las cuerdas son desacordantes, luego la melodía es desacordada. Eso mesmo es de la comunidad, que si el pueblo más baxo, o el mediano, o el mayor non son de un coraçón et de una voluntad a guardar el bien común, la comunidad es mal regida et mal gobernada; et por el contrario, quando todos son de una voluntad, todo bien fazen.

Item, aquel que quiere bien fablar menester le faze que sepa bien formar todas letras nesçesarias a lo que [10ra] dize, ca de otra manera non hablaría bien cada un omne. La comunidad es asy como una letra en esto que omne dize, así como las letras encordantes en las palabras bien formadas, así cada uno de la comunidad deve seer de una concordia con los otros por guardar et conservar el bien común devidamente. Et esta conparança puso sant Agustín, libro segundo de *La çibdat de Dios*, capítulo terçio. Pues manifiesta cosa es que la comunidad deve aver presonas de la mayor manera et de la mediana et de la menor, que sean concordantes en una buena voluntad; porque así deve seer ordenada la comunidad de los lugares como la comunidad eclesiástica et espiritual.

Et sant Pablo dize en la *Primera epístola ad Romanos*, capítulo dozeno, que en la comunidad eclesiástica muchas presonas de muchos grados fazen un cuerpo, et cada una presona es partida de aquél. Pues, en semejante manera deve seer en la comunidad çivil, asy como es ya desuso dicho, de la qual dize sant Pablo en la *Primera epístola ad Corintios*, capítulo dozeno, que todos aquellos que han reçibido bautismo son ayuntados por un esposito et son asy como un cuerpo.

De la concordia d'esta comunidad et de las sus partidas fabla Tullio en el primero libro *De los ofiçios*, capítulo treynta et nueve. Et dize que en la comunidad ha tres maneras de gentes: estos regidores et mayores, et presonas baxas et privadas, et presonas estrañas como yguales en sus ofiçios.

Et dize que los regidores et los mayores deven aver tal condición que sea de entendimiento suyo de representar la comunidad, et de los fazer [10rb] buenas obras, et de llevar la carga así como llieva la onor; et deve[n] guardar las leyes et matener los derechos; et deven seer recordantes de la encomienda de comunidad que han reçebido, et la guarden lealmente.

Pues, fabla de presonas baxas et privadas, las quales dize que deven bevir con los çibdadanos por egualdat de derecho, por comunaleza segunt su grado; et non deven seer menospresçiados por los mayores, nin se deven tanto presçar que quieran seer eguales con los mayores; et deven querer lo que es pertenesciente a paz et a concordia de la comunidad, et consentir et tener estamiento de umildat. Et tales deven ser dichos et judgados buenos çibdadanos.

Et después d'esto, fabla de los estrangeros. Et dize que non se deven entremeter sinon de sus negoçios, nin deven fazer inquisición de los negoçios de los otros, nin se deven fazer aquexadamente nin estraña comunidad.

Et tales deven seer los mayores et los regidores, et los menores et los baxos, et los estrangeros de la comunidad puede omne veer claramente pensando lo que pertenesçe a honestad et a provecho segunt el tiempo et la hedad et el grado et la condición de cada uno, segunt que dize Tullio aquí mesmo.

Clara cosa es, pues, que así como el cuerpo natural las partidas de aquel que sirven la una a la otra, et la una ha cura de la otra, et la una esconde la otra, cubre el desfalleçimiento de la

otra, et la una defiende a la otra, et la una noblesçe et enbasteçe la otra, así las unas partidas de las comunidades se deven aver a las otras, porque ella es así como un cuerpo, segunt que dicho es. Et mayormente se deve esto guardar en la comunidad eclesiástica, segunt que dize sant Pablo en el lugar desuso allegado.

Et así como es [10vc] señal que el omne que es loco o ravisoso que con su cabeça se come la lengua et las manos et las otras partidas del cuerpo todo, así es señal de locura et de ravía et de malicia que un omne de la comunidat mate o alcance a algunos de los otros que son de aquella mesma comunidat, mayormente como aquel que es perseg[u]ido o maltraydo et es buena presona, la qual así como sana partida del cuerpo de la comunidat, la qual partida debería seer conservada et mantenida et defendida.

Et si por aventura en la comunidad avía alguna persona mala, senblante a partida corronpida del cuerpo et la qual corronpía las otras partidas, éste atal deve seer desechado et removido de la comunidat por aquel que lo puede o lo deve fazer, por justiçia et por derecho mantenida justiçia et derecho. Así lo dize Tullio en el libro *De los ofiçios*, capítulo seteno, fablando de los tiranos et de los crueles mayorales, los quales, que por esto como ellos son malvada jente, dan grant daño et son crueles, deven seer apartados de la comunidat et fuera de las limitaçiones d'ella puestos, en enxienplos de las partidas del cuerpo corronpidas et perdidas, las quales deven ser del cuerpo removidas et desechadas por que non corronpan las otras partidas sanas.

Ca así como las crueles et bestias fieras, las quales non deven morar con los omnes por tal que non les maten nin les afuellen, así como aquel que tañe estrumentos tienpra las cuerdas por tal que faga buen son et que non desacuerde, así aquel que rige la comunidat deve tener sus vasallos en paz et en concordia, segunt que es escripto en el *Polícrato*, libro quarto, capítulo ochavo, onde dize así: «Si aquel que tañe la viuela o otro estrumento con grant diligençia deve estudiar et procurar en qual manera corrija et hemiende o tienpre las cuerdas del [10vd] estrumento en g[u]isa que faga buen son, menos de errança, et que sean bien acordadas las unas con las otras, et que fagan dulce melodía, et tire las cuerdas así convenientemente que non se quiebren nin se ronpan, et que estén asaz estendidas, con quánta diligençia et cura se conviene al príncipe de la comunidat tenprar sus vasallos, non con poder de justiçia nin con remisión o con mucha clemençia o pi(a)[e]dat, mas teniendo carrera mediana por tal que faga sus vasallos concordates et de una voluntad en la casa de Dios, et que torne los desacordantes a concordia et paz et a obras de caridat por tal que todos fagan un amorío et hermandad de concordia et de paz. Porque así como más segura cosa es non tirar mucho las cuerdas de la viuela por miedo de las quebrar nin dexarlas de todo floxas, mas tirarlas comunalmente, todo por senblante es grant sabiduría que el regidor de la comunidat tenga carrera comunal non mucho dura nin mucho flaca a regir sus vasallos, porque non es maestría tanto tirar la cuerda fasta que quiebre nin matar los vasallos por cada error que fagan».

Et este regimiento es virtuoso, porque virtud es cosa comunal entre poco et mucho. La comunidat et la çibdat será bien regida et governada quando ella será, segunt su poder, semejante a la çibdat de Jerusalén çelestial, et será bien ordenada por la ley de Dios et por los mandamientos, et será d'ella dicha aquella palabra escripta por Job, capítulo xxxviiiº: «Tú as conosçido la orden del çielo et as puesto la razón d'él en tierra». La razón del çielo es puesta en tierra quando la çibdat ter[r]enal es semejante a la çelestial, en la qual todos han una voluntad con el su rey glorioso, [11ra] en la qual çibdat çelestial la voluntad de Dios es así como ley, segunt que dize sant Agustín, libro segundo de *La çibdat de Dios*, capítulo diez et nueve.

Capítulo terçero: ¿Por quáles virtudes deve ser regida et conservada et ordenada la comunidat?

En este capítulo terçero se demuestra por quáles virtudes se deve ordenar la comunidat. Onde devezdes saber que ella deve seer ordenada por derecho de ley; et por ygualdat de firme justia; et por unidad de concordia de voluntades, la qual la tiene ligada en cadena et en paz; et por ayuda de fialdat o de lealtad, la qual deve seer de los unos a los otros; et por enderesçamiento de buenos et sabios consejos; et por avisamiento de buenas costumbres et de buenos criamientos; et por ordenaçión de derecha et buena entençión, la qual da a todas cosas acabamiento et perfecçión.

Digo primeramente que deve seer ordenada la comunidat o la çibdat por derecho de ley. Et d'esto fabla en la *Primera rectorica*, libro primero. Et dize que el juez deve endereçar et ordenar todas las leyes a provecho de la comunidat et de la çibdat porque por esto fueron fechas; porque asy como la melezina es ordenada a provecho de cuerpo, así las leyes justas son ordenadas a provecho de la comunidat. Et quien en otra manera d'esto usa, non usa devidamente. Et San Ambrosio en el *Esámeron*, omelía v^a, dize que las leyes deven seer comunes, et todos las deven guardar et onrar, et todos deven a sy mesmos con las leyes regir et reglar. Et non deve pensar ninguno que le sea devida ninguna cosa que sea por la ley vedado [11rb] a los otros; mas lo que es devido a uno es devido a los otros, et lo que es vedado a uno es vedado a todos. Et todos los otros deven dar honor et reverençia a los regidores de la çibdat asy como a padres, por consejo de los quales la comunidat es gobernada, porque la abitaçión de aquéllos es común a todos los otros de la çibdat, et la su conversaçión et su ofiçio et su consejo eso mesmo.

Et así, si la comunidat non es gobernada por leyes de derechos, non puede luengamente durar. Et non es maravilla porque segunt dize[n] Ponpeyo et Demóstenes: «Ley es fallada por omnes; et es don de Dios, et doctina de sabios, et corrección de desordenada voluntad, et conpusiçión de çibdat, et fuyda de todo crimen o pecado». Et ley aun es sobre toda razón, que es naturalmente devida a los omnes, la qual manda las cosas fazederas et vieda las cosas contrarias.

Et Tullio dize, fablando por la ley, que ley non es otra cosa sinon razón verdadera, la qual es vista et dada a nosotros de Dios, la qual manda cosas honestas et vieda las contrarias. Iten, Tullio, en la *Nobena philitaria*, [dize] que es mandamiento de derecho que echa fuera toda mala cosa. Iten, aquel mesmo dize en el libro segundo *De natura de los dioses*: «Ley es derecho escripto, otorgando cosa honesta et vedando la contraria». Et Graçiano, que fizo el *Decreto*, dize que ley es así como interpretador o declarador de egualdat. Esta es poderosa sobre cosas divinales et umanales, segunt que dize Hegisipus.

Porque a gobernar el pueblo son nesçesarias leyes, et justas, segunt que dize Séneca, *Epístola xcix^a*, que dize que pues que los reynos se convirtieron en tiranía et crueldad por viçios et pecados sobrevinientes, nesçesarias fueron las leyes, las quales et tales los sabios [11vc] conpusieron contra viçios, et posiendo enxienplos de Salón, que fundó Athenas por egualdat et vía de derecho, et de Ligurio, que estableció las leyes.

Et d' éste fabla sant Agustín et de las sus leyes en el libro segundo de *La çibdat de Dios*, capítulo xvi^o. De las leyes de Salón fabla Agellinos en el libro segundo, et dize que eran pintadas o entretajadas en columnas o pilares de fuste por que durasen todos tienpos. D'este Ligurio et de las sus leyes dize Trogo Ponpeo, libro terçero, segunt que ya es dicho en el volumen nuestro de virtudes, que ha nonbre *Breviloquium*, en la primera parte en el segundo capítulo. Et Crisóstomo *Sobre sant Juan*, omelía xxxviii^a, dize que las leyes son así como cabestro o freno o travas por tener los omnes viçiosos et la voluntad viçiosa. Léese en el libro *XII abusiones* que pueblo menos de ley cahe en el lazo de perdiçión por muchas carreras et errores, menospreçiando la ley de Dios et los sus juyzios.

Et s[í]g[u]ese que la ley de Dios es carrera leal et verdadera, que es una tan solamente, la qual no declina a la parte derecha et siniestra. Et por esto dize sant Agustín en el libro ochavo de *La çibdat de Dios*, capítulo viº: «Vano es todo juyzio de derecho, sinon de aquella ley que es fecha a ymagen de la ley de Dios». S[í]g[u]ese que toda la ley buena deve aver començamiento en la ley de Dios et semejar a ella. Et esto dize Salamón en los *Proverbios*, capítulo viiiº, en presona de la ley de Dios: «Por mí regnan los reyes, et aquellos que fazen las leyes et judgan verdaderamente por mí». Porque se sigue que aquella comunidat tan solamente es bien regida la qual es gobernada con leyes regladas con la ley de Dios, porque aquellas oras es çibdat et comunidat de Dios, de la qual es verdat rey, et caridat es ley, eternidat et mesura, segunt que dize [11vd] sant Agustín en la *Epístola quinta*; la qual ley es una en sy, et faze muchos frutos et provechosos de virtud. Et por esto dize *Job* a los xiº capítulos que plaserle ya que Dios fablase al omne, et que l(a)[e] abriese la santa boca, et le mostrase los secretos de la su sabiduría, et que la su ley es una multiplicada por sus obras.

Mas fazer o posar ley non es cosa aprovechosa, sinon es [a] aquel que la tiene et la guarda. Et por esta razón, las leyes deven seer diligentemente guardadas et cunplidas en la comunidad. Dize Valerio, libro quinto, capítulo terçero, que los çibdadanos de la çibdat [de] Athenas avían los derechos buenos et santos, mas los çibdadanos avían malvadas et dañadas las voluntades (et) de malos entendimientos et usanças, et quisieron más usar de sus malas costumbres que de las leyes justas, et por esto, la çibdat perdió honor et vino abaxo.

Et las leyes aun deven seer guardadas et obedesçidas por mayores et por menores, que non sean semejantes a la tela de la araña, la qual faze estar queda la mosca et dexa pasar la grant bestia. Et dize Valerio, libro viiº, capítulo iiº, diciendo que Athanasio dixo que algunas leyes fueron mal guardadas porque aquellas (que) constriñieron et forçaron los omnes pobres et umildes, mas los ricos et los poderosos non se obligavan en cosa. Non fue tal aquella ley de aquel príncipe, el fijo del qual, segunt la ley, que devía perder amos los ojos, et el padre quiso que al fijo sacasen el uno ojo et al padre el otro por tal que la ley fuese guardada, que era puesta contra aquellos que cometían adulterio, lo que su fijo avía cometido, segunt que dize Valerio, libro viº, capítulo viº.

Et d'esto avemos fablado en el libro de virtudes que ha nonbre *Breviloquium* en la primera [12ra] parte al terçero capítulo. Léyese eso mismo [en] el libro de los *Reyes*, capítulo xiiiiº, que Saúl non quiso perdonar a su fijo que avía pasado su mandamiento.

Et ende, así como las leyes non deven fazer mal a los ynoçentes, segunt que dize sant Pablo en *Los fechos de los Apóstoles*, capítulo xxiiiiº: «Tú -dize él al juez- judgas a mí segunt la ley, et contra la ley mandas que yo sea ferido»; todo así, non deve perdonar a los culpantes que non sientan alguna pena, mayormente quando alguno peca contra la comunidad; porque léese en los *Proverbios* de Salamón, capítulo xviiº, que aquel que justificó al malvado et condepnó al justo, entramos son delante Dios aborreçidos et desplazientes.

Recuenta Valerio en el libro viº, capítulo iiiº, que Ligurgo fizo leyes contrarias en que era contenido que los sus çibdadanos non fuesen penados en los cuerpos et en los averes quando fazían mal, et acaesçió que algunos de aquellos se levantaron contra la comunidad, et el juez que avía nonbre Egesilay rebocó las leyes contrarias que Ligurgo avía fecho, et non quiso que fuesen guardadas en aquellos que se levantaron contra la comunidad. Et d'esto loó él al dicho juez en este paso.

Capítulo quarto: ¿En qué manera la comunidad deve ser guardada et fundada en justicia?

Las leyes non son bastantes a regir las çibdades nin las comunidades si las leyes non son regladas por justicia. Et por esta razón, es cosa nesçesaria que justicia sea guardada en la comunidad, porque justicia es guarnimiento et defensión de la comunidad, et en justicia deve seer [12rb] fundada, segunt que dize sant Agustín, recontando las sentençias de los sabios, en el libro segundo de *La çibdat de Dios*, capítulo xixº; et concluye et entiéndesele que la comunidad non puede seer bien regida syn grant justicia.

Et Clelio dize que el peor enemigo que puede aver la comunidad es injusticia, et non puede fazer cosa que dure mucho, sinon sy guarda grand justicia; porque dize sant Agustín, libro quarto de *La çibdat de Dios*, capítulo iiiiº, que regno syn justicia non es sinon ladronçios. Et viene de ay un enxienplo de Alixandre et de un cosario de mar, segunt que avemos dicho en el *Breviloquium de virtudes* en la primera parte en el primero capítulo, que Alixandre [dixo] al cosario que aví[a] fecho mal en la mar, et que él era ladrón, et que devía seer corregido, punido asy como ladrón. Et respondióle el cosario, omne que faze mal por la mar: «Yo so pequeño et chico ladrón, et tú eres grant ladrón, porque grandes regnos son en grandes ladronçios. Castiga a ty mesmo primero de los grandes males que has fecho, et después castigarás et corregirás a mí de los menores».

Et ende, dize Tulio, libro iiº *De ofiçios*, capítulo xiº, dize que justicia et la su obra es menester a todas gentes del mundo: así a los solitarios como a los mercadores, et a los vendedores, et aquellos que luegan, et a los luegadores, et aquellos que fazen algunt contrato, et aquellos que se entremeten de algunt negoçio, qualquier que sea que conpieçe de fazer. Tan grande es la virtud de justicia que aquellos que viven de maleficio et de pecado non pueden vevir menos de alguna partida de justicia.

Et viene de aquí enxienplo de los ladrones, que han leyes que mantienen o guardan, esto es, a quien deven obedesçer, et semejantes los quales guardan. Et quando han fecho presa o furto, pártlenlo [12vc] segunt egualdat de justicia.

Un grant ladrón fue que uvo nonbre Vargulio Yllirico, que uvo muy grandes cosas de ladronçios et muchos; enpero, otro ladrón, que avía nonbre Novadón Lustario, que era compañero de Vargulio, tóvose en grant mal porque Novadón Lustrario, que era compañero de Vargulio, non avía partido por equal parte, que más se avía retenido que non se avía dado. Et fueron entramos al príncipe de los ladrones et cosarios. Et el príncipe dio senitençia, et condepnó a aquel que avía nonbre Novaçio Lustrario en una de tres cosas: o que partiesen por equal lo que avían tomado, (et) [o] que fuese librado a muerte por los compañeros, o que fuese echado de la compañía de los ladrones. Porque concluye allí el mesmo Tullio que como grande sea la fuerça et la virtud de justicia que ella defiende et cresce las riquezas de los ladrones, ¡quánta deve seer su fuerça en las leyes et en los juyzios et en sentençias a provecho de la comunidad!

Porque justicia es nonbre et claridat et muy grant resplandor que da nonbre et fama a aquellos que la han castigo; justicia es aquella que te defiende que ninguno non te faga mal si tú non le fazes enjuria; justicia es [la] que te defiende que aquel a quien has fecho mal que non te faga mal, sinon por recobrar aquello que le as fecho perder, et salve su derecho, que non te apremie o te faga daño más adelante; justicia faze las cosas comunes a todos seer comunales et las cosas privadas faze seer propias a cada uno, segunt que dize aquel mesmo libro primero *De ofiçios*, capítulo viiº. Los fundamentos de justicia son que a ninguno non sea fecho dañamiento

o daño, et que todos sean ayuntadores del bien común, segunt que dize el mesmo en el dicho libro, capítulo viii°.

Dize sant Ambrosio en el libro primero *De officios* que omne justo todas cosas tiene por suyas et las suyas [12vd] tiene por de todos. Et dize que la primera parte de justiciā es en Dios; et la segunda, en la tierra; et la tercera, en los parientes; et de aquí adelante es en todos los omnes. Mas verdadera justiciā non es sinon en la comunidat, el fundador et el regidor de la qual es Jhesu Christo. Et verdadera justiciā es en aquella çibdat de la qual dize el profeta: «Et, çibdat de Dios, gloriosas cosas son dichas de ti», segunt que dize sant Agustín en el libro ya allegado de *La çibdat de Dios*, capítulo xxi°.

Et Valerio en el libro vi°, capítulo v°, recontando enxenplos de los antiguos, loa a justiciā, así como es dicho en el *Breviloquium de virtudes*. Et sant Agustín, libro xix° de *La çibdat de Dios*, capítulo primero, dize que justiciā es virtud por la qual es dado a cada uno lo que suyo es. Et Macrobio, libro segundo, dize que justiciā es aquella de la qual vienen et desçienden inoçençia, et amistança, et concordia, et piedat, religiō, et buena voluntad, et umildat. Por las quales obras de justiciā son piedat que omne deve aver de todos christianos, innoçençia menos de toda injuria, amor et dilección et reverençia, concordia et misericordia en la boluntad, clemençia et piedat son en obra, segunt que dize Hugo de sant Víctor.

Quál deve seer justiciā en la comunidat, de los mayores a los menores et de los menores a los mayores, esto se declara en su lugar et diuso dentro en este libro, quando fablaremos de las personas de la comunidat, de cada una por sí et de la enformación de aquéllas.

Dize sant Benito en un *Sermón del Aviento* que justiciā es virtud la qual da a cada uno lo suyo et lo que suyo es, esto es, al mayor et al mediano et al menor. Al perlado es devida obidiencia et reverençia; et al equal es devido consejo, et buena [13ra] dotrina contra la su ygnorançia, et ayuda contra la su enfermedat; et al baxo es devida guarda et custodia, que non regne pecado en su cuerpo mortal, así como dize sant Pablo *Ad romanos*, vi° capítulo, et dysçiplina, que faga dignos frutos de penitençia et de juyzio. Estas son siete colupnas o siete pilares, las quales sabiduría ha hedificado en la casa de Dios, segunt que dize Salamón en los *Proverbios*, capítulo ix°.

Porque justiciā deve seer muy escalentadamente deseada, et con grant estudio catada, et con honor honrada. Onde los gentiles, queriéndola honor, hedificáronle tenplos, segunt que dize sant Agustín en el primero libro de *Dotrina christiana*, capítulo vi°. Et la justiciā de Dios amonesta, da o dize a los juezes de la comunidat que quieran et amen justiciā, *Libro de la sabiduría*, capítulo primero. Et dize así: «Vosotros, juezes que judgades las gentes de la tierra, amad justiciā».

Capítulo quinto: Que en la comunidad es me[ne]ster concordia et onestad.

[D]icho es desuso que justiciā es nesçesaria priçipalmente en la comunidat. Et esto es verdat, mas es menester verdat et concordia, que es ayudadora de la comunidat. Porque dixo Çipión que dize Salustio, libro segundo, do dixo Çipión: «Vos abredes libre el regno firme et perdurable si vosotros sodes buenos; et sy non, será flaco et de poca dura sy sodes malos, porque por concordia las pequeñas cosas cresçen et con discordia las grandes cosas amenguan».

Et esto mesmo dixo Séneca, *Epístola xcixª*. Et Jhesu Christo dize, *Mathey* xii, que todo regno departido por discordia viene a desfalleçimiento; et por el contrario, quando ha unidat et concordia, cresçe et multiplica, porque non es cosa tan provechosa a la çibdat como es concordia. Onde dize el Comentador sobre el libro ix° de las *Héticas*: «De la concordia de los maestros et de [13rb] los sabios de Greçia fue grant bien a la çibdat et a la comunidat, porque

ovieron çiençia desuso de la qual acordadamente por su caridat demostraron et manifestaron a la comunidat, et por su buena dotrina adotraron los otros cómo devien governar la comunidat; et el saber que Dios les avía abondado graciosamente, lo levaron adelante por concordia».

Et es la comunidat en sí mesma fuerte a los enemigos terrible así como a cavallería armada, segunt que se dize *Canticorum*, capítulo vº. La qual palabra declara sant Gregorio *Sobre el Ezechiél*, libro primero, omelía viiiª; et dize: «Cavallería armada es terrible a los enemigos quando es bien allegada a una concordia, asy que en ninguna cosa non sea discordante nin menos de razón ninguna, como los fijos de Ysrael, asy ayuntados et de buena concordia, fazían prosecución et vençían sus enemigos, segunt que paresçe [en] *Judith*, xvº capítulo.

Dize Séneca en el libro viiiº *De veneficiis*, capítulo xiiiiº, que natura non ha dada al omne grant fuerça que de algunas bestias, non ha fecho tan terrible como de algunas bestias; porque sembraría que non deviesen te(n)[m]er las otras criaturas, mas natura le ha proveído de dos cosas por las quales es temido et ha señorío en el mundo, esto es, razón et compañía; porque compañía lo faze (seer) seer de gente señor et de tierra et de las bestias en la mar et en la tierra.

Et por esta razón, en toda buena comunidat deve aver un príncipe mayor, non muchos; porque si oviese más de uno, abrien discordia et departimiento, et partirse ya la compañía, et finalmente perderse ya la señoría, la qual cosa non faze quando es uno tan solamente mayor et los otros que son después d'él son ligados en compañía so él. Así se salva la comunidat por compañía [13vc] ordenada so un príncipe.

Et d'esto fabla sant Gerónimo en la *Epístola xciiª*. Dize que antiguamente los regidores de la comunidat avían concordia entre ellos mesmos. Et ya sea que algunos inobedientes que fuesen enemigos unos de otros que antes que fuesen regidores, et luego como començaron a regir la comunidat, fueron amigos et concordantes por provecho de la comunidat.

Et d'esto pone enxemplo Valerio, libro quarto, capítulo iiº. Dize que Menilio Lepidio et Fulino Flacco eran enemigos entre sí mesmos, et fueron fechos juezes de la comunidat, et luego fueron fechos amigos. Et dize aquí ese mesmo en el principio del capítulo que un omne dolíase de su enemigo, que era muerto, porque era provechoso a la comunidat.

Mas por tal como verdadera concordia non puede seer menos de verdadera caridat, la qual faze aquellos que la siguen de un corazón et de una voluntad, segunt que es escrito en *Los fechos de los Apóstoles*, capítulo iiiiiº, por esta razón, se sigue que allí do non ay caridat, non es verdadera comunidat; porque verdadera comunidat deve seer ley de caridat, así como suso es dicho.

Capítulo viº: ¿En qué manera la universidad deve seer por lealtad ayudada?

Lealtad es ayudadora de la comunidat, porque si las partidas de la comunidat non tienen las unas de las otras lealtad verdadera menos de malicia de corazón, et menos de mala voluntad, et menos de vergüensación, que quiere dezir 'bolvimiento de dos, onde omne deve bolver la cara', et menos de falsa deçepción de boca, et menos de engañosa disimulación de conportamiento feo, et menos de mal engaño de mala obra, non podrá seer regida nin podrá mucho durar.

Porque dize Tulio libro *De los oficios* primero, capítulo seteno, que fundamento de justiçia es lealtad, et [13vd] firmeza de palabras et de convivencias. Dize aún en el xiiº capítulo de aquel mesmo libro que en dos maneras puede seer fecho enjuria a alguno, esto es, o por fuerça, así como león, o por engaño, asy como la raposa; que cada una d'estas maneras deve seer estraña al omne et seer mucho apartada. Et dize que la peor injustiçia que puede seer fecho es de aquellos que fazen grant engaño et de aquellos que quieren seer loados.

Lealtança [non] es cosa que omne puede conprar por moneda o por bienes tenporales, mas tan solamente por virtud se gana. Porque dize sant Ambrosio en el segundo libro *De los ofiços*: «¿Qual es aquel que tiene por fieles a aquellos los quales han obligados a sy mismos por moneda o por serviços o por buenas palabras? Et sy alguno dize que aquellos atales tengan por fieles, vayan conprar amigos fieles a las plaças por dineros, et sean sus fieles».

Lealtat se gana et se mantiene por justiça et por sabiduría, segunt que dize aquel mesmo en aquel mesmo libro, capítulo xii°. Esta lealtat desfallesçe a muchas partes de la comunidat, porque dize Tullio en el lugar desuso allegado que muchos son que han engañosa lealtat, et muchos que la han en un tiempo et en otro tiempo la pierden. Así lo dize Egisipus, libro primero, de uno que muchas vezes perdió su lealtat por esto que non era firme.

Et dize Tulio, libro *De amiçia*, capítulo [xii°], que lealtad es fundamento de firme amistad o bienquerençia. Amistad o hermandat tienen los antiguos en grand reverençia. Onde el sabio Catón dixo que lealtad avitava o estava en un tenplo mesmo con aquel sios que era dicho Jovis, el qual era dios de alegría; et que era vezina de aquel mesmo dios, que estava en el Capitoloo de Roma, el qual era logar de grant honor. [14ra] Así lo recuenta Tulio, libro ii° *De los benefiços*, capítulo xxiiii°. Et aquel poeta Hunnio dize que lealtad se reposa en el más alto lugar del tenplo. Ningunt omne non deve seer dicho leal nin a los suyos mesmos sea desleal, segunt que dize Egisipus en el lugar do es allegado.

Et como non sea verdadera amistad nin verdadera virtud aquella que non es regida por caridad o por amor d'esto, non es verdadera lealtad sinon aquella que nasce et desçiende de verdadera caridad. Et por esto dize el Sabio en el libro *De la sabiduría*, capítulo iii°: «Si as amigo, que sea leal en castidad es lo que él querrá». Et dize el sabio *Eclesiástico*, capítulo vii°: «Amigo leal es fuerte et defendedor». En aquel mesmo al xii° capítulo dize que amigo fiel non desanparará al omne en tiempo de tribulaçión, pues tiene et ama lealtad a su prósymo en la su pobreza, et está et sey leal [a] aquel en tiempo de tribulaçión.

Capítulo seteno: ¿En qué manera la universidat deve ser por sabios et leales consejeros ayudada?

La comunidat deve seer regida o enderesçada et governada por consejos de discretos et leales sabios; porque dize el sabio Salamón en los *Proverbios*, capítulo xxiiii°, que allá en do ay muchos consejos, ay salvamiento et salud.

Et antiguamente los regidores de la comunidat eran llamados cónsules, que quiere dezir 'consejos', porque eran presonas de buen consejo. Et así lo dize sant Agustín en el libro *De la çibdat de Dios*, [libro] v°, capítulo xii°. Et Tulio en el libro *De ofiços*, capítulo xxii°, dize que poco aprovechan armas de fuera si de dentro de casa non ay buen consejo. Et dize aquí que más aprovechó a la çibdat de Athenas el consejo de Salón, que fizo las leyes et los estableçimientos de derecho, que las armas et la bictoria de sus enemigos, porque la vatalla fue ordenada de consejo et de ordenaçión de los cónsules, que eran ordenados por consejo de [14rb] Salón.

Onde dize Séneca, libro *De trinquillidat de saña*, çerca el començamiento del libro, dize que non tan solamente es provechoso a la comunidat aquel que la defiende et la mantiene armado, et libra por defensión d'ella; antes aun aquel que amonesta a la mançebía, que muestra a los otros camino de virtud, et pone mandamientos et consejo contra biços, et refrena los luxuriosos et avaros, mag[u]er sea quél non sufra feridas et muerte por el bien común. Manifiestamente, enpero, él faze obras aprovechosas a toda la comunidat.

Iten, dize Tullio libro *De vejedaz*, capítulo iii°, que aquellos que dan consejo a la comunidat más fazen que los otros, porque ellos son así como capitán et regidores en la nao, así

como aquel que sirve el timón. Porque en la nao algunos ay que han ofiçio de escorrir la çentina, et otros que suben et desçienden la exar(çi)çia, otros que suben alto en el árbol; et todos éstos se mueven et trabajan más que aquel que sirve el timón, asentado en la popa, et faze mucho, et mayores et mejores obras que los otros. Grandes obras et provechosas non se fazen por gran fuerça nin por grand ligereza nin por grant cuyta, antes se fazen por el buen consejo et attoridat et por çiençia.

Et concluye aquí Tullio que omnes antig[u]os solían seer de mayor consejo et de mayor attoridat et de más dicha çiençia que non los mançebos, por que deven seer escogidos en los consejos. Porque dize Job, capítulo xiiº, que en los antiguos es la sapiençia. Et en el libro iiiº de los Reyes, capítulo xiiº, que se lee que Roboán perdió el regno porque dexó el consejo de los antiguos et tóvose a consejo de los mançebos.

Et consejo de los antiguos [14vc] mucho vale; que dize Valerio, libro viiº, capítulo iiº, que un omne amenazava su enemigo que le faría grand daño o grant mal porque avía muchos cuchillos et muchas armas, et respondióle el otro que non le temíe: «Porque si tú -dixo- tienes muchos cuchillos, yo he muchos omnes, por que non he miedo de tus cuchillos». Do por consejo de sabios la comunidat toma conosçimiento, et es governada et mantenida devidamente, et conservada luengamente.

Et recuenta sant Agustín, en la *Epístola xxxviiiª* que enbió al disçedio, que aquel sabio Temístides fue preguntado et demandado que qué sabía fazer, si sabía tañer estrumentos. Et dixo que non, et así de otras cosas muchas. Et dixo aquel que fazia las demandas: «Pues, ¿qué sabes fazer?». Et él respondió que sabía fazer de pequeña et chica çibdat grant comunidat con sus consejos con que fuesen resçebidos. Et así fue judgado por el más sabio que aquellos que sabían las otras artes et non sabían ésta.

Et de cuál condiçión deven seer los consejos en el regimiento de la çibdat o de la comunidat, se paresçerá adelante en este libro, quando se fará mençión de los consejos en su lugar.

Capítulo viiiº: ¿En cuál manera la universidat deve ser por virtuosas costunbres enoblesçida?

La comunidat aún deve seer ordenada, et muy fermosa de costunbres virtuosas et de buenos criamientos, segunt que dize sant Agustín en el segundo libro de *La çibdat de Dios*, capítulo xxiº. Recuenta que un biejo, la sentençia del qual es que la çibdat de Roma avía avida por antiguas costunbres, et la comunidat de aquella çibdat duró tanto [9vb] como las costunbres antiguas et virtuosas. El qual berso resçibió sant Agustín así como si fuese profeçia que Dios le oviese dicho por revelación. Porque aquella çibdat non fuera subida a tan grand onor que oviese señoría por todo el mundo, nin fuera a tan largamente conservada por nonbre de gentes nin por fuerça de armas si costunbres non fuesen retenidas, las quales y metieron los antiguos en tienpo pasado. Mas, dize él que los omnes de valor et de virtud muertos son, et quando ellos murieron, con ellos murieron las costunbres que mantenían la çibdat, do non enpesçían valor et honor et señoría. Et son palabras de Çipión et recuéntalas sant Agustín.

Et Salustio, libro vº, recuenta cuáles costunbres eran de los antig[u]os. Et dize que fizo cantar, el qual cantó entre los consejos. Esto mesmo recuenta sant Agustín libro vº de *La çibdat de Dios*, capítulo xiiiº. Et dize así el cantar: «Non querades pensar nin comedir que los mayores, vuestros et nuestros antescsorez, han por fuerça de armas pujado la çibdat de baxo estamiento a tan grant onor, et de pequeña que era la ayan fecho tan grande; porque si así se oviese fecho,

más gloriosa sería la çibdat en este tiempo que non era antiguamente, porque más armas et más cavallos y ha que non avía en el tiempo que era más gloriosa.

»Et otras cosas í avía antiguamente que fazien la çibdat más noble et de grant gloria, las quales oy día y non son. Agora, antes ay desfalleçimiento. Porque los nuestros anteçesores avien en su casa maestría; et de fuera, justo inperio; et su coraçón era franco et [15ra] a dar consejo, mas non avían miedo ninguno, et non eran corronpidos por pecados nin por desordenada voluntad. Et nós en ningunt lugar de aquestas cosas fazemos luxuria et abariçia, públicamente (et) avemos pobreza, ascondidamente abemos abundançia, et alavamos las riquezas, et somos perezosos, et non ay departimiento entre buenos et malos cobdiçiosos, et s'ende duzen todos los lugoures de virtudes, et esto es, los onores.

»Et non es marevylla si son tales, porque cada uno se sigue por su propio talante et por su propio consejo, cada uno en su casa quiere vevir con su voluntad et quiere conplir su deseo, cada uno allega moneda et quiere aver graçias a provecho suyo solamente, non aviendo porque si es daño a la comunidat, antes vazían la casa común por conplir la propia».

Estas son las palabras del cantar de Catón. Pues que y son las dichas buenas costunbres et condiçiones, avía comunidat bien ordenada; et do fallesçe la comunidat, es desordenada.

Onde sant Agustín, hablando de Çipión, libro primero de *La çibdat de Dios*, capítulo xxxº, dize que Çipión non judgava que la çibdat o comunidat fuese en buen estamieto estando los muros firmemente et cayendo buenas costunbres.

Et él mesmo dize, libro segundo de *La çibdat de Dios*, capítulo iiiiº, que la çibdat de Atenas antiguamente bivía tenpradamente et mesurada, et por trabajos et por obras de los antig[u]os ella pujava a creçimiento et mayores riquezas. Et en aquel tiempo mayor cura avían los regidores que buenas costunbres fuesen mantenidas et non cayesen que non reparar et de mantener los muros de la çibdat nin los edefiçios de piedras et de fusta. Mas el contrario es en [15rb] este tiempo, que los muros son reparados, et buenas costunbres son caydas ayuso. Et en fecho de cobdiçia cruel ha quemados los coraçones de los omnes, que es peor et más dañoso que el fuego que quema la fusta con que son cubiertas las casas et las habitaçiones humanas; porque mayor daño ha tomado la çibdat por deçaymiento de buenas costunbres et por ençendimiento de cobdiçia que si los muros fuesen caydos et las casas quemadas.

Et dize él mesmo en la *Epístola vª* que los coraçones malos et perversos de los omnes mortales se piensan que las casas et las posesiones humanas sean más bienaventuradas quando han buen regidor, et non han cura de carga que es en el alma; et cómo se fazen de nuevo grandes edifiçios, ya sea que cayan los fundamentos de virtudes.

Porque a menudo sí se contesçe que los regidores de la comunidat non se estudian a reprehender viçios et malas costunbres, que son contra virtudes et contra buenas costunbres; mas han cura que sean plazientes a los omnes por que puedan seer señores. Et así lo dize sant Agustín en el lugar ya allegado, capítulo xixº. Recuenta la abusión de tales, et dize que los regidores non se dan cata cuáles son buenos, cuáles non. Mas, danse *ac miente* quién es su subjecto et quién non. Et los sujetos obedesçen et siguen a tales regidores, non así como a regidores de buenas costunbres, mas así como a señores de riquezas et delicias.

Et estas buenas costunbres ronpen palabras malvadas dichas de unos a otros, segunt dize sant Pablo en la *Primera epístola ad Corinthios*. Et dize sant Agustín en la *Epístola xxxiiiiº* que buenas costunbres et malas costunbres non salen sinon de buenos [15vc] amores et de malos amores. Et dende adelante se sigue que en la comunidat non ay buenas costunbres sinon ha ordenados amores. Los quales amores son solamente en la comunidat eclesiástica, esto es, en la çibdat de Dios, la qual faze amor de Dios tener en menospreçio a sí mesmo, así lo dize sant Agustín, libro xiiiiº de *La çibdat de Dios*, capítulo postrimero. Et por el contrario, quando los viçiosos se castigan et tienen camino de virtud, comienza la comunidat seer bien acostunbrada.

Dize Séneca en la *Epístola xxxª* que buenas costumbres son bestidos del alma, de la qual bestidura nasce continuación de todas buenas obras. Et fablando en esta manera, las virtudes son llamadas buenas costumbres, segunt que dize *Policrato*, libro quinto, capítulo iiiº.

Et dende son engañados muchos de aquellos de la comunidat que se cuydan que malas costumbres non sean pecados porque han usado grant tiempo de aquellos, segunt que dize Séneca, libro *De buena vida* al començamiento, que dize que mal argumento es éste, así es acostunbrado. Pues non es pecado en buscar quáles cosas ecçellentes et nobles son estadas fechas, et quáles non suelen seer fechas, et quáles en las obras que fazen (que fazen) al omne bienaventurado, et quáles obras non son aprovadas et alavadas por los ygnorantes et bestiales.

Et dize después que non es cosa que más livianamente nos faga benir a malas costumbres [que] fazer et escoger lo que plaze a la boluntad, non guardando la cosa que es razonable, porque de aquellos vevimos non segunt razón, mas segunt enxemplo o semejança. Et dize que departimiento ay entre el camino de buenas costumbres et el camino corporal que pisan con los pies, çierto mucho es engañado [15vd] en el primero camino aquel a quien va por aquel por el qual va la mayor parte de la gente, porque así es aquel camino como es de grant priesa de gent, el qual si uno se deca[n]ta de la una parte, muchos lo siguen, et él cahe primero, et los otros entonçes o luego. Et así es en camino de costunbre, que por uno que faga una cosa otros muchos farán eso mesmo, mayormente en cosa viçiosa. Et así, los unos tiran a los otros por su mal enxemplo. Et conviene que los viçios que han en costunbre, los quales devían los regidores de la comunidat esquivar et castigar.

Capítulo noveno: ¿En qué manera la universidat deve ser por derecha entençión ordenada?

Las cosas susodichas non son bastantes a buen regimiento de la comunidat si las partidas de aquella non tienen una misma entençión ordenada. En otra manera non se podría salvar nin mantener largamente en buen estamieto.

Et por esta razón dize Tullio, libro iiiº *De ofiçios*, capítulo vº, que todos aquellos que pertenesçen a una comunidat deven aver un porpósito et una voluntad: que cada uno con el buen camino así como el suyo propio. Porque comedirse deve cada uno que si el bien común desfallesçiese a la conpañía del umanal linage, se dañaría et consumería et abría de vevir solitariamente. Porque quando la gente será así ordenada [que] cada uno procurará el bien común, aquellas oras será la comunidat firme et durable con que se guarde que él uno non dé daño a ninguno de los otros que son en aquella conpañía.

Dize después [que] el derecho común et aun derecho privado que se detiene en muchas comunidades han proveydo que non sea devida cosa a ninguno de la comunidat fazer daño a ninguno [16ra] de aquella mesma comunidat por razón de su bien propio et provecho. Porque esto esquivan et meten adelante las leyes et los derechos: que ninguno non de daño a los singulares de la comunidat; et mete adelante aquellos que fazen el contrario: por muerte, o por seer vencido, o por prisión, o por otra pena convenible.

Et después dize que más es contra natura de omne dar daño a otro por que le venga a él provecho, que non es muerte nin enfermedat o otro peligro corporal; porque por esta razón se sigue departimiento del umanal linage de común abitaçión, la qual pertenesçe al omne por natura.

Et por esta entençión, ovieron los omnes buenos et los omnes antig[u]os nobles amadores del bien común, los quales igualmente entendían el provecho de los otros así como el suyo, segunt que recuenta Tullio, libro vº *De ofiçios*, capítulo viiiº. Porque dize [que] Terençio

non se pensava que ninguna cosa del mundo, de qualquier que omne fuese, fuese a él así como a cosa non suya o estraña. Et Séneca en la *Epístola xix^a* dize así: «Yo non me pienso que ninguna cosa sea a mí estraña que sea de algunt omne». Et esto recuenta sant Agustín en la *Epístola xxxiii^a*. Et dize así: «El sabio Séneca non se cuydava que cosa del mundo fuese suya más que de otro qualquier, la qual cosa pertenescē a conservación del bien común et de aver a menudo compañía; mas la desleal et muy vana avariçia de los mortales faze departimiento de posesión et de hedat, et non cree que ninguna cosa común sea suya. Et los sabios (et) [son] semejantes al sol et la luna, los quales dan la su luz a todos. Onde dize aquí mesmo Séneca: «Yo devo mucho al sol et a la luna, enpero non sirve[n] a mí sólo de los sabios».

Onde los sabios non tan sola-[16rb]mente en su bida ovieron cura del bien común, antes aun después de su muerte así como de antes. Onde Tullio en el libro *De amistança*, capítulo vi^o, dize así mesmo, dize que non avía mejor cura que en qué en tal estamien^{to} sería la comunidat después de su muerte que en su vida o aquel día mesmo, que poco es provecho aquel que non ha cura nin cuydado, sinon de aquellos o serán en el mundo et él viviendo, segunt que él mesmo dize en la *Epístola lxxii^a*. En algunas çibdades dieron honor divinal a algunos valientes omnes por que escalentasen el coraçón de los otros a lazarar por el bien común, segunt que dize Tullio, libro segundo *De natura de los dioses*; dize que quando sallie algunt vallente omne d'esta vida el qual avie seydo aprovechoso a la comunidat, fazían d'él remembrança así como si fuese Dios, por (que) tal que los otros tomasen buen coraçón de mantener el bien común et non dubdasen del provecho de aquéllos.

La comunidat se mantiene et se salva por umidalt de entención et de voluntad [de] aquellos que pertenescē[n] a la comunidat. Et esto se puede mostrar por enxienplos sentibles: la tierra está firme, que non se mesçe, por tal que sus partidas tienen una entención o enclenación, que todos, tanto que más pueden, se allegan a un punto que es dicho çentro, que es en medio del mundo, segunt que dize Aristótiles, libro segundo *Del çielo et del mundo*. Iten, la nao que es de grant peso, estando en el arena, métenla los marineros tirándola en una entención, todos a una. Iten, una grant hueste de omnes armados que sean todos de un acuerdo et de una entención han más ayna bictoria que sy fuese apartada de muchas et diversas entenciones, et asy es toda comunidat.

Et por esto como ninguna comunidat non aya voluntad de [16vc] intención para una mesma cosa, sinon en la comunidat eclesiástica, en la qual todos los christianos quieren et entienden seer una mesma cosa menesterosa, esto es, por que alcance por habitaçión et posesión aquella çibdat muy alta, ésta es, la gloria perdurable, la qual es acabada, en la qual ninguno non deve buscar sus cosas, mas aquellas de Jhesu Christo. La qual cosa demuestra sant Pablo en la *Segunda epístola ad Corinthios*, capítulo ii^o, por enxienplo de las partidas del cuerpo, las quales sirven las unas a las otras. Pues quando (a) la comunidat sea mantenida, segunt dicho es, et estableçida et ayudada, aquellas oras será salvada et guardada.

Capítulo x^o: ¿En qué manera la universitat decahe et viene a destruymiento por fallesçimiento de las dichas cosas et condiciones por las cosas susodichas?

Paresçe en qué manera la comunidat viene a desfallesçimiento et a caemiento por desfalleamiento de las cosas susodichas. Asy como ella viene a desfallesçimiento et abaxo quando le desfallesçen las dichas cosas, bien así, por el contrario, ella resçibe birtud et fuerça et basteçimiento por aquéllas.

Porque dize el Sabio, libro segundo de las *Éticas*, que quiere dezir 'de buenas costunbres', que aquellas cosas que en començamiento de generación de alguna cosa aprovechan

por su presençia, aquellas mesmas le son comienço de corronpimiento quando le desfallesçen. Por lo qual se sigue que si la comunidat resçibe cunplimiento et perfecçion por las dichas cosas, que por mengua et fallimiento de aquellas mesmas viene a corronpimiento o destruymiento, segunt que se muestra por las palabras de Catón desuso allegadas; en tanto que por desfallimiento de [16vd] las dichas condiçiones biene la comunidat a tal estado que non ha semejança nin figura nin color de verdadera comunidat, segunt que dize sant Agustín, libro segundo de *La çibdat de Dios*, capítulo iiº, onde recuenta las palabras de Tullio, libro vº *De la comunidat* [que] dixo que tanto s'era mudado el establimento de la çibdat, que la comunidat non era tal como era antiguamente: nin en valor, nin en forma, nin en ligereza, nin en bondat, nin en nobleza. Et dixo que tanto era ya trocada et destroyda, que non fallava maestro que lo sopiese reparar, porque non avía fincado cosa alguna de las costunbres antiguas: nin obra, nin en remenbrança de omnes. Et si esto ovo verdat en aquel tienpo, mucho más, dize sant Agustín, en este tienpo presente, en el qual cada uno ha cura de sy mesmo et de sus fechos, et non de las obras de Jhesu Christo.

Et asy mesmo, fabla sant Agustín del destruymiento de la çibdat, capítulo ixº, et cuenta ay cuántas vezes la comunidat es et está ferida, et majada, et escarnesçida; et cuántos despechos se an fecho. Et después d'esto, dize que aquel quien vien compare la comunidat non diere el inperio sinon a la casa de aquel rey que avía nonbre Sardanápalo, el qual rey asy quería cunplir sus deliços et fazer su propia voluntad que él fizo escribir desuso de su sepultura que non avía de ninguna cosa gloria después de la muerte, sinon de lo que avía despendido et consumido viviendo en conplir sus deseos et su voluntad.

Et estos males [son] enduresçidos et cresçidos en la comunidat et en el mundo por poca ocasión, esto es, por voluntad engañosa, la qual quiere tener lo que desordenadamente desea, et por aver paz con aquellos con quien debría aver g[u]erra. Así como dize sant Agustín recontando [17ra] palabras de Çipión, libro primero de *La çibdat de Dios*, capítulo ixº, que dize que quando Catón consejó a los romanos que destruyesen a Cartago, la qual era su malqueriente [et] quería estrar el inperio et apropiar a sí mesmo, Çipión contradixo al consejo de Catón, temiendo la enfermedat de los coraçones de los romanos, et la firmeza de los adversarios et contrarios, pensándose que los romanos abrían menester comunal de tutor, así como huérfanos, porque los veyen espantados et avien grant miedo. Et lo que Çipión temía conteçió por obra, que luego que ellos ovieron destroydo la çibdat de Cartago, de allí adelante non ovieron miedo nin temieron a ninguno, et fueron así como pupillos menos de tutor, que fazen sus voluntades desordenadamente; porque ellos se dieron a deliços et a riquezas, et cada uno quiso conplir sus deseos. Et de allí se sig[u]e tan solamente que enpeçaron entre sí a aver discordia, et después paz et concordia. Et de allí vino destruymiento et decaymiento de la comunidat, porque fuera más provechoso a los romanos que non ovieran destroyda a aquella çibdat que yazía en miedo, asy como el tutor faze al niño.

Et después d'esto, ay mesmo, capítulo xxxiº, recuenta él mesmo (que) los males que avinieron a los romanos por destruymiento de la çibdat susodicha, es a saber: batallas et guerras entre los çibdadanos por cobdiçia de aver señorío los unos sobre los otros, abariçia et luxuria, et así de los otros males.

Así mesmo fabla sant Agustín en la *Epístola vª* recontando palabras de Salustio, que dize que la comunidat de Roma, digna de loor et (la) onor et reverençia, enpeçó a caer et vino en perdiçion en aquel tienpo en el qual los regidores de la çibdat, que solían seer como dioses, et justos et virtuosos, non corri-[17rb]gieron los malos et perdonaron los culpados, asy como a ladrones et robadores, por tal como los regidores eran cobdiçiosos de avariçia et de robar, et presonas corronpidas, que non eran bien criadas nin bien acostunbradas.

Et a provar esto allega una attoridat, de Juvenil o Juvenal, que dixo: «Agora sofrimos mal que nos ha venido por aver luenga paz. La paz ha tomado armas de luxuria, las quales fieren et matan la çibdat, et vengánse de nós los que nos malquieren. Después que la pobreza fue echada de la çibdat, í ha auido conplimiento de todos viçios et pecados, et han grant duelo los omnes sabios que veen que la çibdat es cayda por riquezas, et solía seer mantenida por pobreza, porque ella solía seer pobre de riquezas et rica de virtudes. Et luego quando començó a ser rica de riquezas, ella fue luego fecha pobre de virtudes. Aquellas oras avía cunplimiento de buenas costunbres; agora, non cahen los muros de la çibdat, mas cahen las voluntades de los çibdadanos. Et esto es el mayor daño d'ellos que puede seer».

Pues que aquellos que quieren seer leales a la comunidat estudien que sea mantenida por leyes de derecho et ordenada por justiçia, et así de las otras cosas desuso dichas.

Capítulo onzeno: ¿Quántas cosas sufrieron los antiguos por salvar la comunidat?

E luego de las cosas ya dichas, se declara et se manifiesta por enxemplo et por obras de los antig[u]os quánta cura et ansia ovieron ellos de crescer et multiplicar et mantener el bien común; porque ellos ovieron temerosa cura de la comunidat, et ovieron aquel amor vallente et escalentado por aprovechar aquélla, menospreçiendo todas riquezas terrenales. Et por ella metieron a sy mesmos en peligros altos et [17vc] terribles, et por ella sufrieron muy grandes lazerios, et por ella libraron muy de grado eso mesmo a muerte. Et quando los más caros amigos que avían murien por provecho del común, ellos non lloravan, antes se alegravan. Et fueron de voluntad que antes se diesen a muerte que dexasen destruyr la comunidat; porque ellos non deseavan cosas, sinon bien et provecho de la comunidat. Et de todo esto por mayor partida es ya dicho en el *Breviloquium de virtudes*.

Et recuenta Valerio libro iiº, capítulo iiiº, que Camillus fazía oraçión que si alguno de los dioses fuese semejante que la lealtad o feliciçidat et el alto estamien to de Roma fuese sobra grande, que esto non tornase amenguamiento de la çibdat; mas que dios diese o enbiase a él algunt daño por el qual aquél dios metiese la su saña menos de amenguamiento de la çibdat. Et cuytadamente él cayó, et paresció el mal que avie miedo que deviese venir sobre la comunidat vino sobre él, así como el deseava. Et síguese que ygual birtud cresció el bien común et sufrir en sy el mal de la comunidat muy de grado.

Iten Valerio, libro viº, capítulo viº, ó recuenta mucho de la piedat de los antig[u]os que avían del común. Onde dize que comunal cosa es que el omne ame su tierra onde es nascido, porque equal onor deve seer dada [a] la tierra en donaçión et a los dioses et los parientes, et la qual tierra nuestros parientes antiguos conquirieron con sus fuerças et virtudes. Et devemos amar nuestros vezinos, aquellos que son de una tierra, así como a nosotros mesmos.

Iten, pone enxemplo de aquellos que por el bien común se aventuraron a sy mesmos a muerte. Et dize que sobre la cabeça de un omne se asentó una vez una ave que avía nonbre pitros. Et a los adevinos [17vd] fue demandado qué significava. Et respondieron que sy el omne matava aquella ave, que sería gran bien et grant provecho de la comunidat, mas que a la casa de aquel omne bernía mucho mal et destruymien to; et por el contrario, que si aquella ave bivie, que aquel omne et su casa toda subría a grant onor et grant estamien to, et la comunidat vernía a grant abaxamien to. Et el omne, que era delante del consejo de Roma et tenía la ave en la mano, oydo lo que los adevinos dixieron, luego fue a morder el ave con los dientes et matóla.

Et esto mesmo recuenta Begerio, libro viiiº, capítulo viiiº, et asy mesmo lo dize Balerio, libro viº, capítulo viº, de Aristótiles [que] como él es omne muy sabio et de buena bida, et como él es ya antiguo, que apenas se levantava del lecho, et quando andava, avíalo omne a sostener

que non cayese, oyó dezir que enemigos venían a la çibdat de Atenas por la conbatir. Et él era dentro de la çibdat, et fizo coraçón fuerte, et con armas salió fuera de la çibdat. Et puso tan buen coraçón a los otros que ellos ovieron bittoria; enpero, él(los), faziendo esto, se metió a peligro de muerte por librar la tierra de mano de los enemigos que ya la tenían en su mano.

Iten, recuenta que algunos fueron que se dieron a sy mesmos a muerte por delibrar la comunidat, asy como fizo Cosdro, que metió a sy mesmo a muerte por amor que los suyos vençiesen. Et de otros dize sant Agustín, libro vº, de *La çibdat de Dios*, capítulo xviiiº, onde recuenta que los antiguos sufrieron muy grandes enojos por la comunidat a mantener. Así como dize que como los romanos oviesen una vegada a entrar en campo de vatalla peligrosa, demandaron [18ra] a sus dioses qué podrían fazer por que oviesen bittoria, et respondiéronles que sy echavan los más onrados omnes de la çibdat en una grant foya de tierra que estava abierta, tan fonda que non paresçía la fondura, que ellos abrían vittoria; si non, serían vençidos. Et aquel que tenían por más señalado, cuytadamente corriendo por sí mesmo, fue saltar en aquel lugar.

Et dize aún más, que Bruto mató sus fijos porque avien seydo contra la comunidat. De la qual cosa dixo el poeta que el padre avía llamado sus fijos por bella franqueza a pena, los quales avían movido nueva batalla. Et dize, eso mesmo, que aquel príncipe de Roma que ovo nonbre Torquato mató su fijo, que como ellos salliesen a la batalla, fue cometido por uno de los enemigos que él saliese al campo, et fizolo, et mató al enemigo. Et su padre fizolo matar porque avía quebrantado et pasado su mandamiento, el qual era que ninguno non firiесе fasta que el enperador lo mandase. Et este Torquato mató su fijo non porque él fuese conbatido contra la comunidat, antes se avié metido a peligro de muerte por la comunidat et por honor d'ella; mas esto fizo por dar enxemplo a los otros que guardasen el mandamiento del príncipe de la comunidat, et quiso más que su fijo fuese enxemplo que ninguno non se deva alavar que él aya fecho mucho por aver gloria, que non averá si [non] ha dexado las cosas tenporales, que non son a él tan caras como era a Torquato su fijo, el qual mató non por el reyno çestial, mas por este caso. Iten, aquí mesmo recuenta de otro que sallió de la çibdat con coraçón de matar al rey Porçeyna, que la tenía çercada; et mató a otro, pensando matar al rey. (A)[E]l qual el rey mandó que fuese atormentado por tal que dixiese [18rb] el estamamiento de la çibdat. Et él, menospreçiando los tormentos, metió la mano en un fuego et tóvola ende fasta que fue quemada, por dar a entender que por ningunos tormentos non diríе cosa que fuese daño de la çibdat, que muchos avía tales en la çibdat como él que avían jurado la muerte del rey. Et el rey oyó et vido estas cosas, ovo miedo, et levantóse de la çibdat, et fizo paz con ellos.

Et d'esto mesmo recuenta Séneca en la *Epístola lxxviiª*. Recuenta aún aquí en qual manera los antig[u]os menospreçiando todas cosas por el bien común o de la comunidat, diziendo que ellos eran pobres, et de sus riquezas la thesorería común era llena; et como ellos fuesen et mantoviesen la comunidat llena et rica, et las sus casas fincavan bazías et pobres.

Iten, recuenta Tullio, libro iiº *De los ofiçios*, capítulo xxiiiº, que Paulo, ereche, despojó a un enperador de quanto thesoro avíе, et non le dexó un dinero nin valía d'él en casa suya, antes lo puso todo en el thesoro de la comunidat, porque non quería ninguna cosa sinon mejoría por todos tienpos que fuese enxemplo a los otros, semejando a su padre que avía nonbre Africano, que tomó la çibdat de Catania et todas sus riquezas, et quando tornó de la vittoria, non fue más rico que quando fue allá.

Iten, dize aquí mesmo que quando Mumio, compañero del dicho Paulo, como él oviese allegado muchas riquezas et muy grant thesoro por fecho de armas, más quiso enoblesçer de aquéllas la comunidat que la su casa, porque sabía que sy la comunidat era rica, que su casa non sería pobre. Porque ellos non creyan que las riquezas fuesen suyas, antes creyan aquéllas seer de la [18vc] comunidat, segunt que dize en aquel mesmo libro iiiº, capítulo xvº. Et dize asy en

presona de aquéllos: «Nós non queremos aver riquezas para nosotros mesmos tan solamente, antes queremos que sean nuestras et de nuestros fijos et de nuestros próximos et de nuestros amigos, et mayormente de la comunidad; porque las riquezas et las abundancias de los syngulares son de la comunidad et de la çibdat». Onde los antiguos non pensavan que ningunt omne biviese, synon aquellos que bivían a provecho de los otros, segunt que dize Séneca en la *Epístola liii^a*, que dize aquí mesmo que non es provechoso a sy mesmo aquel que la vida suya non es provechosa a los otros.

Item, recuenta Egisipo, libro vi^o, que Josephus, çibdadano de Jerusalén en el tiempo de Titus et Vespasiano, acaesçió que fue ferido en la cabeça con piedra, et deseava que muriese de aquel golpe por amor que non viese la distrucción de la çibdat, et con deseo de la muerte llorava. Porque dize Tullio, libro primero *De ofiçios*, capítulo xviii^o: «Non ay tan graçiosa compañía en el mundo como es la comunidad nin más cara. A cada uno de nosotros son caros nuestros padres et nuestros fijos et nuestros familiares et nuestros próximos, mas la comunidad contra todos estos, por la qual ninguno que sea bueno non dubde de desear muerte si esto contesçe seer provecho a la comunidad. Porque -concluye ay- que mucho eran cruels et malos aquellos que cometieron tan grant mal que se levantaron contra la comunidad et la quisieron destruyr».

Et por esta razón dize Tullio en el segundo de la *Retórica*, libro v^o, que non deve ningunt omne peligro fuyr nin escuyvar por salvar [18vd] la comunidad. Onde dize Valerio libro ii^o, capítulo primero, que en aquel tiempo que Roma era en su gloria, el coraçón de los çibdadanos era leal a la comunidad; et la comunidad era levantada en alto et guarnesçida de salut et escondida en los coraçones de los omnes, que de todas las partes la defendíen. Et quando alguno entrava en la corte por seer ofiçal común, al quičial de la puerta posava todo amor privado et vistíese de amor común. Et por esta razón ellos sufrían de grado todos lazerios por amor de la comunidad. Et quando los sus fijos murían por el bien común, non los lloravan nin se dolían, mayormente quando se avían conbatido vallentemente, segunt que dize sant Juan Boca de Oro *Sobre sant Juan*, omelía lxii^a, reprovando aquellos christianos que lloravan sus fijos murtos, de los quales es su esperança que resçuçitarán.

Ende, dize que los gentiles pueden seer enderesçadores de los christianos, porque una muger gentil oyó dezir que su fijo era muerto en una vatalla, et ella demandó cómo le yva a la comunidad: sy era vençida o sy avía avido vittoria; porque si la comunidad era salva, non avé desplazer de su fijo que muriera.

Item, dize que un rey avía dos fijos. Et un día como le toviesen la corona en la cabeça, vinieronle nuevas que su fijo era muerto; et él quitóse la corona de la cabeça; et demandó quál fijo era muerto; et quando oyó dezir quál era, tornó la corona a la cabeça, porque sabía que tal era que seríe por defender a la comunidad.

Item, Valerio libro v^o, capítulo x^o [19ra] capítulo v^o, dize como Genefere fizíese un sacrifiçio solepne, vinieronle nuevas que Genil, fijo suyo mayor, era muerto en la pelea. Et por todo esto non dexó de fazer lo que fazía, sinon que se tiró la corona de la cabeça, et luego demandó cómo era muerto. Et dixeronle: «Como vallente vatallador». Et quando esto oyó, luego tornó la corona a la cabeça; et dixo que mucho avíese avido grant plazer quando sopo que su fijo era muerto vallentemente; et que non avía tristura de su muerte, pues maravillosamente quería la comunidad.

Et por pensamiento d'estos faze una questión sant Augustín, libro v^o de *La çibdat de Dios*, capítulo xvii^o, diziendo que si los antiguos fiziesen atales cosas, atan señaladas por la comunidad, et todas las otras cosas menospresçiasen por ella, et por ella se pusiesen a tantos et tan grandes peligros, donde sufrireron muchas murtos de cruels maneras, et grant cosa es menospreçiar por conseguir eternal gloria çelestial todas las otras cosas d'este mundo, aunque sean de grant gozo et de grant deliçio, sy por esta tenporal et ter[r]enal gloria et vituperio matara

a su fijo, et cómo se osaría ninguno alavar de pobreza agradosa o temer muerte por Jhesu Christo como el Salvador diga esto por *sant Matheo, capítulo xº*, que non querades temer aquellos que matan el cuerpo.

Item, faze tal argumento aquí mismo, et dize que si los antiguos fizieron atales cosas, et lo fazían por cobdiçia de seer loados et por amor de las comunidat, asy como dize el poeta de aquel que mató sus fijos, que fue vençido por la comunidat et por grant cobdiçia de [19rb] seer loado(s), que grant cosa faze que por aver verdadera voluntad o franqueza que nos faga francos, que non seamos de fijos del poder del diablo, lazar que la comunidat venga atal franqueza. Porque si los antig[u]os, los quales non eran redemidos con la presçiosa sangre de Jhesu Christo, que es de grant preçio, non eran rebocados por los sus santos sacramentos, nin eran vi[vi]ficados por vida espritual, nin eran fechos asy como el cuerpo de Jhesu Christo por fe nin por el cuerpo en vida perdurable, nin eran erederos de Dios, nin en uno presonas de hereditat de Dios con Jhesu Christo, si estas cosas atales por salut corporal, et non por etenal, et por amor carnal et por seer loados, non por crescer sus méritos, nin por aver mayor luguor ter[r]enal, nin por salut de sus almas, nin por onor de Dios, tantas et atan grandes cosas fizieron, ¡quántas cosas deven fazer los varones eclesiásticos por el bien común de la comunidat eclegiástica! Esto [es], por el bien del pueblo christiano redemido con la presçiosa sangre de Jhesu Christo et eletto por aquel, así de las otras cosas.

D'este pueblo dize sant Pedro en la *Primera canónica, capítulo iiº*, alavando a los christianos: «Vosotros sodes linaje escogido, de natura de reyes et de clérigos, et gente santa, et pueblo ganado et conquerido por virtud de caridat, que es pueblo de christianos; et las sus obras seer de grant mérito et digno de grant gloria. La qual caridat faze las almas salvas et faze que sea dada por el pueblo gloria a Dios». Et todo esto dize sant Pedro en la dicha attoridad: que vós sodes de grant linage. [19vc] Pues a enxemplo de Jhesu Christo bivo, que metió a sí mesmo a muerte por esta comunidat et dexó a nosotros enxienplo de fazer semejante cosa, segunt que dize sant Pedro en la *Primera canónica, capítulo iiº*, devemos fazer obras señaladas et provechosas a la comunidat de los christianos; porque segunt dize sant Juan en la *Primera canónica, capítulo iiiº*, si Jhesu Christo ha sufrido muerte por nós, (et) nosotros la devemos sufrir por nuestros hermanos.

Item, dizen los filósofos a los regidores de los estudios [que] deven ayudar a los estudiantes que non sean enbargados de aprender las artes et las ciencias. Et si los rectores et los regidores son en esto negligentes et non curantes, cahen en pecado de injusticia, porque non defienden aquellos que pueden et deven defender, segunt que dize Tullio, libro iiiº, *capítulo vº De ofiçios*. Mucho más cahe en este pecado aquel que non defiende la comunidat de la christiandad et non la ayuda a mantener segunt su poder et su saber; porque, segunt dize en aquel mesmo capítulo, noble palabra dixo Platón, que dixo que non nasce a nosotros mesmos tan solamente, porque la comunidat ha parte et deve aver provecho en vós, et los amigos dan parte et deven aver provecho et sentirse de vós.

Item, dize la dotrina de los sabios que fueron dichos estoycos que todo lo que nasce en la tierra es a provecho de los omnes que nasçen en tierra, et los omnes deven seer a provecho los unos de los otros; pues como esto sea cosa natural, deven fazer lo que natura nos muestra: así que las nuestras faziendas sean así como unas, que sean a los otros provechosas; asy en nuestros ofiçios como en dando et en tomando; así en artes [19vd] como en obras; et dando parte de las nuestras riquezas a los otros, porque así se mantiene la comunidat del umanal linage.

Pues si los filósofos dizen que el rector de los otros et el regidor mucho más a la comunidat de la christiandad que los unos deven ayudar a los otros et enderesçar de venir a la çibdat gloriosa, así que cada uno biva a provecho de los otros. Por esta razón dize sant Pablo *Ad romanos, capítulo xiiiiº*, que ningunt christiano non deve bevir nin meresçer a sí mesmo.

Iten Abiçena en el xº libro de la su *Filosofía*, capítulo xº, demuestra en quál manera la comunidat deve seer conpuesta et ordenada, así en las sus partidas et en sus ofiçios (et en sus ofiçios). Et dize así: «La primera entençión de la ley es ordenada la çibdat en tres partidas, esto es, en desponedores o ordenadores, et en ministros, o en sabios de las leyes. Et en cada uno d'ellos deve seer ordenado uno que sea mayor et perlado de los otros, et después aquellos perlados et deyuso d'ellos sean los otros que son de aquel estamiento ordenado. Et non aya ninguno en la çibdat que sea non provechoso, que non aya algunt estamiento alabado, por que tal que de cada uno venga algunt provecho a la çibdat.

»Et por esto, el príncipe deve vedar que ninguno non esté oçioso nin vagabundo, en guisa que non aya en la çibdat ninguno que non obedesca a otro alguno; porque los omnes deven ser refrenados, et aquellos que non sufren refrenamiento deven seer echados de la çibdat. Iten, [20ra] el príncipe deve vedar et esquivar a ocçiosidat, por la qual se pierden las çibdades o heredades, et de la qual non viene algunt provecho; et eso mesmo, que el omne non sea luchador o jugador de tablas, porque estos ofiçios non son provechosos a la çibdat; porque comunal cosa es que aquel que rescibe provecho de la çibdat sea provechoso a ella et que le faga algunt fruto.

»Otrosí, deve vedar estudio de omnes que estudian en cosas non provechosas et dañosas a la çibdat, asy como dotrina de fazer furto o de rapi(n)[ñ]a, o de engañar a los [otros].

»Deven, eso mesmo, vedar aquellas obras las quales, sy non çesavan de seer fechas, peresçería la comunidat, asy como es fornicación o semejantes, por las quales tardan los omnes de fazer matrimonio, el qual matrimonio es la mejor cosa de la çibdat et deve seer el primero estableçimiento d'ella. Et por esto que ninguno non faga con que salga de linaje, que non se ayan los matrimonios a traspasar non devidamente. Et deve aun demostrar manera de bevir por la qual sea proveydo que los matrimonios non perescan nin la conpañía que es entre marido et muger. Et si la çibdat es ordenada así, bien podrá bevir cada uno en paz en quanto a sy mesmo aprovecha et a los otros, et cada uno poseer lo que suyo es».

Onde las çibdades preñçipalmente fueron fechas por tal que cada uno poseyese lo suyo, segunt que dize Tullio en el libro *De los ofiçios* iiº, capítulo xxiiiº. Dize aquí que antes que fuesen çibdades, los omnes se allegavan en uno naturalmente; enpero, por fiança que las sus cosas fuesen [20rb] mejor curadas, buscavan fortalezas de çibdades.

Capítulo xiiº: Que la dotrina del Evangellio non es contraria a la comunidat. Et luego que la dicha dotrina fue rescibida, non sofrieron mayores peligros la comunidat que de antes, así como algunos agora nos posieron.

Recuenta Marçello a sant Agustín en la *Epístola* iiiiª que algunos malos omnes et maliçiosos erraron en esto: que pusieron que la dotrina del santo Evangellio de Nuestro Señor Dios Jhesu Christo era contraria et dañosa a la comunidat, diziendo que la dotrina del Evangellio et las costumbres de la comunidat non se acordavan en ninguna cosa, porque el Evangellio manda que non rendamos mal por mal a ninguno: «Et quien te diere una vofetada de la una parte de la mexillia, que le pares la otra; et quien te tomare la saya, aparájale el manto», et así semejantes mandamientos escriptos en el *Evangellio de sant Matheo*, capítulo vº; et por el contrario, la ley romana dize et manda que ningunt omne non dexe ninguno aduzir a su enemigo nin sufra que robo sea fecho en la provincia de Roma; et sy alguno quería, asy como enemigo, cosa alguna llevar o robar, que por pelea le sea defendido, por lo qual paresçe que esta ley le sea contraria al Evangellio.

A esto responde sant Agustín en la *Epístola* vª antes del fin. Et dize asy: «Aquellos que dizen que la dotrina del Evangellio es contraria a la comunidat den atales conpañas, et atales cavalleros, et tales provinciales, et tales maridos et tales mugeres, et tales parientes, et tales

señores et tales vasallos, et tales juezes et tales reyes, [20vc] et tales debdores, et tales restituydores del derecho de la señoría et tales demandadores del derecho de la señoría, (derecho) atales como los manda seer la dotina christiana et non osará dezir que esta dotrina sea contraria o contradiga a la comunidat, antes non dubdará de confesar que la dotrina del Evangellio es muy provechosa a la comunidat, tanto que sea guardada. Et en caso que diga que si los derechos de la comunidat eran tales, la dotrina evangelical noblemente los convertía. Et esto non es maravilla como la dicha dotrina enbastesca atal comunidat.

Et por esta razón dize aquí sant Agustín: «Pues que en la comunidat avía vallejos et barrancos de malas costumbres, que avía[n] derribado ayuso buenos criamientos et buenas costumbres, nesçesaria cosa fue que viniese et ayudase la actoridat çeestial, la qual enclinase las gentes a pobreza de voluntad, et a linpieza de castidat, et a bienquerençia, et a amistad, et justiçia, et a concordia, et a verdadera piedat, et a las otras virtudes; non tan solamente por honesta guarda d'esta vida nin solamente por conservar acabada concordia en la comunidat mundanal, antes aun por aver et conservar et alcançar salut perdurable, et por ganar al pueblo fiel comunidat çeestial et divinal, de la qual comunidat fe, esperança et caridat fazen verdaderos çibdadanos; porque si los çibdadanos et los otros eran tales como la dotrina evangelical devíe[n] ser, ninguno non faríe mal a otro nin tiraríe la ropa al otro».

Item, algunos otros posieron que muchos males avían contesçido a la comunidat luego que la fe christiana fue, segunt que dize Marçello en el lugar desuso allegado. A la qual posiçión responde sant [20vd] Agustín en el lugar susodicho, diziendo que antes que la fe christiana fuese avida muchos males en la comunidat. Et esto aprueba por palabras de Salustio, libro vº, que dize que en aquel tienpo la comunidat era vendadera et en peligro de peresçer si el conprador fuese fallado. Et esto mesmo prueba por palabras de Juvenal que [dize] aquél que guardava humil fortuna castas las mugeres latinas en tienpo pasado; et non se davan a viçios porque la pobre fortuna et el lazerio que sufren los faze seer justos, porque ellos durmían poco et velavan mucho obrando lavor vana; et eran enojados et en aflicción posados por grandes et duras conpañías et hueste de los enemigos, et por el lazerio que era çerca de la çibdat; et sus maridos estaban en la torre Callirilla.

Item, responde a la dicha cuestión sant Agustín en el vº libro de *La çibdat de Dios*, capítulo vº, poniendo et recontando muchos de males que se recresçieron en la comunidat de la çibdat de Roma antes de la fe católica, de los quales fabla Salustio en el libro allegado.

Item, sant Agustín en el iiiº libro de *La çibdat de Dios*, capítulo xviiiº, recuenta que la çibdat de Roma, veyendo tan grant perdiçión de tantos cavalleros d'ella muertos por Aníbal, que el dicho príncipe Aníbal, levantado el canpo de la pelea, a la su çibdat, es a saber, a Cartagena, enbió tres cargas de sortijas de oro, las quales la su conpañía avía sacado de los dedos de las manos de los romanos que fueron muertos en la pelea. «Por lo qual -dize él- non deve ninguno pensar que por la fee católica aya acaesçido mal a la comunidat, mas son venidos por pecados de aquellos que non obedesçieron a la fe católica nin guardaron sus mandamientos».

Item, dize sant Agustín en el *Trattado del quebranto de la çibdat* [21ra] que Dios sostuvo que muchos fuesen feridos et golpados en quebranto de la çibdat. Et aquellas oras fue conplido lo que dixo Jhesu Christo en el *Evangellio de sant Lucas*, en el xiiº capítulo, onde dize que el servidor que sabe la voluntat de su señor et non la cunple será batido et ferido de muchas verdugadas et de llagas. Et faze ay enxienplo atal: la mies, quando es segada et puesta en el era por que sea trillada et la paja sea quebrada menuda, el grano finca purgado et linpio. Item, el fuego que quema en la fragua, el qual quema et consume las pajas et apura el oro, asy fue de Roma, la qual sufrió y tribulación, la qual emendó o delibró los buenos et dañó los malos.

Et pues la fe non enpeçió nin dañó a la comunidat, antes la aprovechó mucho; nin fueron puñidos por la fe christiana, antes lo fueron por sus pecados, asy como dicho es a do por sí

mesmo paresçe, que este error non ha color nin prueba de verdad, porque el dicho error pone que mejor estava con aquellos que non es Dios que de aquellos con quien Dios es, et esto es error non provable. Por lo qual, puede seer dich(o)[a] la palabra que dixo Josefus a los judíos en un cantar en el tiempo que Titus et Vespasiano destruyeron a Jerusalén, segunt que dize Egisipo, libro viº, que dixo asy: «Dios vos ha desanparado porque vosotros avedes desanparado el oficio et servicio de Dios, et lo que se deve fazer por su onor. Vosotros esperades aver ayuda de Dios, et non vos cale aprender por qué aquel que vos solía ayudar vos ha dexado et es con los romanos; por esto que vós le avedes bituperado, et ellos lo han onrado».

Et pruévalo por la santa Escripura del *Génesis*, capítulo xxº: quando dormía Abraham, [21rb] Dios atormentava Abimelec por él; et quando los judíos dormíen, Dios atormentava a Faraón; así como paresçe de Ysacac et de Jacob contra Esaú, et de Moysés contra los egipcianos, et de Josué, et de Gedeón, et de Ezechias quando fizo oración. Porque se demuestra que mejor es armas de oraciones que fortaleza corporal, porque victorias de vatallas non vienen por grandes compañías, antes vienen del çielo, segunt que se lee en el libro primero de los *Macabeos* al capítulo iiiº.

Pues como Dios sea estado con aquellos que creyen derechamente, dezir que más mal sea a aquellos que han resçevido la fe católica que non fazíe de antes, esto es error desrazonable, porque es escrito en el libro de los *Juezes*, capítulo viiº: «Si Dios es con nós, ¿por qué se conteçen tantos males?». Quier que diga que los males non vienen [a] aquellos con los quales es Dios.

Aquí fenesçe la primera distinción.

Aquí comiença el capítulo primero de la segunda distinción. La qual distinción es de la enformación del príncipe o del rey de la comunidat; la qual ha tres capítulos.

Capítulo primero: Qu'el príncipe de la comunidat es así como cabeça; et de las propiedades de la cabeça.

Declaradas las ocasiones de instruyr et enformar [a] aquellos que han cura de la comunidat, et de razonarse con ellos, et agora, de aquí adelante, con ayuda et enderesçamiento del soberano Maestro, se declarará la manera de informar et instruyr las partidas de la comunidat. Porque segunt dize Policrato, así como desuso es ya dicho, la comunidat es así como un cuerpo, el qual es animado et ha vida por el dono divinal, et se mantiene [21vc] por el dono de soberanía equaldat, et es regido por tenpramiento de razón.

Et en este cuerpo deve aver una cabeça, esto es, un príncipe que deve seer sometido et subjugado a un Dios, et a aquellos que tienen lugar de Dios en la tierra, porque los que estableçen et crían et demuestran que Dios sea loado et onrado en la comunidat, et religión (et) sea guardada, (a) aquellos (que) tienen lugar de alma en el cuerpo de la comunidat. Et asy estos atales mantienen todo el cuerpo de la comunidat, et le dan vida et criamiento et cresçimiento.

Dize Amelio Florus, hablando de Rómulo, que edificó a Roma en el començamiento de la estoria de los romanos, que asy como el cuerpo natural se faze et se conpone por ayuntamiento de quatro elementos, que son fuego, et ayre, agua, et tierra, todo por semejante manera, el cuerpo de la comunidat de Roma fue conpuesta et fecha por aquel príncipe Rómulo, que en lugar de elementos allegó muchos omnes de diversas naçiones, et fizo d'ellos un pueblo

et una comunidat romana. La cabeça d'esta comunidat es el príncipe, así como dicho es. Así se lee en el libro primero de los *Reyes*, capítulo xvº, que el profeta Samuel dixo a Saúl, rey de Ysrael: «Como tú fueses pequeño delante los tus ojos, tú eres fecho cabeça de las tribus de Ysrael».

Et Hugo de sant Bictor, libro quarto *De los sacramentos*, en la segunda parte, capítulo viiiº, dize que la ter[r]enal potestat, la comunidat, tiene una cabeça: éste es el rey; et la espiritual, el papa. Et esta razón es muy buena, porque la cabeça es partida del cuerpo puesta desuso de todas las otras, et gobierna et mantiene todas las otras partidas, et está buelto et derecho contra el çielo, et es enoblesçido et dotado de todos los sesos corporales et de todas las virtudes sentibles, et por singular nobleza formado [21vd], et obrado más ricamente que ninguna otra partida del cuerpo.

Onde dize sant Ambrosio en el libro llamado *Exámeron*, capítulo viiº, en la postrimera omelía: «Et asy nós vemos que la cabeça nuestra es metida en más alto lugar de nuestro cuerpo, desuso de todas las otras partidas del cuerpo, et a mayor conplimiento de virtudes et de perfección que las otras partidas. Así es, por comparación de las otras partidas, como es el çielo por comparación de los quatro elementos; así como la torre por comparación de los muros de la çibdat. Et en esta torre vemos habitar alguna sabiduría divinal; porque segunt dize el sabio *Eclegiástico*, capítulo iiº: "Los ojos del sabio son en la cabeça de aquél". Et está más firme que las otras partidas porque de la cabeça viene et deçiende virtud et fuerça et providençia a todas las otras partidas. Poco valdría la fuerça de los braços nin la ligereza de los pies si el regimiento et la virtud regitiva non desçende de la cabeça, asy como el príncipe o el enperador de todo el cuerpo que enderesça las partidas en sus obras. Et que si la cabeça es mal tenprada, todas las otras partidas son desordenadas; et sy es bien tenprada, por el su tenpramiento resçiben virtud et regimiento et fortaleza».

Dize aún que natura ha mejor endereçada la cabeça que las otras partidas por esto como es y el meollo, que es enpesçamiento de los nervios et de las virtudes sentibles. Porque natura ha puestos ay los pelos por tener el meollo tenprado, que el frío non lo pueda mucho refriar nin la calentura mucho escalentar; [22ra] et ay muchos huesos duros et fuertes por contrastar que villanía ninguna non sea fecha al meollo; ay es la cadera o la silla, et la fuente de todas perfecciones, en aquella a do es puesto señal de conçiencia, por que omne conosçe et es conosçido. Quando vees la cabeça de un omne, tú conosçes es éste tal omne; et esto conosçes por virtud de la catadura que Dios ha puesto en tu cabeça. Sy la cabeça es departida del cuerpo, aquél non conosçe nin es conosçido, antes yaze así como trono menos de onor, et menos de nobleza et de nonbre.

Et después d'esto, él concluye et dize, que non (es) syn razón todas las otras partidas duzen et llievan la cabeça et fazen onor a la cabeça porque todos resçiben el su bien fecho. Et por esto, las otras partidas llievan la cabeça asy como a señor suyo, reconosçen que ellas son de servil condiçión, et que de la cabeça es la señoría, et que en ella ha virtud divinal porque es puesta más alta que ellas».

Et luego síg[u]ese: «Cata paramientos en qual manera todas las partidas del cuerpo graçiosamente et de buen talante sirven a la cabeça asy como cavalleros asoldados que sirven al rey: las unas partidas lo traen; (a) las otras partidas lo defienden; (a) las otras fazen su ofiçio, del qual gana vianda de que sean fartos todos los obidientes, así como la sirvienta sirviendo a un príncipe». Fasta aquí duran las palabras de sant Ambrosio.

Pues digna cosa es pensar de las noblezas de la cabeça que el príncipe sea así como cabeça del pueblo; et que sea así virtuoso; et que sea semejante a la cabeça umanal, a la qual sirven todas las otras asy como partidas del cuerpo que sirven a la [22rb] cabeça.

Policrato, libro iiiiº, capítulo primero, demuestra qué es príncipe. Et dize que príncipe es potestad pública et es alguna ymagen de la magestad de Dios, la qual es puesta en tierra. Asy como la razón et la voluntad rige et gobierna el cuerpo, así el príncipe mantiene la comunidat, segunt que dize Séneca, libro primero, *De exclamaçiones*, capítulo iiº. La qual fabla del enperador et dize así: «Como todo el cuerpo sirve a la razón et a la voluntad de todo el su poder et de todo su saber, porque ya sea que la razón et la voluntad estén escondidas et non sabe el cuerpo en qual partida d'él estén, enpero, las manos et los pies et los ojos fazen las obras de la razón et de la voluntad. Así que el alma es çercada de grant muchedunbre de servidores que fazen lo que ella quiere, et todos se rigen por ella, así el príncipe deve regir su gente, et deve ser subjugada et obidiente a él, et él deve mantener et conportar a ellos».

Et por esta razón, (dize) *Job*, capítulo ixº, compara et fegura al príncipe a basa de colona, et dize que aquellos que llevan el mundo se anclinan deyuso de aquel, esto es, de yuso del príncipe. Et dize aquí sant Gregorio en el libro ixº de los *Morales* que el príncipe es basa et sostenimiento del pueblo por esta palabra griega, et nónbrase en griego *basileos*, que quiere dezir 'basa' tanto como 'sostenimiento del pueblo'; et es nombre que pertenesçe a príncipe, que por su ofiçio deve sostener sobre sí el pueblo, et él, estando firme por peso de poder, deve regir el movimiento del pueblo.

Pues mucho es cosa nesçesaria a todo príncipe et a todo omne que tiene señoría desuso de los otros en la comunidat que le es acomendada que sea armado de virtudes et provado de [22vc] virtudes de sapiençia et en proeza, et que esté en alteza de proeza de buenas costunbres; en todas estas condiçiones más abastante que el pueblo que ha de regir. Enxiemplo de las criaturas que non han razón, las quales fazen su regidor [a] aquel que es de mayor virtud que los otros, asy como dize Séneca en la *Epístola xcix*ª, que dize que los primeros omnes mortales et aquellos que d'ellos desçendieron por generaçión siguen la natura de aquel que non era corronpido, et aquel tal escogían o esleyan por duque; et escogían ley por la qual fuesen apartados de su pecado por alvedrío del mejor. Porque natural cosa es que las peores cosas sean sometidas a las más poderosas, asy como en las cavañas de las bestias mudas andan primeras las bestias que han grant cuerpo o aquellas que han grant fuerça. Los bueyes faze[n] así, que non anda primero aquel que vence a los otros maldichos, et éste es entre los otros de mayor attoridat; en los ramados de los elefantes aquel guía a los otros que es mayor; et entre los omnes de los gentiles el más noble et el más virtuoso era el más próximo et de mayor propiedat o parentesco, et aquel escogían por regidor de los otros, et por esta razón, los gentiles subieron a grant bien et feliçidat, porque entre ellos ninguno non podiese ser más poderoso que los otros sy non era mayor que los otros. Fasta aquí ha fabla de Séneca.

A la qual sentençia se conuerda lo que dicho es de Saúl. Es escripto en el primero de los *Reyes*, capítulo xº, que el profeta dixo: «Catad quién es [22vd] aquel que Dios ha escogido ser rey, que non ha ninguno en todo el pueblo que sea semejante a él». Et quando el príncipe es atal, dignamente puede ser dicho cabeça del pueblo.

Todo prénçipe deve seer amonestado et dotrinado que se cate que non sea cobdiçioso nin aya deseo desordenado de aver señoría o prínçipado sobre los otros, cosa es que deve seer mucho aborresçida et esquivada.

Capítulo segundo: Que señoría o príncipado non deve ser deseado. Et demuéstrese razón por qué.

Non deve omne desear poder de príncipado o de señoría como sea cosa que poco vale, et que ha poco de verdadera bondad en sí, et que duze en sí poco, et mucho daño, et que dura poco. De las quales cosas fabla muy bien Boecio libro *De consolación*, capítulo viº: «¿Qué me cale -él dize- mucho alabar nin fazer tractado bien ordenado de las dignidades et de las señorías, las quales vosotros que non sabedes nin conoscedes cuál es verdadera señoría et verdadera dignidad? ¡Aparejad los çielos!».

Et después dize asy: «En este tienpo es dado honor et reverençia a los omnes non por virtudes, mas por señoría et por poder. Et devía seer el contrario. Pues -dize él-, ¿quál es esta tan noble et tan alta señoría vuestra? ¡O, omnes! ¿Por qué non catades en las bestias terrenales? Sy veredes que un ratón paresçiese a sy mesmo tanto que quiesiese aver señoría desuso de todos los otros, ¿non faríes escarnio? Sy comides que tu cuerpo sea más excelente que todos [23ra] los otros cuerpos, engañado eres de poco poder que los távanos de otras bestias, que comen secretamente, non çesan de le dar pelea, de la qual cosa non te puedes bengar nin fabla(s)[r] a quien te faga justicia; pues así es el cuerpo del omne subjugado a peligros, que ninguno non puede forçar el corazón del omne como aya franco alvedrío, el cuerpo, enpero, es forçado et maltractado por omnes et por criaturas por la su flaqueza».

Pues, faze un argumento por el qual prueba [que] las dignidades et las señorías de aqueste mundo non tienen en sí ningunt bien propio nin natural. Et dize así: «Si en las dignidades et señorías avía algunt bien por su natura que fuese verdadero bien, jamás ellos non bivirían sinon en poder de buenos omnes, porque natura non sufre que dos cosas contrarias sean allegadas en uno et que cada una retenga su natura; enpero asy es cosa manifesta que ninguno non cale dubdar que muchos malos omnes son metidos en señoría et en dignidad, pues síg[ue]se que en las dignidades et señorías non es algunt verdadero bien, pues que los malos las pueden aver et poseer».

Iten Boecio, libro iiiº, capítulo iiiº, hablando d'esta materia, prueba mucho bien que dignidad et onor non han cosa de birtud nin de proeza de sy, nin en ellas non es propia fuerça; mas la falsa opinión de los omnes tiene el contrario. Pero non es dubda que mucho omne tiene que le deve seer fecha reverençia por estas dignidades et señorías, que en semejantes obras semeja que es lo que non es, et poco dura. Et porque muchos [son] en quien es desonra el su cuydado o presunçión; porque tales veen et conosçen [23rb] el su desfallimento, que de antes non lo veyen; porque tales allegan et juntan desonor al su mal quando ajuntan dignidad al su desfallimiento.

Et concluye Boecio que dignidades deven seer menospreçiadas por esto como descubren los desfallimentos de aquellos que las poseen et les rinden, menospreçiando a los otros. Et ya non puedo fazer que aquel que non es presona de reverençia que lo sea verdaderamente, por bien que sea puesto en grant dignidad, antes le faze más menospreçiado que non era ante[s]. Esto es grant justicia porque las dignidades en esto benga[n] a sí mesm(o)[as] de los malos omnes que por sus fealdades las avían ensuziado. Et digna cosa es que asy como viles omnes ensuzian las dignidades, que los rinden a ellos menospreçiados.

Et ponen enxiemplo diziendo que en Roma avía un cónsul o consejero muy alto, que avie nonbre Nomi, el qual un profeta por nonbre Catullus llamó en su dictado givoso, dando a entender que la dignidad que tenía demostrava qu'él era omne de poco bien. Et en semejante manera fabla sant Bernardo *Al Papa Eugenio*, segundo, diziendo que rey nesçio, seyendo en cáthedra, es ximia en alto lugar puesta. Et ha hablado muy bien aquí sant Bernaldo porque asy como los fallimentos naturales et las suziedades de la ximia paresçen

más claramente quando es en lugar alto que sy fuese en lugar baxo, todo asy, tanto como en más alta dignidat está la presona non digna, tanto se manifiesta más sus desfallesçimientos.

Onde sant [23vc] Gerónimo en la *Postrema epístola* recuenta lo que Tullio dixo del enperador Çésar. Este enperador puso en dignidat otros que non eran dignos, et dixo Tullio que el enperador non avía onrado a aquellos que avía puesto en dignidat, antes avía ensuziado las dignidades quando las avía encomendado a presonas non dignas, porque orden de natura es que por virtudes venga a honores. Porque dize sant Augustyn, libro vº de *La çibdat de Dios*, capítulo xiiiº, que antiguamente avía dos casas o dos tenplos en Roma que se tenía[n] el uno con el otro. El primero era casa virtud; el segundo, casa de honor. Et por el primero entrava omne al segundo, et ay era fecha reverençia a virtud et a honor asy como a dios et a dioses. Et esto significava que por virtud deve omne venir a honor et a inperio, et non por falsa cobdiçia, asy como él mesmo dize aquí.

Otrosí, non deven seer deseadas las dignidades cobdiçiosamente nin las señorías, por esto como [son] llenas de cuydados et de lazerios et de curas et de dolores, que son sus compañeros, segunt que dize sant Agustín recontando la sentençia de Boeçio que dize asy: «¿Qué señoría es ésta la qual non puede esquivar nin fuyr mordimiento de cuydados que muerden el coraçón, nin los ag[u]ijones de miedo nin de temor, que non dexan al omne bevir segunt que le son puestas en grado de señoría, et quieren bevir seguros, non lo pudiendo fazer? Non deve pues omne judgar a alguno que sea poderoso, que non puede fazer lo que quiere et desea. [23vd] Pues ¿qué les cale traer compañías de omnes armados que le estén aderredor? Porque ha mayor miedo et reçelo de aquellos que persiguen que non han los perseguidos d'ellos; mas ellos se meten en manos de sus sirvientes porque parescan más poderosos».

D'esta materia fabla Tullio en el segundo libro *De ofiçios*, capítulo viiº, et dize que aquellos que quieren ser temidos menester es que ellos que ayan temor de aquellos mesmos que ellos quieren que los teman. Et pone y enxenplo de un cruel príncipe que avie nonbre Dionis, el qual quería seer temido; enpero, él vino a tal estado que non bivie menos de grant temor, que lo atormentava fuertemente. Et non avía compañía nin doméstico suyo del qual non oviese miedo, tanto que non se osava fazer raer la barva por miedo que non le degollase aquel que gela fiziese. Et tomava carbones ardientes, et quemávase la barva et los pelos d'ella como cresçían con su propia mano. Este enxenplo mesmo recuenta Tullio, libro vº *De ofiçios*, et Boesçio asy mesmo lo pone.

Otrosí, dize Tullio en el libro viiº que un príncipe de Frigia, que avía nonbre Alexandro, non osava entrar en la cámara de su muger fasta que uno de los sus ministros avía catado toda la cámara et las otras et los escondredijos de la dueña, por veer si avía alguna gente armada para lo matar al príncipe. Enpero, finalmente, él murió de aquello que él reçelava, porque su muger fue çelosa que él oviese [24ra] cura de otra muger, et matólo. Asy, d'esta manera, fabla Valerio en el postrimero libro antes del fin, en el qual recuenta que un rey que avie nonbre Masinisa era tan sospechoso et tan esmedresçido que non fiava en omne en el mundo, nin quería que omnes lo catasen. Et él avie perros a quien se fazie guardar, a los quales encomendava su vida.

Et ya sea que señoría et poder venga et desçenda de Nuestro Señor Dios, como dize sant Pablo *Ad romanos*, capítulo xiiiº, que toda señoría viene de Dios, et ella es buena et general como sea cosa de la qual el omne puede bien usar et ha buena fin; enpero, non es asy buena cosa que faga buenos a todos los que la han sy non da graçia et virtud que fagan bien, así como prueba Boeçio en el lugar desuso allegado. Et dize que en las dignidades non ha propia virtud de los omnes, mas que los omnes son engañados en ellas por falsa opinión, asy como dicho es; porque si en las dignidades oviese fuerça et virtud que fuesen

omnes buenos et virtuosos, todo omne que las oviese fazerlo ya bueno et virtuoso, et así como el fuego escallenta todo lugar donde da porque ha fuerça et virtut de escalar.

De las mesquindades de aquellos que cobdiçiosamente desean señoría, porque asy lo fabla Séneca en la *Epístola xcvi*, et dize que los cobdiçiosos desearon señoría con la qual vençiesen todos los enemigos; enpero, cobdiçia los ha bençido porque ellos non sopieron contrastar a cobdiçia nin viçio. Et que en aquel tienpo que se aregayna que ellos atormentasen sus enemigos, ellos mesmos eran atormentados. Así como dize que aquel grant príncipe [24rb] Alisandre sufrió grant tormento de coraçón por tal que él avié tristeza et sabí[e] que él avía a destroyr los bienes de los otros, enbiava muchas conpañas por muchas partidas del mundo las quales non eran a él conosciadas. Otrosí, aquel mesmo, hablando de Çésar, sufrió grant quebrantamiento de coraçón, por tal como era fuerte cubdiçioso et deseoso cómo serié más poderoso que los otros.

Et non tan solamente era en los señores peligros corporales, asy como dicho es antes, aun espirituales, en peligros de las almas, segunt que dize sant Gregorio, libro xxviiº de los *Morales*, declarando aquella palabra de Job, capítulo xxxviº: «Grande es la señoría tenporal la qual ha su mérito con Dios de la buena administración del regimiento. Enpero, contesçe a las de vegadas que aquel que ha señoría desuso de los otros cahe en pecado de orgullo en su pensamiento, et torna gordo et finchado dentro en el alma por orgullo quando vee que de fuera ha grant ayuda; enpero, segunt verdat, él finca vazío de dentro. Et algunas vezes escucha a aquellos que lo alavan, et olvídasele quién es, et cree seer tal como dizen aquellos que lo alaban de fuera et non atal como él veríe quién es sy se catase de dentro de sy mesmo. Et este atal menospreçia los súbditos, et non le semeja que sean eguales a él en orden de natura, et piensa más saber que todos quando vee que ha mayor poder que todos».

Et pone de aquí tal enxemplo: «A las vezes quando omne va por buena carrera (et) ay espinas aderredor del camino que toman al omne por las ropas o que las ronpen o fieren al omne; [24vc] enpero, la carrera es buena, mas las espinas, que están fuera de la carrera, fazen este mal».

Señoría et aver ofiçio es buena carrera de yr a Dios; mas es menester que omne cueradamente ordene la su vida, porque muchas espinas ay aderredor d'este camino et muchas azinas de pecar. Porque se sigue que a cada uno sea bueno, mas es cosa peligrosa desear señoría o aver, porque asy lo dize sant Gregorio: «El coraçón del omne viene a pecado de orgullo, las más vezes viene quando non falla enbargo, pues ¡quánto más quando ha señoría et poder!».

El estamien^{to} de señoría aun es muy corto et de poca dura; asy lo dize Job, capítulo xxiiiº: «Privadamente el omne sube a alta señoría et poco le dura». Sobre la qual palabra dize sant Gregorio, libro xviº de los *Morales*, fabla de la poca dura de aquéllos, et dize asy: «La vida del omne, segunt que dize Santiago, capítulo iiiº, es bapor de poca dura»; et segunt Ysayas, capítulo xlº: «La carne del omne es así como fumo, et la su gloria asy como flor de tienpo». Porque sigue que la señoría tenporal dura brevemente. Et eso mesmo la gloria carnal, quando enpieça a enbegeçer, cae et desfallesçe; et quando comiença a creşcer et a pujar, por cuytosa fin es terminada. Porque ella es asy como paja que el viento levanta alto, asy como humo que suve de aquí a las nuves, et asy como arcos o cardos, que luego son secados, et asy como aquellas burbullitas que paresçen en la espuma del agua, las quales cosas ayna fallesçen por amor que sean vistas, enpero, ayna fallesçen, (por amor que sean vistas, enpero ayna fenesçen et poco duran). Asy como dize aquí sant Gregorio asy es de la señoría et del poder tenporal, asy como [24vd] dize aquí. Et por esta razón es escripto, *Sapiencie*, capítulo vº: «¿Qué nos ha provechado soberbia et orgullo nin sustança de las riquezas? Todo esto es pasado asy como omne. Este poco de poder et de señoría se debrían comedir los príncipes et los reyes, et debrían conosçer et pensar que ellos non son

señores verdaderamente de las riquezas; mas solamente han el mundo, et son dichos señores aunque sea que lo non sean.

Et enxienplo del rey Leonarce, del qual se lee una estoria, que en aquel tienpo de su jubentut que él regnava poderosamente, et un día le vino grant lloro et a lágrimas, et fizo traer la cáthedra suya real a la ribera del mar. Et quando el mar tornava atrás sus ondas, él fizo y meter su cáthedra. Et bolvióse a la mar, et dixo así: «Mar, yo te mando que tú non te estiendas desuso d'esta tierra mía, nin tangas mi cáthedra nin mis ropas nin las partidas del mi cuerpo, que yo so rey et señor d'esta tierra». Enpero, el mar estendióse et mojó la tierra et la cáthedra et las ropas et los pies del rey. Et esto fecho, el rey tornó atrás et púsose alueñe del mar, et dixo asy: «Sepan todos los vivientes del mundo que el poder del rey es bano et flaco, et non ha omne del mundo que sea digno nin deva seer llamado rey, sinon aquel al qual obedesçe el çielo et la tierra et el mar». Et dende adelante nunca se puso la corona de oro, que era corona real, en la cabeça; mas púsola desuso de la cabeça de la ymagen del crucifixo, Jhesu Christo estando en la cruz, por loor del rey eternal; enpero, él era rey de Norvevia et de Daçia et de Anglia.

Otrosí, dize sant Gerónimo [25ra] en la *Epístola cxv^a*, que, como el rey Xerses estoviese en lugar alto et de grant vista, vido una compañía grande de gente, tanto que non los podría omne contar. Et el dicho rey començó a llorar fuerte et agriamente, cuytándose que dende en çient años toda aquella gente sería muerta et ninguno non fincaría bivo. Et esto mesmo recuenta Valerio en el libro postrimero ante de la fin, allegando ende que, por la condiçión mortal de los otros, éste rey se pensava la suya; et asy llorava, pensando que non podía mucho bevir en señoría et en riquezas.

Por estos peligros et por muchos otros, los antiguos non eran cobdiçiosos nin deseosos de aver señoría, antes fuyan, que forçadamente la reçebían por provecho de la comunidat, segunt que dize Egisipus en el libro iii^o, que dize que, en el tienpo que Titus et Bepasiano tenían çercada a Jerusalén, vinieron onrados mensajeros de Roma a Bepasiano en Jerusalén et traxieron nuevas que Nero, el enperador, era muerto; et después de la muerte suya, era esleydo por enperador Galva, el qual mataron sus enemigos el día que cunplió siete meses en el su inperio; et los antig[u]os cavalleros esleyeron a Vespasiano por enperador; et rogáronle que resçibiese aquella dignidat inperial. Et Bepasiano dixo que él non era digno, et que por cosa del mundo non lo tomaría. Et estos mensajeros levavan grant priesa que non consintiese, antes contrastava firmemente fasta que le vinieron omnes armados con grandes huestes. Et quando lo tovieron en medio, tovieron las espadas sacadas sobre él, amenazándolo que si non consintie et non resçibie el inperio, que lo mataríen. [25rb] Et él, beyendo este peligro que le estava aparejado si non resçibie el inperio, et lo que los otros solían desear cobidiçiosamente, éste tomó forçadamente. Forçávanlo los cavalleros, et consejavánle los duques que lo tomase. Et resçibió el inperio por temor de justiçia, que non por aver honor.

Aquí mesmo recuenta Valerio en el libro vii^o, capítulo ii^o, que un rey fue que sabía judgar muy sotilmente, et el día de su coronaçión, antes que se posiese la corona real en la cabeça, él la tovo mucho en la mano guardándola et remirándola et diziendo: «Noble corona, tú has grant nobleza et poca virtut et poca bienaventurança. Quien bien te conosçiese en verdat juraría que tú eres llena de muchas ansias et de muchos trabajos et de muchos peligros et de muchas mesquindades. Et quien bien te conosçiese, et te fallase yaziendo en tierra, non te levantaríe». Como sy dixiese a quien se pensase los peligros et las ansias que son ayuntadas con la honor real et con las otras señorías, non resçibiría la honor por bien que omne fuese avisado.

Et d'esto recuenta Valerio, libro v^o, capítulo vi^o, que un omne salía por la puerta cuytadamente, et vínole la corona desuso de la cabeça. Et dixieron los adevinos que aquél devíe seer rey sy tornava a la çibdat. Et él, sabiendo esto, condepnó a sy mesmo graçiosamente a destierro perdurable, que jamás non fuese de dentro de la çibdat por esto

que non fuese rey. Et en remenbrança d'esta cosa fue fecha una ymagen de cobre sobre la cabeça coronada a la puerta de la çibdat donde esto acaesçió. Porque los príncipes antiguos fazían graçias a Dios et avían gozo quando su señoría [25vc] se apocase, segunt que dize Valerio, libro iii^o, capítulo primero, de un rey, el qual, quando ovo perdido Asia, las otras gentes vezinos de aquéllos fizieron graçias al pueblo de Roma porque le avían escogido de muy grant procuraçión, et que de ally adelante poco abríe de lazarar, que poco reyno le fincaba.

Asymesmo, el Rey de los reyes, Señor de los señores, Salvador Nuestro Jhesu Christo, Príncipe de los reyes terrenales da [a] los fieles enxenplos manifestamente et de grant eficacia, que non cobdiçiasen cobdiçiosamente señoría tenporal; porque léese en el *Evangelio de sant Juan*, capítulo vi^o, que como las gentes biniesen et quisiesen prender et fazerlo rey, fuxó et ascondióse en el monte. Et sobre este lugar dize sant Agustín et sant Juan Boca de Oro, omelía xli^a, que Jhesu Christo veno en este mundo por demostrar a nosotros que menospresçiasemos aquellas cosas que son en este mundo, et que jamás non nos maravillamos de aquellas cosas que son manifestas et claras en esta vida, et que amemos las cosas abenideras; que dize después que las cosas et la gloria de los omnes en esta vida es asy como la flor del feno, et aquellos que las tienen son más viles que sonbra de sueño.

Capítulo tercero: Que señoría deve ser resçebida ordenadamente et legítimamente.

Ya sea que dignitat de poder et de señoría et de prinçipado non devan seer deseadas por cobdiçia de señoría, deven por eso seer resçebidas con entençión de obedesçer a Dios et a la Iglesia devidamente et ordenada porque los príncipes et los señores [25vd] por legítima abtoridat. Et esto se puede fazer en quatro maneras: la primera, por ordenaçión et por permisión de Dios, permisión es quando Dios sufre que se asy faga; la segunda es quando esto se faze la Iglesia por actoridat de Dios; la tercera es quando esto se faze por suçesión heredera et legítima del fijo que suçede al padre por semejantes suçesiones; la quarta es quando se faze por elecçión de cavallería o de pueblo, fecha concordablemente.

Quanto a la primera manera, fallamos reyes que fueron electos por ordenaçión et permisión de Dios a mantener el pueblo de Dios, et aun por mandamiento de Dios, asy es escripto de David en el libro de los *Reyes*, capítulo xvii^o. Léese eso mesmo en el libro de los *Nonbres*, que Moysén fizo oraçión a Dios que él proveyese al pueblo de omne que lo mantoviese, et que podiese entrar et sallir denlante de la muchedunbre del pueblo.

Quanto a la segunda menera, se falla que algunos príncipes fueron metidos por governar el pueblo de Dios por Iglesia, usando de la actoridat de Dios; porque léese en el libro *Deuteronomio*, xxxi^o capítulo, que Moysén llamó a Josué et díxole que le posiese el pueblo de Dios en tierra de promisión. Eso mesmo, esleyó a David por rey por actoridat et mandamiento de Dios, asy como es escripto en el lugar ya allegado. Et esto es figura que el Perlado de la Iglesia, Vicario de Dios, da el prinçipado et la señoría, regimiento del pueblo de Dios, por esto que el príncipe gobierne aquel pueblo segunt que justiçia requiere por honor [26ra] de Dios, et a provecho de la Iglesia et a salvamiento del pueblo.

Quanto a la tercera manera, se falla que los que son seydos prinçipes et gobernadores del pueblo de Dios por suçesión paternal, asy es escripto en el terceiro libro de los *Reyes*, capítulo ii^o, de Salamón, el qual después de David, padre suyo, se poso en la cáthedra real de su padre; et regnó porque Dios avía prometido, *Deuteronomio*, capítulo

xviiiº, que el rey derechamente et justa reynaría et governaríe el pueblo de Dios devidamente, et qu'él fizo el qual reynarié después d'él.

Quanto a la quarta manera, fueron antiguamente algunos príncipes puestos con regimiento del pueblo et por concordable elecçión de cavalleros et del pueblo, asy como Vespasiano, segunt que dicho es desuso. Et Valerio, libro iiiº, capítulo iiiº, recuenta semejantemente que los otros enperadores et cónsules romanos eran electos por tal elecçión et unión de algunos que fueron levados del arado et puestos a regir al pueblo, a ser cónsules.

Onde recuenta que los mensajeros enbió a buscar [a] Tirillo, el qual era electo enperador de Roma, et falláronlo en un canpo arando con los bueyes. Et tenía las manos con callos et resquebradas por el lazerio del labrar de la tierra. Et levantáronlo del arado et metiéronlo en cátedra real et inperial por tal que fuese provechoso a las gentes comúnmente. Et dize que aquellas manos callosas estableçieron salut pública en las gentes. Las manos que solían seer allegadas al arado fizieron tornar atrás los enemigos, las manos que solían tirar el arado tovieron las riendas del cavallo inperial. Et quando ovo conplido su tienpo, dexó posar su çetro inperial, que era [26rb] una verga et una redometa de vidrio, non ovo vergüença de cobrar el primero ofiçio et de arar la tierra.

Iten, recuenta, eso mesmo, otra cosa semejante, la qual recuenta sant Agustín libro vº de *La çibdat de Dios*, capítulo xviiiº, de Quinçio Tricomato, el qual tení[a] quatro yugadas de tierra, la qual él mesmo de sus propias manos arava. El qual fue levantado del arado et fue fecho dictador, que era mayor honor que seer cónsul. Et quando fueron vencidos los enemigos et él oviose alcançado grant gloria, él tornó al primero ofiçio, así pobre como de antes, et bivió en aquella pobreza.

Et de tales et de semejantes dize de muchos Valerio. En el lugar desuso allegado dize razón de tales elecçiones. Et dize que cada uno se enforçava de creçer et de mejorar el bien común más que el suyo propio quando era electo de aquel ofiçio. Et a esta cosa fazer se esforçava mejor el pobre que subíe de estado de pobre a estamíento de rico, que el rico avíe a dexar estamíento de riqueza et resçibir el estamíento de la comunidat, que era pobre.

D'esta elecçión fabla Solino libro xiº, capítulo iiiº, hablando de los moradores de una ínsula. En la elecçión de los reyes non se ende lieva la dignidat aquel que es de mayor linage nin de más alta sangre, antes aquel que á más bozes del pueblo; porque el pueblo esleye al que es de buenas costunbres, et ha antigua piedat et clemençia, et es ançiano de años. Mas esto, enpero, quieren ellos: que non aya fijo; porque aquel que es padre non es resçebido por rey por grant provecho que se ende aya arrecres[çer] nin aun si la vida se ende avía estorçer. Et si por aventura él tiene fijo o fija mientra [26vc] es regidor, tíranle el omne el ofiçio. Et cátese omne sobre todas las cosas que el regno non venga por hereditat nin por suçesión a ninguno.

Et por justo que el rey sea, non ha conplimiento de poder de fazer a su cabo su ofiçio en todas cosas, que el reyno non es synon cosa peligrosa, por que antes le han dado quarenta rectores por esto que non judge todo solo ninguno en las grandes cosas et cabdales. Et si él es desplaziente de alguno, llamado omne, et que sea judgado; si es malamente, el pueblo asigne quarenta juezes que reconoscan si él es culpante en la sentençia, de los quales él ha de estar et obedesçer nesçesariamente.

Et el rey va vestido con vestidura disfigurada a los otros por tal que sea (des)conosçido [et] aquella [es] vestidura de presona franca, porque otra vestidura tienen los francos et otra los captivos. En aquella ínsula el rey es vestido como uno de los francos. Si es fallado en algunt pecado, tírale omne la vida, non por mano de qualquier, mas por sentençia de la comunidat, et en su vida deserédanlo de todos sus bienes, et le es vedado de hablar con alguno. Todo esto dize el desuso allegado.

Todos estos que son esleydos en una d'estas maneras, pues que a consentimiento de los de la Iglesia, et bien esleydos, reynan de parte de Dios. Et esto es escrito en el libro de los *Proverbios*, capítulo viiiº, et es palabra de la sabiduría de Dios: «Por mí reynan los reyes et dan justas sentençias aquellos que fazen las leyes, por mí los príncipes usan de su inperio et por mí los señores usan de justiçia». Et esta actoridat non es contra aquella palabra de *Oseeas*, profeta, capítulo viiiº, [26vd] que dize: «Ellos regnaron et non de mi parte, ellos fueron príncipes et yo non lo conoscoí». Porque poder et señoría de parte de Dios viene, mas mal usar d'esta señoría viene de parte de aquel que mal usa. Porque dize sant Pablo *Ad romanos*, capítulo xiiiº, que toda señoría et poder desçiende et viene de Aquél, Nuestro Señor Dios. Et dixo Jhesu Christo a Pilato en el tiempo que fue judgado a muerte, asy como es escrito en el *Evangellio de sant Juan*, capítulo xixº: «Tú non abrías poder sobre mí si non te fuese dado de suso», es a saber, de Dios.

Enpero, los malos regidores dize omne que reynan et non de parte de Dios por esto como Dios non loha nin prueba el su regnar, nin vee nin conosco a aquellos por vista et por conosçençia qu'El oye et aprueve lo que fazen de mal. Asy lo pone sant Gregorio en la dicha actoridat de *Osee*, profeta, que dize en el xxvº libro de los *Morales* a la fin que Dios faze lo que fazen los malos regidores, en quanto sufre que se faga; mas non lo faze, en quanto lo reprueba. Asy como dize aquí mesmo sant Gregorio: «Non deve seer reputado o cargado a la ordenaçión de Dios que los malos regnen, mas a alta maliçia de los que han poder». Por lo qual dize *Job*, xxxiiiº capítulo, que Dios faze regnar al ypócrita por el pecado del pueblo. Sobre la qual palabra, dize sant Gregorio en el lugar desuso allegado: «Aquel que ha desuso su cabeça tal regidor non le deve acusar, porque por sus pecados mereçe [27ra] que sea sobjugado a mal regidor. Porque él deve acusar más la culpa de la su mala obra, que non faze la justiçia de su regidor». Et esto es que dize *Osee*, profeta, capítulo xiiiº, et es palabra de Dios al pecador. Et dize asy: «Yo daré a tus reyes en la mi saña», esto es a saber, meresçimiento de los pecados a pena de los pecadores. Onde los fieles christianos deven pacientemente sostener la persecuçión de tales regidores.

Léese que Athinla era de los príncipes que persig[u]ían a los christianos en Roma, et una vez entrava en Roma, et entrava en una eglesia por buscar sy avía christianos ascondidos. Et un obispo que estava de dentro de la iglesia demandó quién era. Et respondió (e)[a]l obispo: «Yo so Athila, açote de Dios». Et el santo obispo fizo reverençia a la magestat de Dios et díxole: «Bien seas venido, ministro de Dios». Et dixo dos vezes: «Bendicho sea aquel que es venido en el nonbre de Dios»; et abrió las puertas et dexólo entrar a aquel perseg[u]idor, por mano del qual él fue coronado de martirio, porque él conoscoí que el poder del açote de Dios era desçendido et era venido de Dios. Et Dios castiga a todo(s) fiel christiano que El ama, asy como dize sant Pablo *Ad Romanos* et *Ad Ebreos*, xiiº capítulo. Et por esta razón, aquel santo obispo non echó mucho de sy el flagello et el traemen de Dios, antes lo resçibió graciosamente.

Et en esta manera los príncipes son ministros de la Iglesia, porque resçiben el cuchillo de la mano de la Iglesia. Porque la Iglesia ha dos cuchillos, segunt es escrito en el *Evangellio* [27rb] de sant Lucas, capítulo xxiiiº. Et del uno de aquellos que usa por mano de los príncipes, al qual da poder de corregir los (los) males de los omnes que son de corregir et costreñir por justiçia tenporal et seglar; et del otro usa por mano d'ellos por poder et actoridat que sea retenido, et éste es cuchillo espritual que pertenesçe al poder de los obispos. Porque el príncipe, dize sant Pablo *Ad Romanos*, capítulo xiiº, non dize sin razón: «Cuchillo que ministro es de Dios et vengador de aquel que faze mal», porque el príncipe usa de ofiçio que non pertenesçe que sea fecho por mano de los clérigos de Dios, sagrada por ese actoridat et derecho de la Iglesia en todas cosas.

Aquí se acaba la segunda distinción.

Aquí comienza la tercera distinción de la primera parte d'este libro, la qual fabla et tracta de la virtudes del príncipe; la qual ha doze capítulos.

Capítulo primero: Que el príncipe es puesto a lazerio et a cura et angustias, et non ha reposo de estar ocçioso.

Por qual manera de las quatro desuso dichas que el príncipe o el regidor sea esleydo a governar el pueblo et la comunidat, (et) él deve consentir et obedesçer a la divinal ordenación, non por cubdiçia que aya señoría sobre los otros, nin por tal que allegue posesiones o riquezas o que faga faziendas suyas propias et por su propio provecho, nin por entención de bevir en deliçio o en orgullo, nin por tal que se [27vc] venga de sus despechos; antes deve consentir et obedesçer a Dios et a la Iglesia, et deve resçebir el prinçipado o la señoría con temor, et trabajando, et con umildat de coraçón, et entención derecha, que él sea obidiente a Dios et a la Iglesia, et cunpla los mandamientos de Dios et de la Iglesia et a honor de Dios et a provecho del pueblo de Dios, et que castigue pecados et malos, et que mande fazer buenas obras.

Porque segunt dize sant Agustín, libro iiiº *Ad Crisostomum*, los reyes sirven a Dios en esto: sy en su reyno mandan que el bien sea fecho et esquivados los males, que se non fagan. Et esto non tan solamente quanto a los buenos et a los malos que se pertenesçe a la conservación de la comunidat quanto al tenporal, antes aun quanto aquellos males et bienes que pertenesçen a la divinal religión o al serviçio o onor de Dios. Porque ellos non son puestos en aquel ofiçio (et) por aver reposo del cuerpo, antes son puestos por aver grandes cuydados de coraçón et grandes lazerios del cuerpo en fazer cunplidamente su ofiçio.

Onde recuenta Macrobio, libro primero, capítulo xxviº, de Dionisio, príncipe tirano, que un su familiar se pensava que él dicho Dionis biviese en grant remedio et reposo, et en grant bienaventurança. Et Dionisio, queriendo declarar que non era asy como él se cuydava, conbidólo a grant fiesta et onrada; et fízolo asentar a su tabla, onde avía muchas maneras de muchos nobles comeres; et fizo colgar un cuchillo agudo et tajante desuso de la cabeça del conbidado. Et estava colgado el cuchillo de un filo muy delgado, el qual livianamente semejava que se pudiese et se deviese quebrar. Et si el [27vd] filo se quebrase, el cuchillo devía caer, et con la punta cortaría en la cabeça del conbidado. Et el conbidado, veyendo esto, estava con grant miedo; así que ninguna cosa que viese nin oyese nin comiese non le era sabroso nin le fazia gozo, tanto que avie miedo que el filo quebrase, pensando que el cuchillo le caería desuso de la cabeça. Et aquellas oras, díxole Dionis: «Atal es la mi vida et la mi consolación, la qual tú pensavas que fuese bienaventurada, como es la tuya agora de presente, porque continuamente veo la muerte que me está delante et non sé cuándo me matará. Pues, ¿cómo puede seer bienaventurado quien continuamente ha miedo de la muerte?».

Iten, Tullio, libro vº, *De questiones*, más adelante del medio libro dize aquel[lo] mesmo. Et sant Pablo *Ad Romanos*, capítulo xiiº, dize que aquel que es puesto en grado de señoría es muy cuydoso. Iten, aquellos que son puestos en grado de señoría son puestos con grant servidunbre, como en una captividat. Onde dize *Job*, capítulo xxviº: «Et los gigantes gimen deyuso de las aguas». Et sant Gregorio en el xviiº libro de los *Morales* dize sobre esta palabra de Job: «Por gigantes son entendidos los poderosos omnes del mundo, et

por las aguas son entendidos los pueblos». Porque sant Juan dize, *Apocalipsis*, xviiiº capítulo, que muchas aguas son mucho pueblo. Et pues los gigantes gimen deyuso de las aguas, porque los orgullosos desean esta vida que alcançen honores et, deseando esto, ellos sospiran et gymen deyuso de la carga de los pueblos. Eso mesmo [28ra] quando han aquel grado alcançado, porque tanto como alguno sube en más alto estado, atanto es más encargado de mayores curas et ansias, et atanto es más subjugado a pensamiento et a más cogitaciones de gentes et a más pueblos, a los quales él es sobrepuesto por honor et por grado de dignidad.

Iten, paresçe que grant captibidad es que el omne aya a seer continuamente entre tan grant muchedunbre de gente como en los señores, que tienen muchas conpañias aderredor d'ellos, et asy como omne que es preso. Et léese en el libro primero *De clemencia*, capítulo primero, que Séneca, el qual fizo el dicho libro, dixo al enperador: «Yo puedo yr por toda la çibdat todo solo menos de miedo, mag[u]er que sea que ningunt omne non me aconpañe, et syn espada et syn cuchillo. Et tú que eres enperador que as paz non puedes bevir nin estar synon armado et aconpañado de grant gente. Atal es tu fortuna que todos tienpos eres asy. Tu ado, aunque vayas muy aparejado, te sigue; et esto es servidunbre de sobejanía grande».

Iten, dize *Policrato*, libro iiiº, capítulo iiiº, que como Platón veyese a Dionis, del qual es fecha mençion desuso, et viesse que le andava en medio de grant cavallería armado, díxole Platón a Dionis: «¿Qué as fecho? ¿Cuál maleficio has cometido que tantos cavalleros et serviçiales te han a catar?». Et por esta razón, es cosa neçesaria que sean omnes virtuosos et valientes et fuertes aquellos que en tales dignidades son puestos. Et aquí se lee de Saúl, rey de Ysrael, libro primero de los *Reyes*, capítulo xº, que él era mayor que ninguno del pu-[28rb]eblo del onbro arriba.

Et *Policrato*, libro iiiº, capítulo xiiº, dize como los omnes buenos et los cónsules rogasen a aquel enperador que avía nonbre Felius que llamase a su fijo et que lo fiziese çésar, respondió que asad le[s] devíe cunplir, que a él avién fecho enperador contra voluntad d'él mesmo, et que ende avía estado forçado, et que non era digno, et que prinçipado non es dado por parentesco nin por sangre, antes es por méritos et por virtudes.

Porque non regna provechosamente aquel que naçe rey sy lo non meresçe. Et menos debdo aquel que non avíe sus fijos asy como a buen padre, el qual les carga cargo de señoría tan pesante que lo non puedan levar, porque fázelos morir apremiados o cargados, et esto es aquella carga et afogar sus fijos et non promover. Primeramente deven ser criados et enpuestos en virtudes; et quando atal exerçicio de birtudes abrá aprovechado, et esto será provado, aquellas oras es tienpo que sean puestos en onra; porque virtud deve yr adelante et honor forçadamente deve pujar a la dignidad, enpero deven seguir la voluntad de los çibdadanos. Et fasta aquí se cunple la dicha actoridad.

Et dize que prinçipado non es devido por sangre nin por linage, et desuso (la) ha dicho que algunas vezes los prinçipes son suçesores de sus padres, porque semejaríe que la primera d'estas actoridades fuese contraria a la segunda; enpero, non es, porque prinçipado non es devido por suçesión de aquellos que biven carnalmente et bestial, enpero él es devido por suçesión a aquellos que biven virtuosamente et sean obedientes a Dios et a sus [28vc] mandamientos.

Capítulo segundo: Que el prinçipe deve ser umil a Dios et a la Egleſia, et deve onrar a Dios verdaderamente et a la su Egleſia.

Nuestro Señor Dios en el libro que ha nonbre *Deuteronomio*, capítulo xviiº, declara exçellentemente cuál et de quáles condiçiones deve seer el prinçipe o el rey. Et dize asy:

«Aquél será puesto en reyno recordava el pueblo en Egipto armado et enxalçado con nonbre et cuento de cavallería, mayormente como el Señor Dios vos aya mandado que de aquí adelante non tornedes por aquella carrera. Et el rey non multiplicaría cavallos a sy mismo que alarg[u]en su coraçón, nin allegará grandes pesos de oros nin de plata; mas será asentado en la real cáthedra del reyno, et escrivirá el libro de las leyes en un volumine, et non averá muchas mugeres». Et asy de las otras condiçiones que aquí pone. En la qual actoritat se demuestra que el rey et el príncipe deve seer obidiente a Dios et a su Egleſia, et deve temer et honrar a Dios, et onrar con grant devoçión a la Igleſia et a los sus menistros.

Iten, deve seer en sí mesmo mesurado et tenprado; et deve seer a sus sirvientes piadoso et benigno; et dévelos regir benignamente et mantenerlos derechuramente; et deve fazer su esfuerço et meter su estudio a entender la ley et los mandamientos de Dios; et regnando, deve guardar perfecta et acabada justiçia por equal de todas gentes; et deve aun ser [28vd] largo et de pro; en sí et en su fecho deve seer pasçiente et sufriente.

De la primera condiçión es cosa manifiesta, que ya es dicho desuso que él es ministro de Dios et de la Egleſia. Onde dize sant Gregorio en el *Registro*, libro vº, amonestando a Mauriçio, enperador, a devida reverençia que deve dar a los ministros de la Egleſia de Dios: «Et asy el mi señor non sea indignado contra los clérigos, mas por honor et por reverençia de Aquél del qual ellos son serviçiales, señoree(n) a aquéllos en guisa que les faga honor et reverençia; porque ellos, algunos, a las vezes en la santa Escripçura son llamados dioses, et a las vezes son llamados ángeles. Porque en el libro llamado *Exodo*, capítulo xxiiiº, son llamados dioses. Et *Malachias*, capítulo iiº, dize que los rostros del clérigo catan çiençia, et la ley será ençerrada en la boca de aquél porque él es ángel del Señor por compañas. Porque se lee que Constantino dixo: «Non es cosa digna que nós judgemos los dioses. Et non es maravilla si la nuestra piedat quiere onrar a aquellos los quales Dios, El mesmo, por su palabra quiere onrar, et los llama dioses et ángeles». Donde aquí mesmo es escripto que a Constantino, príncipe, fueron presentadas escripturas et libellos de acusaciones de cosas habominables contra los obispos, et él tomó los obispos et las escripturas en presençia de aquellos obispos, et quemólo todo, et díxoles: «Vosotros sodes dioses costituydos de Dios verdadero. Et determinat entre [29ra] vosotros vuestros pleitos porque non es cosa digna que nós judgemos los dioses». En la qual sentençia dize sant Gregorio que más da a sy mesmo por umildat que a ellos por reverençia dada.

De la grant umildat de aquel príncipe Costantino, la qual avié contra Dios et contra la Igleſia, léese en el libro segundo de la *Estoria repartida* quasi por todo el libro. Et dize ay la estoria que como fuese grant nonbre de obispos, es a saber, por nonbre de trezientos o más, et el enperador ordenó que a todos aquéllos fuese proveydo todos días abondosamente en viandas que les fuesen traydas completamente. Et quando el uno quisiese culpar al otro, el enperador mandó que todos los obispos le fuesen presentados, los quales él resçibió et dixo: «Estas alegaçiones averán tienpo et juyzio, es a saber, el día del Juyzio et Aquel que deve judgar los omnes. A mí non es devido de aver abdiençia de los clérigos acusados et acusantes, porque atales acusaciones non deven seer demostradas a aquellos que deven seer judgados por otros. Pues non son semejantes a la divinal clemençia et piedat, destruyremos et casaremos los acusaciones de los unos et de los otros por tal que los unos et los otros alcançen venia et remisión. Et estudiemos nós en aquellas que pertenesçen a la fe, por graçia de los quales somos venidos». Et mandó que los libellos sean quemados.

Et síg[u]ese ende que él aparejó grant c(o)[a]sa a los obispos, los quales vinieron en uno; et fizo poner asentamientos onrados en que se asentaron. Et el enperador, de mientra que los obispos se asentaron, entró [29rb] en su casa; et quando todos fueron asentados, el enperador entró con pocos que lo aconpañavan et pósese en medio, adonde avía fecho

poner su asentamiento más baxo que los de los obispos et más chico. Et allí fabla la *Estoria* de muy grant umildat del dicho prínçipe, et de grande honor que fizo a Dios et a la *Eglesia* et a los ministros d'ella.

Esto mesmo fabla la *Estoria eclesiástica* en el libro iiiº, capítulo iiº, donde se lee que Costantino dixo que Dios avía estableçido los clérigos et les avía dado poder de judgar, et por razón derechamente los clérigos judgavan; mas los omnes non podían judgar derechamente los clérigos, porque se conviene que ellos esperasen que Dios tan solamente (n)[l]os judgase. Et las contenciones que avie[n] entre sy devía[n] alçar la examinaçión del juyzio de Dios. Porque los clérigos son dados a nosotros por Dios asy como a dios, que sean nuestros dioses. Et non es cosa conviniente que el omne judge los dioses, mas Aquél tan solamente del qual es escripto: «Dios estovo en el ayuntamiento de los dioses en medio de aquéllos». Por lo qual dixo el enperador a ellos que, dexadas estas cosas, ordenasen et tractasen menos de todo contrastando de coraçones esto es que se pertenesçe a la fe.

Et esto mesmo se recuenta en los de sant Nicolás, obispo de Roma, ayunta[n]do [que] el dicho enperador, dixo asy: «Sy yo con mis ojos propios veyese clérigo de Dios o algunt religioso pertenesçiente en ábito de religión pecando, yo desplegaría mi manto et cubrirlo ya por tal que non fuese visto por otro». Et en el libro primero de su *Estoria partida* quasi por todo [29vc] se recuenta en quál manera este santo enperador onrava a Dios, et ensanchava el serviçio et honor de Dios por el mundo.

Et aquí se recuenta que Constantino vido en sueños la señal de la cruz en el çielo, et ángeles delante estando et diziendo: «Costantino, en esta señal aberás victoria». Et de ally adelante, él fizo traer delante sy et de todos sus conpañas la señal de la cruz, porque costunbre era suya que se fazie traer delante sy una señal que avie nonbre victoria fasta aquel tienpo. Et d'esto ay escripto mucho en el noveno libro de la *Estoria eclesiástica*, capítulo xiº, onde se lee que él avía señal de cruz dorada en su mano derecha. Et aquí ha mucho d'esto.

Asy mesmo, en la *Estoria tripartida*, libro primero, se lee en que manera este enperador fizo crescer et ensanchar por el mundo el honor et el serviçio de Dios. Onde se lee ay que fizo fazer oratorio en su real. Et dize aun que él fazie traer consigo un tabernáculo que semejava *eglesia* quando yva contra los enemigos en hueste, por tal que nin sus conpañas non fuesen privadas de los guarnesçimientos divinales; et siguíanlos clérigos et los evangelisteros, los quales servían al santo tabernáculo et fazían cunplimiento al ofiçio divinal segunt ley de *Eglesia* de Roma. Et asy mesmo, cada una de las huestes et de las huestes avían propio tabernáculo et clérigos et evangelisteros propios.

Iten, este enperador mandó que en domingo çesasen pleitos et negoçios de judiçio judiçiales, et que aquel día fuese despendido tan solamente en oraçiones. [24vd] Aquel día orava él por tal como Jhesu Christo resuçitó en tal día; et el viernes, por tal como aquel día Jhesu Christo fue puesto en la cruz. Et en la cruz avía él muy grant reverençia, de la qual cosa tomaron enxienplo los romanos, a los quales él fizo muchas leyes de honrar a Jhesu Christo. Por tal como así era cobdiçioso de amar a Dios, gelo gualardonó en esta vida; porque él fue muy fuerte et virtuoso en vatallas, et muy bien abenturado. Atanto quanto Dios más victoria le dava de honor, tanto más se esforçava de fazer honor a Dios. Pues maravillosa umildat avie este prínçipe, et grant piedat, et escalentada voluntat por servir a Dios, al qual deven semejar todos los prínçipes del pueblo de Dios.

Et esto mesmo, Theodosio, enperador, avía muy grant deboçión en Dios et en su *Eglesia*. Et maravilloso fecho del qual se recuenta del enxienplo de los prínçipes en el libro noveno de la *Estoria tripartida*, que en su tienpo fueron apedreados algunos juezes en la çibdat de Thesalónica; et Theodosio, enformado d'esto, mandó que todos aquellos que lo avían fecho fuesen muertos. Por el qual mandamiento murieron siete [mil] personas menos de otro juyzio.

Sant Ambrosio oyó dezir esta tan cruel muerte lleno de lágrimas et de sospiros et de gemidos. Como aquel príncipe vinía a aquella çibdat de Milán et quisiese entrar solepnemente en el tenplo de Dios, salió a la carrera [30ra] fuera de las puertas el santo obispo Ambrosio, et vedóle la entrada de la eglesia, diziendo las tales palabras: «¡O, enperador! ¡Non sabes tú quán grande es el cruel pecado de la muerte de tanta gente, el qual ha seydo acometido por ti! Et después el pecado de la tu mala saña, ¿la tu conçiencia non vee a sy mesma cargada et premiada de peso de tan grant presunçión? Mas por aventura ¿el enperador inperial te vieda que non puedes veer el tu grant pecado? Enpero, la razón [et] el sentimiento que Dios te ha acomodado devíe vençer el pie inperial; et debríes conosçer la tu natura, que es mortal; et el tu cuerpo, que deve tornar en polvo asy como es aquel de aquellos que te engendraron, porque de polvo eres et en polvo tornarás. Et non te fíes en el paño de oro que cubre la enfermedat del tu cuerpo. ¡O, príncipe! ¡Tú eres igual a los otros omnes! Et asy que tú eres príncipe et enperador de aquellos que son eguales de ti, et asy como ellos son de condiçión servil, asy eres tú, que eres igual a ellos, porque uno es el Señor Rey de todos.

»Pues quinientos ojos verás el tenplo del Señor tuyo et suyo. ¿Con quáles pies pisarás el santo pavimento de aquel? ¿Cómo levantarás las manos a Dios, las quales aún te corren sangre? ¡O, enperador injusto! ¿Cómo resçibirás con tales manos el cuerpo santo de Nuestro Señor? ¿Con qual presunçión resçibirás en la tu boca la sangre preçiosa de Jhesu Christo como por la señoría et favor de las tus palabras tanta sangre de personas agotaste que mal non meresçían, que ha seydo derramada? Pues, pártite de aquí, et vete dende, et arrédrate del tenplo, et non quieras por el segundo pecado acresçentar la primera maldat tuya. Toma et [30rb] resçibe en ti mesmo la ligadura la qual es melezina de los errantes, que de enfermo faze tornar al estamieto de sanidat». Quiere dezir que umildosamente sufriese seer escarmentado de aquí adelante misericoriosamente meresçiese ser asuelto.

Et el enperador que era omne entendido en la santa Esçriptura fue obidiente a estas palabras. Et él, sabiendo claramente qué devíe[n] fazer por su ofiçio los ofiços, et qué los reyes et los príncipes, et llorando et gimiendo, tornóse dende a palacio real. Et pasados ocho meses conplidos, açercávase la fiesta de la Navidat de Nuestro Señor Jhesu Christo. Et el enperador, estando en su palacio, a menudo llorava et echava lágrimas et sospirava.

Et un cavallero que avía nonbre Rufín era en aquel tienpo maestre de la cavallería entró delante d'él, et falló al príncipe et enperador yaziendo en tierra, et llorava. Et allegóse a él por demandarle de qué llorava et fazíe duelo. Et al enperador aquellas oras cresçieronle los sospiros, et multiplicó las lágrimas, et dixo a Rufín: «Tú vas jugando et alegrándote, et non sientes los mis males; mas yo, mesquino, lloro et sospiro la mi mesquindat et calamidat, porque a los mensajeros et a los sirvientes et captivos et captivas está abierta la puerta del tenplo de Dios, et pueden entrar ay devidamente et orar a Nuestro Señor; et yo, mesquino, non oso entrar nin me es devido, mas aun la puerta del çielo es a mí çerrada». Et quando esto dizía, quebrávanle las palabras, que las non podíe dezir nin formar, tanto era quebrantado de llorar.

Et díxole Rufín: «Si tú lo mandas, yo yré corriendo al obispo con rogarias. Yo le enclinaré que te absuelva de la ligadura del [30vc] descomulgamiento con que te ha ligado». Et respond[i]óle el enperador: «Non lo podrás enclinar a eso porque yo sé que la su sentençia es justa, nin averá miedo del poder inperial por qu'él faga contra la ley de Dios». Et como el dicho Rufín dixiese et replicase muchas vegadas las palabras, et firmase de todo en todo que él enclinase a sant Ambrosio obispo a la absuluçión del enperador, el enperador mandó que Rufín fuese ayna al dicho obispo. Et el dicho Rufín prometió que él tornaríase ayna con todo recabdo, et fuese ende a sant Ambrosio. Et el enperador cuydóse que así deviese fazer como Rufín le avía dicho; a poco de espacio de tienpo, fuese dende a casa de Rufín.

Et luego que sant Anbrosio vido a Rufín, díxole atales palabras: «¡O, Rufín! Así eres fecho sinvergüença como perro; porque tú, desvergonçadamente, con la cara descubierta non has vergüença de tanta sangre que as derramada, et aun non vagas syn miedo de ladrar contra la magestat de Dios». Et como Rufín rogase et suplicase que sant Ambrosio absolviese al enperador, que devíe ser luego aquí delante, et sant Ambrosio, ençendido en sobejano amor escalentado, dixo asy: «Yo te digo Rufín que, si el enperador viene, yo le vedaré que non entre en el templo de Dios, nin porná el pie dentro del quicial de la puerta de aquél. Et si él quiere mudar el inperio en cruel fuerça et tiranía, yo sofriré de grado muerte».

Et como Rufín oyó estas palabras et otras muchas, enbió dezir al enperador la boluntat et propósito del obispo, consejándole que non viniese nin saliese del palacio. Et enpero, el enperador era [30vd] ya en medio de la plaça, que viníe. Et quando el enperador ovo resçebidas estas nuevas, dixo él así: «Yo yré delante del obispo et oyré justas villanías que me serán dichas delante de mi cara».

Et quando él fue a la puerta de la eglesia, non osó dentro entrar, mas apegóse al obispo que estava de fuera en el parlatorio et locutorio; et rogóle, suplicándole, que le absolviese del descomulgamiento. Et el obispo respúsole que non era venido como enperador, mas asy como tirano o cruel príncipe que se ensaña contra Dios, así como omne que ha perdido el entendimiento et que quiere pisar et menospreçiar las leyes de Dios.

«Verdaderamente -dixo el enperador- yo non me levanto contra las sentençias eclesiásticas nin quiere contra tu voluntad entrar en el templo de Dios; mas demando et requiero a ti que quieras desligar la ligadura con que só ligado, et que quieras rogar a Dios por mí, et non sostengas que a mí sea çerrada la puerta la qual Nuestro Señor Dios tiene abierta a todos aquellos que quieren fazer penitençia». Et el obispo dixo: «¿Quánta penitençia as fecho de tantos pecados et ynuidades? ¿Con quántas melezinas has curadas et guaresçidas las plagas tuyas?». Et respondió el enperador: «Tú eres melezina et maestro al qual pertenesçe a mí demostrar las melezinas et de tenprar aquéllas (que) [et] a mí pertenesçe resçebir aquéllas a mí ofresçidas et presentadas».

Et díxole sant Ambrosio: «Por tal como tú mandaste tu juyzio a la tu saña o furor, et la razón non dio la sentençia, antes la dio la yra con la saña, tú escrivirás una ley la qual anullará et vaziará la sentençia del furor et de la saña. Et la sentençia [31ra] de muerte et la escripçión estará treynta días tan solamente, et esperará juyzio de la razón, et non de la furor et de la saña. Et pasados los treynta días, esto es a dezir, quando la yra será pasada et çesará, (et) la razón judgará en sí mesma la causa o la cosa que deve seer judgada. Aquel que ha conosçençia aparéjase con verdat porque en estos treyta días sy pudiere conosçer que la sentençia sea escripta es justa o injusta. Et si la razón prueba o conosçe que la sentençia sea injusta, revoque la dicha sentençia et la ronpa; et si la falla justa, confirmarla ha. Et a esta sentençia esaminar, cunplirán treynta días».

Et d'esta sentençia plugo mucho al enperador et la aprovó et confesó que era muy noble. Et luego mandó que la ley fuese escripta. Et quando fue escripta, él de su propia mano escrivió el su auténtico et la confirmó. Et fecho esto, sant Ambrosio lo absolvió. La qual ley aún se guarda et se cata. Et aquesta ley es atal de los enperadores Graçiano, Valentiniano, Thenodosio, Augustio, Aflaviano, sobrepuesto et lugarteniente de señor en aquella tierra que ha nonbre Jerusalén.

«Sy nós mandáremos que alguno sea judgado más cruelmente que non avemos acostunbrado, avido en esto es grant desvergonçado, non queremos que atal luego sea obligado de sostener la pena en la sentençia contenida nin que la sentençia pase en cosa judgada; mas que por treynta días la sentençia sea suspensa, et sea esperada (f)[s]uerte o fortuna de aquéllos contra los quales sea dada la dicha sentençia. Et enpero, durando espaçio de treynta días, sean bien guardados o en prisión puestos; et ayan guardas

continuadamente que velen desuso de aquéllos solepnemente por todos los treynta días». Et éste [31rb] es el tenor de la ley que el enperador fizo a una sentençia de sant Ambrosio.

Et luego d'esto, el enperador entró en el tenplo, et echóse todo tendido en el pavimento, et fizo ay devota oraçión a Dios diziendo aquella palabra del Salmista: «Señor Dios, la mi alma se es echada sobre el pavimento del tenplo tuyo. Señor, da a mí vida segunt la tu palabra». Et dixo el salmo asy como es escrito en el salterio, et arrancóse los cabellos con las manos, et dávase golpes en la cara con sus manos, et regava el pavimento con sus lágrimas, et rogava a Dios que lo perdonase.

Et quando el obispo fue vestido para dezir misa et biniese al altar por ofresçer a Dios sacrificio, el enperador levantóse del pavimento onde yazía; et fue a casa del obispo; et entró dentro las puertas que eran çerca del altar; et ofreçió así como avía acostunbrado. Et después estovo dentro en el coro de la eglesia, allí do los clérigos han acostunbrado de estar quando se faze del divinal ofiçio. Et sant ambrosio, veyendo esto, non lo quiso sufrir; et quiso demostrar departimientos de lugares diversos en la eglesia; et demandó al enperador que qué esperaba allí. Et el enperador díxole que esperaba que el ofiçio fuese acabado. Et sant Ambrosio enbióle dezir por su arçediano que le ministrava en el altar tales palabras: «¡O, enperador! Los lugares que son dentro en el choro o dentro las puertas de la eglesia son dados a los clérigos tan solamente, et non es cosa devida a los otros de entrar nin tañer aquellos lugares. Pues salte, et lo que esperas espéralo allá onde los otros lo esperan et en el lugar común, porque [31vc] bestidura de oro faze enperador et non faze clérigo».

Et el fiel enperador resçibió esta dotrina et alegremente él la afirmó en su coraçón. Et enbió dezir al obispo que non se avie puesto en aquel lugar por audaçia nin por presunçión; mas por tal como asi lo avía visto seer acostunbrado en la çibdat de Costantinopla, et que le fazía muchas graçias de la su buena dotrina.

Tal et tanta era la virtud del dicho enperador et del dicho obispo como se demuestra en lo que dicho es. Et maravíllome de la obra del uno et del otro, porque maravíllome de fiança o confiança del dicho obispo, et de la obidençia del dicho enperador, et del zelo o amor escalentado de Dios que era en el obispo, et de la firmeza de fe que en el enperador avie, aun que las reglas de Dios ha honrado que el obispo le demostró, quando dende se fue ydo et tornado a Costantinopla, él cató aquéllas. Porque una vegada, día de fiesta, él fue ofresçer al altar, et después sallese dende, et estovo fuera del coro en el lugar común, allá donde estava el pueblo. Et el obispo que dizie la misa enbióle a dezir que por qué non estava dentro del coro. Et respuso el enperador que mucho avía tardado de aprender quánto departimiento ay de entre clérigo et enperador, et que con gran lazerio avía buscado et fallado maestro de verdat, et que non sabie ninguno que dignamente fuese llamado obispo synon sant Ambrosio.

Pues veer podeades provechosa cosa quando presona virtuosa reprehende los otros. Todo esto es escrito en el desuso dicho lugar. Pues digna cosa es seer loada la fortaleza et el aspereza, justa et digna cosa es seer recontada la umil obidençia del noble enperador.

Onde a estos príncipes, a Costantín et a Theodosio, [31vd] rendió gualardón en esta vida aquel Señor que es Príncipe de los reyes de la tierra, da[n]do a ellos quas(u)[i] alguna señal que abrían (en) la gloria çelestial. Porque de la propiedat et bienaventurado estamieto de Costantín recuenta sant Agustín, libro quinto de *La çibdat de Dios*, capítulo xxvº, que luengamente fue enperador de Roma; et señorió a todo el mundo; et gloriosamente defendió el inperio en vatallas; et fue muy glorioso vençedor en victoria contra los crueles príncipes; en todas cosas bienaventurado et antiguo de muchos años, por enfermedat et por vejez bino a buena fin; et dexo fijos suyos enperadores.

Et del grant bien de Theosodio que Dios le dio en esta vida, recuenta aquí mesmo, capítulo xxviº, en quál manera él bençió el enemigo, et en quál manera los dardos et las

saetas que los enemigos echavan contra él et los suyos el viento los rebolvía desuso de aquellos que los echavan. En loor del qual dixo Claudiano que éste era mayor amigo de Dios que ninguno otro, al qual ayudava el çielo [a] aver victoria et los vientos conjurados le vinieron en ayuda. Porque Dios ensalça en esta presente vida los príncipes umildes et en el otro les da gloria eternal, et umilla et abaxa a aquellos orgullosos que son rebelles et non obidientes a El et a la gloria, et finalmente dáñalos. Et d'esto ay enxiemplo de Saúl et de Davit en el [E]*clesiástico*, capítulo xº. Léese que Dios destruyó las cáthedras de los duques et de los príncipes soberviosos, et fago asentar en lugar de aquéllos los umildosos.

Capítulo terçero: Que el príncipe deve ser menos de tacha de culpa ensuziante, q[u]iere dezir menos de pecado.

[32ra] Asy como el príncipe deve ser obidiente a Dios et a la Eglesia, así como dicho es, así deve seer él puro et linpio et menos de tacha por poridat et santidat de vida. Mayormente, que non sea ensuziado por pudor de luxuria nin por pecado de gula. Onde, en una actoridat desuso allegada, es dicho del príncipe que él non averá muchas mugeres, las quales enlazan el su cuerpo. En la qual palabra le es bedado deliçio desordenado de luxuria; et aun de pecado de gula, el qual es ligado el uno con el otro. Porque el príncipe deve seer amigo de Dios, et a El graçioso; et deve en sy seer bien ordenado et honesto: et a los suyos deve seer caro et amable et temido, et a los enemigos deve seer terrible et espantable. Et todas estas cosas se pierden por pecado de gula et de luxuria. Et las malas condiçiones contrarias a éstas se ende aplegan a él.

Porque amor de mugeres tiró poder et virtut a Sansón, et enloqueçiò el saber de Salamón, et ensuziò la santidat del rey Davit, segunt que dize sant Gerónimo en la *Epístola xxxº quarta*. Enpero non fue ninguno otro más fuerte que Sansón nin más sabio que Salamón nin más santo que Davit, enpero, cada uno de aquéstos fue engañado por muger. Porque donde regna pecado de luxuria en el príncipe, non ha inperio de mucho durar nin prinçipado de verdadera firmeza. Do el inperio de Roma fue desfecho et consumido regnando Nero, la gula de[l] qual destruyó et devoró todas las sus cosas, et la luxuria del qual ensuziò todas las cosas, et la su pereza las quebrantó, et luxuria et sobervia le fizieron seer vazío de todos bienes, así como se [32rb] lee en el *Policrato*, libro viiº, capítulo xiiº.

Et non es maravilla atales viçios más livianamente se dexan caher los sus vasallos a semejantes et a mayores et menores viçios. Et por aquesto dize *Job*, capítulo primero, que los fijos de Job bevían vino en casa de su hermano primero engendrado, et la casa cayóles desuso, et murieron en un golpe. Et dize aquí sobre esta palabra sant Gregorio, libro segundo de los *Morales*, que quando los mayores biven en deliçio de pecado de gula o de luxuria, a los menores son alargados los frenos o las riendan que puedan conplir su deliçio.

Porque recuenta Egisipus, libro primero, que Herodes, fablando por manera de cançión delante del enperador Augusto contra Antonino, et dixo [que] si era vençido Antonino por las virtudes del enperador, enpero, más bençido era por sus propias costunbres et malos criamientos, porque Cleopatra, muger suya, lo avía vençido, et la luxuria de aquella muger lo aví[a] desapoderado. Vençido es Antonio porque más amó seer vençido con Cleopatra, su muger, que sy fuese vençedor menos de aquélla. Porque propiedat es de muger que más desconosçiente et mas dañosa es a sus amigos que a los estraños nin a los enemigos.

Et d'esta luxuria et de los males suyos fabla Valerio, libro ixº, capítulo primero, onde dize muchas cosas et pone enxiemplo de muchos. Et dize que la çibdat de los boluseos era muy abastada de buenas costunbres et bien ordenada de leyes; mas después que cayó

en pecado de luxuria, ella vino a estamamiento de fondura de injurias et de suziedades, et fue más subjugada que non son los captivos detenidos en vil serviçio.

Iten, recuenta aquí mesmo que aquella tierra que ha nonbre Canpania vençió aquel prynçipe [32vc] nonbrado Haníbal, el qual ningunt tienpo ningunt omne non le avía podido vencer con armas; et Canpania vençiólo con deliçios carnales; et abraçando et besando a él, luxuria tomó a la cavallería de Roma. Et dize aquí mesmo que aquella tierra de Canpania avía duque o prínçipe muy abisado et batallador, que non era adormido, et tenía conpañia et hueste muy fuerte et de grant proeza; et todo esto perdió por mucho comer, et por beber uno syn mesura, et por se untar con presçiosos unguentos bien olientes, et por mucho usar de luxuria, et por mucho dormir, et por aver deliçios corporales. Et de aquí adelante la crueldat et el ardimente que avía et la fuerça, todo cayó, et todo lo perdieron, et fueron puñidos de sus pecados.

Pues, ¿quál cosa es mas fea que estos pecados nin más dañosa? Porque por estos pecados cahen et peresçen virtudes; et fortaleza et victoria retornan flacas; et gloria, hydea alcançada, se torna et se convierte en infamia et desonra; et las virtudes del cuerpo et del alma son vençidas, en tanto que non puede omne escoger cuál sea peor: o ser vençido por los dichos pecados o por sus enemigos. Et aquí ay mucho d'esta materia.

Así mesmo, el prínçipe deve seer muy puro et linpio de pecado de gula, el qual lança al omne en pecado de luxuria, porque a finchimiento de vientre se sigue movimiento carnal. Por lo qual dize sant Gerónimo en la *Epístola xxxviiº* et en la *treçésima terçia que* vientre escalentado de vino fuerte echa espuma de luxuria. Porque aquella cosa que más ayna faze caher al omne e(s)[n] pecado de luxuria suele seer pecado de gula, segunt que dize Valerio, libro iiº, capítulo primero, por que el juez o el prínçipe deve seer mesurado en comer et en beber por tal que sea poderoso, que pueda usar de [32vd] razón en dar sentençia, et faziendo justiçia entre los súbditos, et a responder sabiamente de lo que será demandado, la qual cosa enbarga comer o beber desordenadamente et syn mesura.

Onde recuenta Valerio, libro viº, capítulo iiº, que el rey Felipe, luego que ovo mucho bevido, dio sentençia de condenación a una muger injustamente. Et dixo la muger condepnada así: «Yo apellaría -dixo ella del rey Felipe-, mas enbriago es. Et antes que la sentençia fuese puesta en execuçión, el rey fue guaresçido de su enbriagez; et reconosçió que errado avía; et revocó la sentençia; et diola más justa.

Et por esta razón dize Salamón en los *Proverbios*, capítulo xxxiº: «Non quieras dar vino a los reyes por manera que sean enbriagos, porque do ay enbriagez, allí non á secreto ninguno, por tal que non bevan mucho, et pongan en olvidança los juyzios, et que muden el derecho de los fijos de los pobres». Et por estos peligros esquivar, los nobles prínçipes se retovieron del viçio de luxuria et de tragamiento de gula.

Onde recuenta Vegeçio, libro iiiº, capítulo xº, *De re militari*, que quando Çipio Africano vino en España, la su conpañia captivaron muchas gentes, asy omnes como mugeres. Et entre las otras ovo ay una muger cativada la qual era tan fermosa que todo omne la venía a mirar. Et aqu ésta fue presentada a Çipión. Et los amigos de la dicha captiva enbiaron allá grant thesoro por tal que fuese redemida. Et la captiva avía marido que avía nonbre Alicón. Et Çipión fizo diligentemente catar et guardar la dicha muger, et rindióla a su marido con toda la moneda que le avían trayda por redemir la dicha captiva. Et toda la gente de aquella tierra, veyendo [33ra] la bondat de Çipión, resçibiéronlo por señor, et subjugáronse al inperio de Roma.

Et asy mesmo, fue presentada a Alixandre una donzella virgen de muy noble sangre et muy apuesta por captiva. Et él demandó de su condiçión, et sopo que era esposa de un onrado prínçipe. Et Alixandre así la cató que non fue maltractada, que non la quiso catar en la cara, et fizola dar luego a su esposo. Et aquellos de la çibdat et del reyno, sabiendo lo que Alixandre avía fecho, resçibiéronlo por señor.

Item, es escrito en el *Policrato*, libro iiiº, capítulo xº, que después de la muerte de Antonio, Cleopatra se allegó al enperador Ottoviano; et echóse a sus pies; et acometiolo que oviese que fazer con ella. Et un poeta que fabla de aquesto dize que ella se puso delante del enperador; et asy como lo rogava, ella se descubría la cara, mas demás se le trabajava. Ca como quier que ella demostrase su vileza al enperador et le diese a entender lo que ella quería, enpero, la castidat del enperador estuvo en su firmeza.

Item, léese que los príncipes nobles eran de fuerte et maravillosa astinençia, segunt que recuenta Vegeçio, libro iiiiº, capítulo viiº. Dize que Aníbal avía acostunbrado de se levantar de noche; et después que era levantado, non se asentava fasta la noche sig[u]iente. A la tarde, quando acabava el día et començava la noche, se asentava a çenar; et jamás non estava asentado en tabla más de dos oras. Item, dize que como aquel mesmo fuese cavallero que sig[u]ía la corte del enperador, Aníbal las más vezes que dormía sobre la tierra desnuda, cubierto con un saco chico.

Item, se [33rb] lee que Emiliano, fijo de Çipio, avía en costunbre que, andando por camino, con muchos yva comiendo su pan. Et esto mesmo se lee de Alixandre. Item, se lee que Masinisa avía hedat de noventa años et non comería fasta medio día. Et aquellas oras, andando et estando de pies delante de su casa, él comía et comía su yantar. Item, léese de Marcho Cathón que se tenía por contento et por pagado de atal vino como bevían los galeotes que bogavan o remavan. Et de todos estos es escrito lo que dicho es en el *Policrato*, libro vº, capítulo viº.

Et allí mesmo dize et es escrito que Çésar Augusto, enperador, era de poco comer, et que él se contentava de pan duro et de çebolla et de peçes menudos et de queso de búbalos primido con la mano et con figos mal maduros. Et onde quier que estoviese quando començaba de aver sabor de comer, allí luego comía. Onde este enperador dize de sí mesmo en una *Epístola*: «Asy ningunt judío non guarda tan diligentemente el sábado en Tibre -que es agua que pasa en Roma- como yo lo he oy guardado, que en el vaño, después de la primera ora de la noche, vino dos bezes antes que me echase et que me untase». Et este enperador avie tal condiçión que luego perdonava injurias que le fuesen fechas quando beya mudar la boluntad de aquel que le avie injuriado.

Item, dize que Julio Çésar era omne que bevía poco bino, tenpradamente et mesurada, por tal que pudiese saber sus enemigos, segunt que dize Sutionio, *Libro de la vida del enperador*, recontando la palabra de Marcho Cathón, que dixo así del dicho enperador: que quando se allegava a conbatir alguna comunidat, era mesurado en comer et en beber; et tanto amava [33vc] un comer como otro.

Onde dize Garus Opius d'este enperador, segunt se lee allí onde dize que quando este enperador comiese en un ostal, el ostalero traxo en una tabla olio mezclado con otras melezinas, asy como olio de camomilla et olio de lirio, cuydando traer olio simple et bueno para comer. Et los cavalleros et los otros abiltaron et desonraron et denostaron al ostalero porque lo avía fecho. Et el enperador dixo que él se pagava mucho de aquel olio et que non quería otro, por tal que el ostalero non oviese vergüençia de lo que avie fecho et que non fuese tenido por grosero o por neçio. Pues este enperador era fuerte, que se abastenia, et cortés et bien criado et bien acostunbrado.

Et sy tales eran los gentiles, ¿quáles deven seer los príncipes fieles christianos? Como la *Esçriptura* dize en el *Eclesiástico*, capítulo xº, que mal va a la tierra de la qual el rey es moço o niño, et bienaventurada es la tierra el rey de la qual come en tiempo conviniente, et comen tenpradamente por que bivían, et non por viçios luxuriosos.

Capítulo quarto: Que el príncipe deve seer virtuoso, et deve fazer obras de justiça.

Non tan solamente conviene al príncipe que sea puro et linpio de los pecados desuso dichos de gula et de luxuria, mas aun conviene que él sea previlegiado, dotado et señalado por exçelencia de buenas obras et virtuosas. Et de aquella actoridat dizía *Deuteronomio*, desuso allegada, [33vd] dize Nuestro Señor Dios que el príncipe deve aprender, guardar et observar las palabras de Dios escriptas en la ley devinal, et mandadas ser guardadas, en manera que por enxemplos de buenas obras él sea a los otros cavalleros et subjectos suyo(n)[s] razón et ocasión de fazer bien et de esquivar mal, et que ayan obras maravillosas, et acometan et prueven obras terribles. Porque obras et aferes nobles et excellentes et aseñalados fechos por el príncipe más mueven et inclinan el coraçón de los súbditos a fazer semejantes cosas que non mandamientos fechos a aquéllos, segunt que dixo Claudiano hablando a Theodosio, enperador, que dixo atales palabras: «Et tú, enperador, sy quieres que alguna cosa sea tenyda, et observada o fecha, et conplida por la comunidat, tú serás aquel que la fará et conplirá primero asy acabadamente como querrás que ellos la fagan et la guarden. Et el pueblo, veyendo esto, fará et cunplirá et catará aquella misma cosa por enxemplo de ti. Porque el mundo ha avido conplimiento et conpusión por tal manera que las cosas baxas semejan en sus obras et en su movimiento las cosas soberanas. Porque non es cosa en el mundo que tanto encline los sesos umanales como la vida del regidor, porque a movimiento del príncipe se mueve el pueblo movedizo».

Onde se lee en el prólogo de la *Estoria tripartida* que Sorometio dixo a Theodosio que piedat es verdadero ornamento del inperio; et que vestido de púrpura et la corona inperial, que (en) [son] señales reales o inperiales, crían todo tiempo de dentro del coraçón clemencia et piedat. Et por amor d'esto los nobles príncipes non mandaron cosa alguna a los otros [34ra] que ellos mismos non fiziesen, asy como se lee de Çésar, que jamás non dixo a los cavalleros: «Andat», antes les dezía: «Venid, seg[u]idme»; et metíase primero. Porque dizía que príncipado era a los cavalleros que más ligeramente sufrirían el lazerio si el enperador levava ende su parte que sy ellos lo levasen todo syn el enperador.

Et asy mesmo, léese de Ligurio que jamás él non mandó cosa a los otros que él primero non cunpliese. Et asy lo fizo aquel noble príncipe Gedeón, segunt que paresçe en el libro de los *Juezes*, capítulo viiº, que dixo a los otros que fiziesen lo que viesen fazer a él. Et que más es de mayor actoridat Jhesu Christo, Príncipe de los reyes ter[r]enales, fizo a sy mesmo, del qual se lee en el libro de los *Fechos de los apóstoles*, capítulo primero, que Jhesu Christo començó a fazer et a conplir por obra lo que enseñava a fazer a los otros: que vallentemente enpeçasen cosas terribles, et firmemente lo sufriesen.

Capítulo quinto: Que el príncipe deve ser misericordioso et piadoso et benigno.

Otrosí, el príncipe deve seer misericordioso et piadoso a los sus subjectos. Et esto es cosa razonable porque es padre de la tierra o del reyno, segunt que dize Séneca, libro primero, capítulo viiiº, *De clemencia*. Et de aquesto fabla muy bien Séneca ay, amonestando el príncipe a piedat et a benignidat. Onde dize él aquí que así como melezina es vida a aquellos que son enfermos, et es honor et reverencia a aquellos que son sanos, esto es, que honren a aquella, todo asy clemencia et benignidat (et) demandan aquellos que son dichos de pena, et aquellos que son ynoçentes la onran et le fazen reverencia.

[34rb] Et dize luego capítulo iiº que a ningunt omne non pertenesçe mejor que al rey o al príncipe, porque asy como pertenesçe a los grandes señores aver grant poder et

grant señorío, así les pertenescē que sean piadosos et benignos; porque poder es cosa que ayuda a mover, et aquella cosa que ayuda a mover o a fazer mal es cosa mortal. Et atal es grant poder menos de poder, porque presona poderosa deve seer piadosa.

Et s[í]g[u]ese adelante, capítulo iiiº, que crueldat de los príncipes es vatalla; piedat es venignidat, franqueza et abundamiento de toda cosa onde entra. Et si piedat es fallada en cosa real, fazerla ha seer muy maravillosa. Propiedat es de alto coraçón que sea plaziente et piadoso et manso, et menospresçiar injurias et desplaceres. Condiçión de muger, o feminil sexu, es retener rancor o yra. Non se pertenescē a rey que sea cruel nin turbado nin yrado porque non es muy mayor que aquel sobre el qual quiere usar o echar su saña.

Et s[í]g[u]ese en el quarto capítulo una palabra muy presçiosa atal: «Si Dios non puñe, nin da pena, nin luego enbía fuego nin relánpago sobre los príncipes et sobre los reyes tan ayna como pecan o yerran, ¡quánto más los reyes et los príncipes, que son omnes, deven benignamente usar de señorío sobre los omnes, que son de una natura con ellos!».

Onde recuenta el mesmo capítulo vº que un omne que estudió luengamente cómo podría destruyr sus enemigos; et como non fallase en que guisa los pudiese destruyr, demandó consejo sobre esto a su muger. Et ella díxole así: «Fazed como suelen fazer los físicos que quando non pueden sanar con melezina acostunbrada, [34vc] pruevan de sanar la enfermedat con contraria melezina. Así, si con malicia o con crueldat non los avedes podido vencer, provad si podedes aver victoria con piedat o benignidat. Perdonadlos, et guardat cómo vos ende averná». Et el marido ovo grant gozo del consejo et perdonó a los enemigos. Et luego después d'esto, aquel que ante era enemigo fue amigo leal; et finalmente dexólo heredero de sus bienes.

Et aquí pone Séneca un buen enxienplo. Et dize que así el árbol al qual el omne taja las braquas después abunda en más ramas que nasçen en aquél nuevamente, et a muchos árboles taja omne las ramas por tal que sean más espesas et más enrramados, así por semejante manera la crueldat del rey o del príncipe faze crescer et multiplica el nonbre o el cuento de sus malquerientes. Tiran algunos de aquéllos et líbranlo a muerte, porque los fijos et los próximos et los amigos de aquellos que han seydo justiçiadados suçeden en logar de aquéllos. Et aquí tracta bien d'esta materia.

En el capítulo vº pone otro enxienplo atal. Et dize que las avejas son muy ayradas, et por grant yra, quando fieren al omne, dexan al omne de dentro de la ferida su ag[u]ijón; mas el su rey non tiene ag[u]ijón porque la natura non quiere que el rey sea cruel nin vindicativo. Natura le ha dado que sea mayor que las otras abejas corporalmente; mas non le dio ag[u]ijón por tal que, pues era ayrado, non le diese armas con que pudiese fazer mal a las avejas que son menores que non él. «Esto -dize él- sea enxienplo a los grandes reyes». Et fabla aquí mucho bien d'esta materia.

Iten recuenta *Policrato*, [34vd] libro iiiº, capítulo viiiº, que Lucio dixo que el príncipe deve seer viejo por buenas costumbres; et deve seguir consejos medianos et tenprados; et deve ser asy como sabio(s) físico que guaresçe la enfermedat agora por abstinencia, agora por mucho comer, et guaresçe dolor agora por el contrario: o por quemadura, et agora con untadura, et con enplasto.

Et pone tal enxienplo. Dixo T[ra]l[jano], el enperador, que aquel que tiene los ojos lagañosos non le dize el físico que se los faga sacar; et quando omne tiene las uñas mucho largas, non las deve arrancar, mas dévelas cortar. Et así como el buen juglar que quiere fazer dulce melodía et simple son non estiende las cuerdas tanto que se quiebren, nin las dexa tanto floxas que estén arroncadas, mas fázelas estar comunalmente; así el buen príncipe o rey deve fazer por semejante manera: que non sea mucho riguroso en justiçia nin mucho negligente en aquella, mas que tienpre justiçia con piedat; et deve tener los subjectos en concordia. Et más segura cosa es usar de piedat que de rigor de justiçia, así como más valen las cuerdas del instrumento dexarlas floxas que non tirantes fasta que

quebren, porque quando la cuerda es quebrada, non se puede por arte tenprar, asy como faze la floxa.

Et por esta razón, [dize] Enicho fablando de las razones del príncipe en su loor: «El nuestro príncipe es perezoso a pena, et es muy ligero et muy acusçioso a dar gualardón, et es muy pesante quantas de begadas se conosçe que sea cruel». Porque virtud de clemencia et de venignidat en alguna manera faze al príncipe igual a Dios, así como dixo un graçioso versificador, fablando al príncipe. Et dixo [35ra] así: «¡O, príncipe! Sey en el començamiento piadoso porque ya sea que Dios vos unçia en todas otras cosas buenas, clemencia sola vos faze ser eguales a Dios». Et ya sea que Jhesu Christo en el *Evangellio de sant Lucas*, capítulo viº, diga a todos: «Sed misericordiosos asy como el Padre Vuestro celestial»; enpero, esto pertenesçe más convinientemente al príncipe que a ningunt otro por tal como él es padre et cabeça de todos los otros del su reyno, asy como ya es dicho.

Onde recuenta *Policrato*, libro vº, capítulo viº, que Platón dixo que señor o príncipe que es yrado contra su pueblo es semejante al tutor que persig[u]e el pupillo o le deguella con su espada, la qual avie tomada para lo defender. El príncipe es así como tutor que trae espada o señoría para gobernar o defender al pueblo, que es así como pupilo. Pues digna cosa es que el príncipe tracte el pueblo asy como el derecho tutor deve tractar el pupilo, et estonçes será bien regida la comunidat. Et sy la comunidat conosçe que la su cabeça non le es aprovechosa et que non sea firmemente ayuntado con las sus partidas, puede dezir que es asy como sy la cabeça estava gorda et orgullosa por tal como es desuso puesta de las otras partidas, et que las menospreçia. Et asy mismo [es] de los oficiales del señor por comparación de aquéllos desuso de los quales ha señoría. Et es çierta cosa que atal enfermedad es muy peligrosa, et de grant dolor de sufrir, et mala de guaresçer quando la cabeça non es bien ordenada con el cuerpo nin ha cura de lo gobernar, en tanto que si la enfermedad ésta non puede guaresçer, mejor sería la muerte que la vida tan dolorosa, porque a los mesquinos ninguna cosa non le [35rb] es tan dulce como fenesçer et acabar vida mesquina. De aquí dura la actoridat de Platón.

Pues asy como piadoso padre, et asy como a provechoso tutor, et asy como a sabio físico pertenesçe seer piadosos et provechosos a aquellos que son deyuso de su cura, asy deve seer piadoso et provechoso el príncipe a los sus subjectos. Et aquesto en muchas maneras. Primeramente, aviendo compasión de los mesquinos de los subjectos, porque así como dize Séneca, libro iiº *De clemencia o benignidat*: «Misericordia es vezina de mesquindat porque ella ha et tira alguna cosa de aquélla». Et pone y atal semejança: los ojos flacos, veyendo otros ojos lagañosos, luego echan las lágrimas como que ayan compasión de aquéllos. Et puesto que aquesto sea por defallimiento en los ojos corporales; enpero, çierto que es cosa virtuosa en los ojos del coraçón moverse a dolor, vista la mesquindat del otro. Et por esto dizia *Job*, capítulo xxxº: «Yo -dize él- llorava sobre aquel que sufría aflicción».

Onde dize Valerio, libro vº, capítulo primero, recontando de la piedat de Marcho et de Marcello, que asitiaron la çibdat de Çertigusta, que nós llamamos Çaragoça, que es en la ysla de Çeçilla, que como Marcho veyese el pueblo de la çibdat que solía seer riqua et llena et abundante, que oy es muy estrecha et en grant aflicción, que él non se pudo tener que non llorase con grant dolor. Porque misericordia es enfermedad que omne sufre quando veye el dolor et la injuria de aquel que es puesto en lazerio, segunt que dize Tullio, libro iiiº de las *Questiones tusculanas*. Onde dize sant Gregorio, xxº libro de los *Morales*, que misericordia toma nonbre de mesquindat de coraçón. Damaçeno, libro iiº, capítulo [35vc] xiiiº, dize que misericordia es tristeza que omne ha de los males de los otros.

Iten, deve ser clemencia et piedat en el príncipe, en dexando o tenprando las penas, por virtud que esta virtud que es llamada clemencia, que quiere dezir 'piedat o benignidat', es virtud que tienpra el coraçón de aquel que ha poder sobre el otro que non tome vengança

d'él; et amansa el poder del mayor que non use d'él desuso del menor. Et por el contrario, crueldat es malicia de corazón en dar penas et aflicciones. Onde dize Séneca, libro iiº *De clemencia*, que crueldat es punimiento de corazón que quiere tractar al otro como más malamente pueda. Iten, dize aquí que misericordia es enfermedad de corazón que omne sufre por desplacer que ha del mal del otro. Et de aquesto dize Séneca, libro iiº, capítulo xº: «El príncipe deve aver cura non tan solamente de salut, mas aun de los males de los otros et de los suyos que ha resçebidos onestamente, porque non es gloria al rey que sea cruel de corazón». Onde en alabanza et loor del emperador Tr[a]jano es escrito en el *Policrato*, libro iiiº, capítulo viiiº, que él por natura era piadoso a todos et cruel a pocos, esto es, aquéllos a los quales, si perdonase, faría trayción et maldat, en tanto (en tanto) que todo el tiempo de su inperio non usava de justicia, porque un senador, puesto que muchos fallados fuesen que oviesen pecado contra él, et éste fue condepnado o justiciado por los consejos ynorantes et esto del enperador.

Iten, deve seer el enperador príncipe piadoso, ayudador a levantar los mesquinos de su mesquindat et miseria, et dando a aquéllos en sus nesçesidades. Onde recuenta Vegeçio, libro iiiº, capítulo iiiº, que Felipe [35vd] oyó dezir que Fiçia, que era grant cavallero et avía mucho lazrado por Felipe, et el dicho cavallero avía tres fijos, et non avía de qué pudiese mantener a sí mesmo niñ a ellos. Et Felipe non le fazía ninguna ayuda. Et algunos dixieron a Felipe que parase miente et se guardase de aquel cavallero Fiçia que mucho era turbado contra él. Et Felipe respondió así: «Si la una partida del mi cuerpo fuese enferma, yo non me la faría tirar; mas fazerle ya melezina con que oviese sanidat. Este cavallero es así como braço o partida mía, por tanto, non me lo tiraré; mas ayudarle he que guaresca de la enfermedad de la pobreza». Et diole tanto de lo suyo que él pudo estar onradamente. Et así Fiçiano sanó et fue mayor amigo suyo que non avía seydo jamás.

Iten, el príncipe deve seer piadoso dando consolación a sus enemigos que ha vençidos, segunt que esto será cosa provechosa a la comunidat, onrándolos. D'esto recuenta un enxienplo Valerio, libro vº, capítulo primero, hablando de la piedat del príncipe el qual avía por nonbre Ponpeyo, el qual vençió al rey de Armenia, que avía mucho g[u]erreado con los romanos, et avía fechas con ellos muy grandes vatallas, et avía dado retorno, et veyá que avía sido muy desconosçido a la çibdat de Roma. Et como el dicho rey de Armenia, vençi[d]o por los romanos, veniese delante de Ponpeyo, et se echase de largo estendido delante d'él, suplicándole que le tomase a merçet, Ponpeyo non sufrió que él rey yogiese asy delante d'él, mas conortándolo con buenas palabras, et la corona que avie perdida fuele tornada et puesta sobre la cabeça. Et mandóle que fiziese algunas çiertas cosas, et tornólo en su onor, asy como antes era, diziendo que tan grant honor era [36ra] fazer un rey como vençerlo.

Onde dize Valerio: «Et tan buena dotrina es ésta dada a la nuestra umanidat, esto es, honrar el príncipe a aquellos que ha vençidos». Dize aquel mesmo que Paulo vençió (los sus sirvientes) un rey; et quando lo ovo vençido, los sus sirvientes traxiérongelo delante preso, asy como captivo. Et el mesquino quísose echar a los pies de Paulo. Et él estendió la mano derecha, et levantólo, et púsolo a su costado derecho, et con graciosas palabras diole buena esperanza, et oyólo de su consejo, et quiso que se asentase a la su tabla çerca d'él, et dixo que grant onor es que omne aya victoria de su enemigo, enpero, non es menor honor saber aver misericordia et piedat al mesquino a quien ha vençido mala ventura. Et aquí pone d'esta materia muchos buenos enxenplos.

Onde dize aquí que como Çésar oyese dezir que Catón era muerto, dixo asy: «Grant envidia he de la su gloria. Et él eso mesmo ha seydo muy cobdiçioso de la mía». Enpero, mandó que todo el patrimonio del muerto fuese guardado para sus fijos et para las fijas del muerto. Et a esta tal piedat et misericordia deve enduzir et inclinar los príncipes diligentemente a pensamiento de la piedat que ellos desean que Dios aya d'ellos. Et es

çierto que Dios averá de aquéllos piedat si ellos han piedat de los sujetos suyos. Onde dize Séneca, libro primero, capítulo iiiiº, *De clemencia*: «Así yo porné noble et exçellente enxienplo a los príncipes que sean piadosos, que quieran et fagan su poder que aya el tal piedat a los suyos como quiere et desea que Dios la aya d'él». Fabla bien d'esto.

Enxienplos et aun la piedat apareçieron manifiestamente en [36rb] los antig[u]os príncipes, asy como en aquel Eneas, que fue llamado piadoso, al qual fabla Virgillo, libro viº; et dize así: «Tú que as a regir el pueblo de Roma toma, como seas emperador, ten et guarda dos cosas: la primera, que les dotrines que bivan en paz; et la segunda, que todos aquellos que serán obidientes et sujetos que fallen en ti misericordia et perdón, et aquellos que te serán rebeldes et non querrán obedesçer el tu inperio que los vezcas et que los ayas a vençer por fuerça». Et por esto mesmo Trajano fue llamado más noble enperador de los otros; et Çiro fue así cortés et enseñado de mientra que fue enperador que fazia su esfuerço que a todos fuese provechoso et que non fiziese daño a ninguno, en tanto que [a] algunos, a los quales le[s] fue provado que avían jurado et fecho conviviençias contra él, non consintió nin quiso que fuesen puñidos, antes los dexó yr syn alguna pena, et los perdonó, et los resçibió en su graçia et en su amistança asy como de antes, segunt que es escripto en los sus fechos o dictados.

Capítulo sexto: Que el príncipe deve guardar egualdat de justiçia.

El sabio Salamón en los *Proverbios*, capítulo xxº, dize que misericordia et verdat cata el rey, et su cáthedra real es fortificada et enfortalesçida por piedat o clemencia. En do da a entender que el príncipe deve seer piadoso por tal manera que aya en sí egualdat de justiçia, sin la qual la comunidat non puede seer mantenida nin regida, segunt que dicho es; porque dize sant Agustín que, tirada o quitada la justiçia, non es sinon ladroniçio el regimiento del reyno. Et aquesto dize, libro iiiiº, de *La [36vc] çibdat de Dios*, capítulo iiiiº. Et aquí tracta bien d'esto. El príncipe es fundamento del pueblo et padre del reyno et cabeça de la comunidat, asy como dicho es. Et en quanto es fundamento, deve salir et mandar de aquél justiçia, et poner en los otros; et en quanto es padre, deve la su justiçia de ser regla et mesura de la justiçia de los otros; et en quanto es cabeça, él deve dar complimiento a su justiçia, que non aya desfallimiento nin aya sobrepujança.

Onde dize Salamón en los *Proverbios*, viçésimo nono capítulo, que el rey justiçia le enderesça la tierra. Et deve ser justo, asy que él mantenga las leyes de Dios, et las faga mantener et guardar a los otros atanto como se a él pertenesçe, et non faga ley que non sea concordante con la ley de Dios et reglada por ella, porque todo juyzio de ley es ninguna cosa si aquella ley non es semejante a la ley de Dios et divinal, asy como dicho es. Iten, deve seer justo, derechamente judgando segunt la ley et levando las sentençias a execuçion. Porque dize sant Agustín, *Epístola* xxiiª, que aquel que es rey sirve a Dios, guarda las leyes justas, et anichilla et destruye las que son contrarias a la ley de Dios. Onde dize la sabiduría de Dios en los *Proverbios*, capítulo viiiº: «Por mí regnan los reyes, et aquellos que fazen las leyes judgan por mí cosas justas». De las quales leyes es dicho de suso.

Onde aquellos que fizieron las leyes fueron muy onrados por los gentiles antiguamente, asy como Ligurio et Salón et los otros, segunt que dize Valerio, libro vº, capítulo iiiº. Do dize que Apollo, que era Dios de los romanos, fue requerido que dixiese qué onra devía a Ligurio. Et respondió que non sabía sy devía seer contado en nonbre de los omnes o de los dioses por tal cómo avía [36vd] conpuestas tan justas et tan razonables leyes. De aquestas leyes fabla sant Agustín en el libro de *La çibdat de Dios*, iiº, capítulo

xviº, et dize que aquella misma razón fue por que los reyes fueron establecidos et las leyes. Así mesmo lo dize Tullio, libro iiº, capítulo xviiiº *De los oficios*.

Onde los príncipes antiguos subjugavan a sy mesmos a las leyes [que] avían fechas et establecidos por tal que diese enxiemplo a los otros de guardarlas, asy como recuenta Balerio, libro viº, de aquel que sacó a sy memo el un ojo et a su fijo el otro porque su fijo devía seer puñado a perder amos los ojos. Et en esto dio a la ley devida pena, et guardó egualdat de aquella ley et supo dar tenpramiento que la pena del fijo fuese trayda entre el padre et el fijo, en lo qual se mostró justo juez et padre piadoso. Iten, recuenta de otro que traspasó la ley que el mesmo avía puesto, luego él mesmo se metió el cuchillo por los pechos, et matóse por tal que d'él non fuese fecha justiciá.

Iten, dize *Policrato*, libro viº, capítulo xiº, que Alixandre ovo debates con sus cavalleros et fue puesto en mano de juezes, los quales condepnaron a Alixandre; et él umildosamente resçibió la condepnación et dio graçias a los juezes porque avían fecho más onradamente la justiciá que la su presona. Pues maravillosa egualdat era aquesta de Alixandre, que se quiso someter a la sentençia de justiciá con sus sujetos. Iten, dize *Job*, xxxiº capítulo, que él jamás non se estrañó de entrar en juizio con su vasallo et con su servidora quando avía debate o questión alguna con ellos.

Iten, deve seer justo en oyr los pobres, examinando sus pobrezas, [37ra] fuera echando injurias, et conpelliendo et costringiendo a los que son injuriadores a satisfaciön. Et esto deve fazer [a] enxiemplo del buen enperador Trajano, el qual oyó una biuda que dava bozes, et demandava justiciá de aquellos que a tuerto et syn razón le avían muerto a su fijo. Et díxole asy: «Enperador, tú regnas; et yo sufro grant injuria et cruel, demandándote justiciá». Et el enperador era ya ensomo de su cavallo que se yva amas andar a una batalla, et respondióle así: «Muger, ya tú vees como yo vo apresurado, et a presente non puedo examinar tu cabsa et tu pleyto; enpero, quando yo tornaré, yo te faré justiciá». Et ella dixo: «Et si non tornas, ¿quién me satisfará?». Et respondió el enperador: «Mi suçesor, aquel que después de mí verná». Et dixo la buena dueña: «¿Qué te aprovechará a ty el bien que el otro fiziere? Tú eres mi debdor et a mí obligado, et debes resçebir gualardön et merçet segunt las tus obras. Ca, syn dubda alguna, engaño es manifiesto non querer el omne dar a su señor aquello que (non) es suyo; ca el tu suçesor que después de tí verná será obligado a satisfacer a aquellos que en el su tiempo serán injuriados, et a ti non te librá la justiciá agena, ca el tu suçesor non fará poco si librare a sy mesmo». Por las quales palabras el enperador fue movido et desçendido del cavallo; et luego tan ayna examinó el pleito, et por condigna satisfaciön él dio satisfaciön a la muger biuda. Et puesto que este enxiemplo sea puesto en otro lugar, enpero, aquí es puesto a enxiemplo de sant Gregorio, el qual una cosa pone en muchos lugares et tractados.

Iten, el príncipe deve seer justo, non tirando a ninguno lo que suyo [37rb] es, nin consienta que le sea tirado; et deve vedar ladroniços; et corregir et castigar los malos et los culpables et los traspasadores de las leyes a bien et a paz de la comunidat et del bien común. Porque ofiçio es de rey vedar ladroniços et furtos, segunt que es escripto en el *Derecho*, *causa* xxiiiª, *qu[e]stione* vª. Et aquí mesmo es escripto que ofiçio de rey es abatir los malos et ayudar a los buenos. Et así lo dize sant Agustín, libro iiiº de *La çibdat de Dios*, capítulo iiiº, dize que, quitada la justiciá, los regnos non son synon grandes ladroniços et furtos, que son synon pocos regnos.

La mano, la qual es una partida del cuerpo del qual es parte et partida, enpero, (a)[e]lla es regida et reglada por el inperio et por el mandamiento del príncipe, et primida por conviniençia de compañía, la qual deve seer entre los vasallos del príncipe. Et como la dicha mano non es reglada o primida asy como dicho es, la ley manda que sea apartada et tajada del cuerpo. Enpero, este mal es asy creçido en la tierra que por los exçesos de los omnes perdidos, que este crimen o mal es en grant estamento et en alto lugar, et posee

cáthedras et regnos et cibdades, et tiene señorío sobre el pueblo; enpero, aquellos que son más príncipales en este crimen o mal non se fazen llamar ladrones nin robadores, antes son llamados reyes et príncipes et por nonbres de semejantes dignidades.

Et esto mesmo dize Tullio, libro iiº *De ofiçios*, capítulo xiiº, el qual lugar ençierra, lo concluye que tan grant fuerça et virtud ha justiçia que ella asegura las riquezas de los ladrones et las faze crescer, por que mayor fuerça et virtud deve aver entre las leyes et los juyzios afirmadores a provecho de la comunidat. [37vc] Et síg[u]ese asy mesmo que antiguamente, como las gentes estoviesen en paz, levantáronse algunos de los mayores et de los más ricos, et enojaron los menores et los desapoderados. Et entonce el pueblo recorrió a algunos virtuosos et poderosos que vedaron que non fuese fecha injustiçia a los más pobres nin a los menos poderosos. Et éstos fizieron estableçimiento de justiçia et de egualdat; et mantovieron et governaron el pueblo por ygualdat, vedando a los más poderosos que non maltraxiesen a los flacos et pobres. Pues justiçia es nesçesaria al príncipe, de la qual ya desuso es dicho.

Et por esta razón es escripto en el *Deuteronomio*, capítulo xviiº, que príncipe non se deve inclinar a la parte derecha nin a la siniestra, porque él deve seer así piadoso que dexe la dysçiplina de justiçia a enxemplo de *Job*, que dize de sy mesmo, biçésymo nono capítulo, que como él estodiese asentado asy como rey con grant compaña que le estava aderredor, él, enpero, era consolador de aquellos que eran tristes et desconsolados. Onde se demuestra que él guardava egualdat de justiçia et piedat de clemençia, segunt que dize sant Gregorio, xxº libro de los *Morales*, porque non deve seer señor el príncipe, mas la razón. Et aquel es verdadero príncipe que mantiene et guarda justiçia, segunt que dize el Filósofo libro vº de las *Eticas*. Et Séneca en las *Questiones naturales* dize que nesçesaria cosa es que el príncipe sea provechoso et non dañoso a los vasallos.

Onde los príncipes gentiles por tal que justiçia non peresçiese estableçieron algunos que oviesen poder de contradezir et repugnar a ellos, segunt que dize Valerio, [37vd] libro iiº, capítulo primero, que un príncipe gentil estableçió algunos que le repugnasen. Et su muger respúsole et dixo que lo avía fecho por tal que sus fijos oviesen menor señoría. Et el príncipe respondió a la dueña, et dixo: «Yo dexaré a mis fijos menor señoría, mas será de mayor durada; por[que] aquel poderío et señorío es firme el qual pone manera a la fuerça et poder de aquel que dende usa».

Capítulo viiº: Que el príncipe deve ser alunbrado de lunbre de sabiduría et de çiençia espritual. Et aquí tracta del estudio de los príncipes antiguos.

Por esto como el príncipe non podría las cosas que dichas son conplir sy non fuese alunbrado de lunbre de sabiduría et de çiençia, por esta razón, el príncipe deve seer alunbrado mayormente de sabiduría de Dios por tal que él establezca et conponga leyes syn error, semejantes a la ley de Dios. Onde es escripto, *Deuteronomio*, capítulo xviiº, que el príncipe que será coronado et aberá resçibido el trono et cáhedra real, él escribirá la ley de Dios en un bulumen, de la qual le darán enxienplo los clérigos del tribu de Leví. Quiere dezir que el príncipe deve escrivir en su coraçón la ley de Dios, asy como la predican et la demuestran los clérigos et los perlados de la Eglesia de Dios que dignamente son puestos en su ofiçio, et usan d'él honestamente et santa. Et el príncipe, asy enformado en su coraçón de la ley de Dios, escrivirá libro de leyes regladas por la ley de Dios, la qual él cuenta dentro en su coraçón. Porque, asy como dicho es desuso, vana es toda ley que non semejante a la ley de Dios. En la costituçión del príncipe non ha cosa [38ra] provechosa sy non es conforme a la dysçiplina [e]clesiástica. Et por esta razón dixo el enperador que las leyes inperiales non han indignaçión de semejar al derecho canónico.

Do los príncipes antiguos et gentiles fueron enseñados et dotrinados en las sentençias umanales et divinales, et las estudiaron diligentemente. Así como paresçe de Tholomeo, que fue gentil et rey de Egipto, el qual llamó, et fizo venir a sy setenta intérpretores de la ley de Dios, et que los sabios de su reyno podiesen d'ella aver conoçimiento, asy como paresçe libro vº de la *Estoria escolástica o eclesiástica*; et asy lo pone sant Agustín, libro primero *De dotrina christiana*, capítulo iiiiiº; et en el viiiº libro de *La çibdat de Dios*, capítulo xliº. Et segund que paresçe de Alixandre, que fue instruydo et enseñado de Aristótilis, su maestro, segunt que recuenta A. Gelio en el libro llamado *Noctium Acthicarum*, en el qual dize que, entre las otras cosas nobles et señaladas que son escriptas de Felipe, rey de Greçia, es ésta una: que como él non oviese más de un fijo, es a saber, Alixandre, el qual esperaba que regnase después d'él, et que fuese su heredero, procuró con grant diligencia que fuese enbiado a estudio de letras, et que oviese exçellente maestro, es a saber, Aristótilis, al qual enbió una letra atal luego que Alixandre fue nascido:

«Felipe a Aristótilis dize "salut". Sabe a mí seer nascido fijo, en la qual cosa conosco que Dios me ha fecho grant gracia; et non tan solamente porque me ha dado fijo, antes aun a él que es nascido en tiempo de la tu vida, porque yo he esperanza que tú averás d'él cura, et le demostrarás çiençia et criamientos en tal manera que [38rb] será digno et convenible para que sea nuestro suçesor en nuestros bienes, et en el reyno, et en lo que pertenesçe al reyno.»

Et d'esto fabla Alisandre nequam en el libro *De las naturas de las cosas*. Et dize que çierta cosa es que Maçedo, que ovo por nonbre Alixandre, fue diçiplo de Aristótilis; et por él Aristótilis fizo et conpuso con diligencia los libros de *Lógica*. Et éste fue grande et diligente fablador de cosas naturales, en tanto que él se fizo meter en un vaso de vidrio en el fondón del mar por tal que allí aprendiese las naturalezas et condiçiones de los peçes, et avía allí consigo un gallo por tal que por el su cantar sopiese que ora sería estando en aquel vaso. Et allí estando, aprendió en qual manera deve seer puesto o metido en çelada contra los enemigos en fecho de armas et en tanto que una conpañía de peçes aparejaron de aver pelea con otra conpañía d'ellos mesmos.

Del estudio d'este Alixandre fabla Séneca en la *Epístola xciiixciiiª*. Et dize que Alixandre estuvo en aprender geometría por saber que la tierra es muy poca, de la qual él avía mucho tomada et ocupada; et por esto, él se tenía por desaventurado que se fazia llamar Alixandre el Grande, porque entendía que aví[a] falso nonbre, que non devía aver por nonbre el Grande, porque ninguno non deve seer dicho grande que ha poca cosa.

D'este Alixandre recuenta Plinio que Alixandre el Grande, inflamado por cubdiçia de saber et conoçer los secretos de natura, fizo venir delante sí Aristótilis, muy grande en toda çiençia; et con él muchos millares de sacerdotes de toda Asia et Greçia que sabían las [38vc] naturas de las aves, et cómo fazían sus nidos, et cómo ponen sus huevos, et cómo fazen (sus nidos) pollos, et cómo los crían; et sabían las naturas de las avejas, et cómo multiplicavan, et sabían su natura; et sabían la natura et condiçión de las bestias, et su gerenaçión; et sabían la natura de las cosas bivientes en agua et que bivían en el agua; por tal que non fuese cosa en el mundo que oviese sydo por gerenaçión que fuese abscondida a Aristótilis, su maestro. Et Aristótilis buscó diligentemente la verdat de las cosas desuso dichas; et, fallándola, fizo d'ellas libros naturales muy maravillosos, et de clara et manifiesta çiençia, los quales llama *Libros de cosas animadas*.

Et semejante se lee de los otros príncipes que de sy mesmos ovieron estudios, do ovieron sabios maestros que les declararon verdat de sentençias, así como Nero enperador ovo Séneca por maestro que le escribió *De clemençia* o *De piedat*, dos libros que le fizo et le leyó.

Trajano enperador ovo a Pulicrato por maestro, e(n)[l] qual maravillosamente le dotrinó en el libro que es llamado *Instrucción et enseñanza de Trajano*, en el qual le escribe una epístola atal: «Pulicrato a Trajano "salud" dize. Yo conosco que la tu mesurança o tenperança non deseava prinçipado, el qual, enpero, tú sienpre trabajaste por lo meresçer por la grant nobleza de las tus maravillosas costunbres, por lo qual tanto tú eres judgado por más digno de aquél quanto más fuste alongado et arredrado de la su ambiçiosa cobdiçia. Et por amor de aquesto, yo he muy grant alegría por la tu virtut et de la mi buena fortuna, tan solamente que con derecho et con bondat tú aministres el prinçipado que dignamente as mere-[38vd]sçido.

»En otra manera, non dubdo que tú non seas sometido a peligros, et yo a los falagos et lisongerías de los maldizientes, como Roma non sufra la pereza de los enperadores nin el fablar común el mal criamiento de los desçipulos, el qual suele tornar o rebover sobre la cabeça de los maestros, así e(n)[s] maltractado de palabra Séneca, maestro de Nero, su deçiplo mal salido; et la maldat de los mançebos escolares tornó sobre la cabeça de Quinçillano, su maestro; et Sócrates fue blasemado que mal avía criado el pueblo que le era acomendado.

»Tú, enpero, derechamente regirás si non te partes de ti mesmo et por aventura ordenas (si non te partes) a ti mesmo a virtud, derechamente te vernán todas las cosas que tú averás a ordenar en la comunidat. Yo he a ti dichas et declaradas las virtudes et las fortalezas de los mayores, et sy me quieres creer, averás a Plucarto, maestro de tu vida. En otra manera yo tomo por testimonio esta presente epístola: que cosas que ayas en destrucción o en daño del inperio, non lo fazes segund la dotrina de Plucarto». Aquí se demuestra claramente que Plucarto dio dotrina verdadera justa et firme a Trajano prinçipe en las cosas susodichas.

Del estudio aún de Jullio Çésar es escrito en el libro de *La vida de Çésar* en la primera parte en quál manera él buscó el curso et el movimiento del çielo, nonbrando et contando las oras et los momentos del tiempo; et de cómo falló el visiesto; et cómo fizo muchos libros. Et asy mismo, dize Solino, iº libro, capítulo iiº, que en la dotrina de Jullio Çésar se fundó, después de [él], la çiençia [39ra] de los otros enperadores. Iten, aquel mesmo dize en el primero libro antes de la fin que ningunt omne non escriuía más ayna nin leya más privado que Jullio Çésar, et que quatro epístolas dictava en uno.

Et de Theodosio se lee en el plórogo de la *Estoria tripartida* que de día él era ocupado en fecho[s] de armas et en negoçios de la comunidat, disputando et judgando agora públicamente, agora en secreto, pensando lo que devía fazer; et de noche estudiava en los libros. Et por aquesto, avía fecho fazer un candil, el qual avía de parte suso un vaso donde el olio por sy mesmo destellava en el candil atanto como la lunbre consumía, por tal que ninguno non se enojase del trabajo de su serviçio, et por tal que él pudiese más estudiar et al sueño contradézir et repugnar. Et léese aquí que él sabía las naturas de las piedras a enxemplo de Salamón.

Esto mesmo se lee de Carlos el Grande que fue estudioso en las artes liberales, las quales eran pintadas maravillosamente en su palacio, segunt que se dize en los sus fechos; et aun fue estudioso en los libros divinales, et en espeçial, quería mucho los libros de sant Agustín de *La çibdat de Dios*. Et algunt doctor le mostró lógica et retórica et astrología. Et él fizo mudar el estudio que era en Roma a París. Et fue ofendido de la disonançia del caton eclesiástico que era entre los romanos et los françeses; et judgo que más digna cosa era beber de la pura fuente que non del río turbio, así que enbió dos clérigos de Françia a Roma que allí aprendiesen el canto antiguo, [39rb] el qual era auténtico et que lo demostrasen a los françeses. Et aquellos dos clérigos tornaron buenos maestros del canto romano et demostráronlo primeramente en la eglesia de Metis. Et los clérigos de aquella eglesia lo enseñaron después a los otros clérigos de toda Françia. Pues, digna cosa es de

seer alabada la estudiosa diligēcia de los príncipes que non tan solamente estudia de aprovechar a sy mesmo, antes aun a todos los otros. Et muchos otros príncipes fueron atales.

Un príncipe de Roma enbió letras al rey de França en las quales le rogava que fiziese a sus fijos aprender artes liberales, et entre las otras palabras puso y una palabra notable. Et dixo que rey que non sabe letras es semejante al asno coronado. Et por esta razón aquel tienpo que regnavan reyes et príncipes sabios dignamente es llamado mundo de oro o dorado, segunt que dize Séneca en la *Epístola xxiii^a*. Et dize asy: «En aquel mundo el qual es llamado mundo de oro, quando los sabios omnes regnavan, segunt que dixo Posidonio, los príncipes refrenavan las manos de los malfechores, et defendían los que eran flacos et inpotentes que los fuertes et poderosos non les fazían mal; et metían adelante honestad et fazían tornar a çaga desonestat; et por su sabiduría demostravan quáles cosas eran provechosas et quáles dañosas; et proveyan que ninguna cosa non menguase a los suyos. La su fortaleza repugnava et contradezía a los peligros, et fazía crescer los bienfechores, et ennoblesçían los subjectos umildosos. Aviendo ofiçio de mandar et non de regnar, ninguno non fazía contra ellos todo lo que fazer podría, por los quales avía resçevido poder. Ninguno non avía voluntat de fazer injuria, como al [39vc] bien enperante bien era obedesçido. Et aquellos que non obesdesçían devidamente non era fecho más fuerte mandamiento synon que sallesen del regno». Fasta aquí ha fablado Séneca.

Pues bien era el mundo dorado o de oro en el tienpo que y avía sabios príncipes. Onde dize Boecio, libro primero *De consolación*, capítulo iii^o, que segunt que dixo Platón la comunidat començaría a ser bienaventurada si la regían aquellos que de grado estudian en sabiduría. Et aquesto mesmo dixo Valerio, libro vii^o, capítulo ii^o. Et aquesto mesmo dixo Sócrates, que fue judgado por sabio segunt la respuesta fecha por el dize que avía nonbre Apollo, segunt que se lee en el *Policrato*, libro iii^o, capítulo vi^o. Porque ninguno non es el qual se conviene saber más cosas nin mejores que al príncipe, la dotrina del qual deve aprovechar a todos los subjectos, porque el príncipe ha de dar tienpo de paz et tienpo de guerra en las obras de aquéllos. Et por esta razón, él deve aver conosçimiento et saber de las leyes de paz, et de las leyes de guerra et de batalla, segunt que dize Vefiçio Renado.

Onde dize Tullo, *Libro de divinaçión*: «Obra real es a saber judgar, la qual obra el rey non puede fazer sy non ha saber et çiençia por la qual conosca el departimiento et la diversidat entre obra et obra, et juyzio et juyzio. Porque es escripto en el *Eclegiástico*, capítulo x^o: «El juez sabidor judgará el su pueblo, et el rey syn sabiduría perderá el suyo». Onde Nuestro Señor quiso que los rectores del su pueblo fuesen omnes sabios, asy como Abrahán, que sopo todas las çiençias de los egipçianos, segunt que se lee en los *Fechos de los apóstoles*, capítulo vii^o; et eso mesmo Moysés et Davit, que ovieron sabiduría así como el ángel de Dios, segunt que es [39vd] escripto, libro ii^o de los *Reyes*, capítulo xiii^o; et Salamón que demandó a Dios sabiduría para regir el pueblo de Dios, al qual Dios dio coraçón sabio et entendido, asy como es escripto, libro iii^o de los *Reyes*, capítulo iii^o.

Porque príncipe nesçio et syn sabiduría es asy como loco que tiene el cuchello o espada en la mano; et asy como aquel que non sabe el arte de governar la nave, que tiene el govieno en la mano en tienpo de grant tenpestad; et asy como aquel que non sabe las leyes nin el derecho, et está asentado en cáthetra de juez, que da sentençias, et pervierte et trastorna el juyzio. Et esto fabla el sabio *Eclesiástico*, capítulo iii^o, que dize que él ha visto crueldat en lugar de juyzio et en lugar de justiçia, et ha visto pecado et maldat. Mas, enpero, si acaesçe que el príncipe sea ynorante et non sabio nin ha conosçimiento de la ley de Dios, et escuch(a)[e] los verdaderos doctores et rígate a sy mesmo segunt el consejo de aquellos enxienplos et dotrina del rey Davit, el qual tenía consigo el profeta Nathan et a Sadoc, saçerdote.

Capítulo viiiº: Que el príncipe deve ser ardit et largo, et que deve dar et partir largamente.

Dicho es desuso que el príncipe deve a todos aprovechar, et que deve ser tal que se faga de todos amar, et por aquesta razón, él deve seer de grant proeza et largo, et deve dar largamente, porque aquel tiene amigos que da et sirve, segunt que dize Salamón en los *Proverbios*, capítulo xixº. Et dize aquí mesmo que las riquezas largamente partidas multiplican et acresçentan amigos.

Et ésta es una de las condiciones que a los príncipes fizo aver muchos amigos, segunt que se tracta en el *Policrato*, libro iiiº, [40ra] capítulo xiiiiº, de Tito. Onde se lee tal sentençia: «¿Qué vos diré de Tito? Que purgó el avariçia de su padre con tanta franqueza que fue llamado por toda la gente amor et deliçio et bienquerençia del umanal linaje. El qual tovo et guardó sienpre en costunbre que jamás ningunt omne que a él viniese por le alguna cosa demandar non se partía d'él menos que non oviese todo lo que demandava o que non oviese esperançã de lo aver. Et como su conpañã le demandase por qué prometía más que podía, respondió que non era cosa digna que ninguno fuese triste nin turbado por la palabra o por la respuesta del príncipe. Et como se él asentase a tabla por çenar un día, recordósele que aquel día non avía dado cosa alguna, porque le non fue demandado, et fue muy triste et turbado, et lloro, et dixo que aquel día avía perdido por quanto non diera cosa alguna».

Onde dize Tullio, libro iiº *De ofiçios*, capítulo xxiiiº, que non ay pecado en el mundo que más malo sea en el príncipe como es avariçia, et mayormente en el príncipe que gobierna et rige la comunidat. Et dize que aquel dios que llaman Apollo dio por respuesta que la çibdat de Esparça non se perdió por otro algunt pecado synon por avariçia.

Onde non tan solamente se deve el príncipe guardar de avariçia, antes aun de sospecha d'ella, segunt que se lee en este mesmo lugar, capítulo xviiiº. Et por el contrario, largeza et proeza fazen los príncipes seer amados et presçiados et famosos et honrados, segunt que dize Boeçio, libro iiº *De consolación*, capítulo vº; [40rb] et avariçia los faze seer envidiosos; et largeza, onrados. Por que proeza et franqueza deve seer multiplicada en el príncipe en muchas guisas: primeramente, que los dones et dadivas que dará sean nobles et excellentes et abondosos; et después, en sy mesmos que sean dulçes amorosos et graciosos a toda la gente; et después d'esto, que sean bien acogientes et resçibientes a todos aquellos que a ellos vienen, segunt su condiçión et estado; et aun en ministrar a cada uno lo que le es neçesario ayna et çedo, et syn los fazer esperar. Porque el príncipe deve dar et servir segunt su condiçión et excellençia, que non le sea presçioso nin mucho grande lo que deve dar; et dévelo dar ayna, et syn alongamiento, de buen coraçón, et alegramente. Et enpero, deve bien guardar el su poder et su riqueza, et la calidad de aquellos a quien lo da, segunt que dize Séneca, libro iiº *De benefiçios*, capítulo xiº, que dize que cada uno deve catar su poder et sus riquezas, por tal que [non] den más que dar non pueden nin menos que dar deven; et deven comedir la presona a la qual quieren dar; et deven judgar a quién es aquel que da, et a quién es aquel a quien es dado. Et el don deve seer tal que pertenesca a ti de dar et al otro de resçebir.

Et pone ay enxenplo de Alixandre que dio a un omne una çibdat. Et el omne le dixo que le non diese tan grant cosa, que non era omne que lo meresçiese. Et respondió Alixandre: «Yo non he cura que pertenesca a ti de resçebir, mas considero et paro mientes a lo que a mí pertenesçe de dar». Onde dize Séneca que aquel Alixandre fabló aquí asy como ome de proeza et bueno et largo donador, enpero, dize que fabló nesçiamente, porque [40vc] persona sabia, quando alguna cosa deve o quiere dar, non tan solamente

deve atalear et considerar a sy mesmo, antes deve catar qué da, et a quién, et en qué tienpo, et por qué, et en qué lugar; syn las quales condiçiones, non puede dar sabia et cuerdate.

Et por el contrario, pone otro enxienplo de Antígono, el qual un pobre filósofo demandó un marco de plata. Et respuso Antígono: «Mayor cosa ha demandado que devía de demandar el filósofo pobre; et asy, Dios le faga bien». Et el filósofo, veyendo que en aquello le dizía de non, demandóle un dinero. Et respondiolo Antígono: «Poco es demandado; porque non pertenesçe a mí de dar un dinero solo, como yo sea rey». Este rey desonró a sí mesmo negando villanamente el bien fecho al pobre, por[que] si le diese un dinero, oviera dado al pobre segunt la condiçión de su pobreza, et toviérase el pobre por contento; et pudiérale dar un marco de plata, et así oviera onrado a sí mesmo. Porque a omne de baxo estado puede seer fecho pequeño serviçio, et a omne rico lo puede fazer grande et exçellente.

Et enpero, pobreza deve ser justa et mesurada, esto es, que cada uno deve dar de lo suyo et non de lo del otro, et que sea quantitat mesurada, segunt el poder de aquel que da, o que dé a provecho de aquel que da, et que aya derecha entençión. Non deve dar por jactancia et por vanagloria nin por ponpa, mas a provecho de aquellos que resçiben, segunt que dize Tullio, libro iiº *De ofiçios*, capítulo xviiº. Onde dize aquí que muchos han seydos que han derramado et destruydo su patrimonio neçiamente dando: «¿Quál nesçedat es mayor que fazer cosa de grado que luengamente [40vd] non pudiese fazer nin continuar, por lo qual dende se sig[u]iría que averás de seer ladrón o robador si lo quisieres mantener?». ».

Dos maneras ay de omnes largos et de proeza: los unos son aquellos que despienden lo que tienen en mucho comer et en mucho beber et en grandes conbites et fiestas, et algunos que dan a moços et a joglares, et llevan grandes conpañas armadas, et juegan, et caçan, et van bien aparejados. Et en estas cosas derraman et espienden su moneda. Et la remembraça d'estos, la qual deve ser después d'ellos, o será breve o ninguna. Otros omnes ay liberales que despienden su moneda et sus riquezas en redemir cativos, et en librar omnes que están syn derecho en presión, o por pagar las debdas de su amigos por amistad o bienquerençia et sus próximos, o por dar maridos a sus fijas, o en abenir sus fijos et sus próximos, o ayudar a mantener la comunidat o acresçentar el bien común.

Et d'esto eso mesmo fabla sant Anbrosio, libro primero *De ofiçios*. Onde dize non es liberalidat nin largeza tirar a uno et dar a otro, nin dar cosa a otro que sea dañosa a aquel que la resçibe, nin dar por ufana, mas por misericordia. Mas aquella proeza es acabada la qual faze su obra callando et con silençio, et a las nesçesidades de cada uno ascondidamente ayuda, la qual alaba la boca del pobre et los rostros suyos. Porque dize Jhesu Christo en el *Evangellio de sant Matheo*, capítulo viº: «Non sepa tu mano siniestra lo que faze la derecha». Et Tullio, libro primero *De ofiçios*, capítulo xiiiiº, dize asy: «Usemos de aquella liberalidat que sea aprovechosa a los amigos, [41ra] et non sea dañosa a ninguno; porque non puede ser ninguna cosa franca que non sea justa». Et d'esto fabla Séneca, libro primero *De clemençia*, capítulo xiiiº. Et dize que (non) es liberal quien da a los otros lo que sosaca a sy mismo, et aun dize que aquel non es liberal que de lo ageno es liberal et franco.

Et esta proeza cresçe et multiplica amigos, et faze crescer amor non tan solamente de los suyos, antes aun de los estraños et de los contrarios, segunt que recuenta Valerio libro vº, capítulo primero, de los legados de Cartago que venían a la çibdat de Roma por redemir los cativos, et los romanos diéronles todos los cativos et non quisieron tomar cosa alguna de su moneda. Los quales legados creo que se maravillaron et dixieron entre sy mesmos: «¡O, tan grande es la proeza de los romanos! ¡Igual es a la benignidat de los dioses! Nós avemos conplida nuestra legaçión o mensajería más acabadamente que non deseamos, et avemos resçebido benefiçio el qual jamás non abríemos nosotros otorgado a

otro». Onde aquellos legados fueron movidos por el beneficio resçebido, et loaron, et vendixieron, et amaron a aquellos que los asy avían onrado et tan grande serviçio fecho.

Et atanto como el beneficio se da más alegremente tanto es más agradescido de aquel que lo resçibe, así lo demuestra Séneca en el libro *De beneficijs*, capítulo viº. Et dize que el beneficio fecho de omne áspero et duro, pan de piedat es llamado, el qual ha de resçebir neçesariamente aquel que ha fanbre, enpero que le sea áspero. Et d'esto dixo un maravilloso versificador asy: «La tardança de aquel que da ensuzia el plazer del don»; porque dones dados cuytadamente et sy tardança son de mayor loor, et acaban mayor favor.

[36rb] Capítulo nono: Que el príncipe deve ser graçioso de palabras et alegre et pagado.

El príncipe deve seer franco et de proeza et graçioso de palabra; et de su cuerpo, umil. Porque dize Tullio, libro segundo *De beneficijs*, capítulo xviiº, que alguno puede fazer beneficio et darlo liberalmente a otro en dos maneras: o en obra o en moneda. La una cosa es tomada de largeza; et el otra, de su propio cuerpo o de su virtud.

Onde se lee en loor et alabança de Trajano, enperador, que como los de su casa le reprehendiesen que mucho se umillava et se dava común a todo omne, más que non convenía a enperador, respondió que él quería seer tal enperador a las personas privadas como él quería fallar sy fuese presona privada, et tal como deseava fallar cada presona privada.

Enpero, el príncipe se deve mucho avisar que non sea mucho familiar a todo omne por tal que su dignitat non sea menospresçiada por mucha privança. Porque Valerio, libro iiº, capítulo primero, dize que los reyes de Mimedria non besavan jamás omne mortal. Porque toda alteza así como es tenuta por noble por poca privança, asy es tenuta por vil por grant privança o por el príncipe seer a todos muy común et muy familiar.

Et enpero, Jullio Çésar ganó muy grant amor et bienquerençia de los cavalleros por tal que los quería aver muy privados et así como a compañeros suyos, et quería los maravillosamente, onde tanto les dava de reverençia que non los nonbrava cavalleros, mas antes más amigablemente los llamava compañeros suyos, et más caramente era amado por ellos. Onde acaesçió [41vc] una vegada súbitamente grave enfermedat a uno de sus cavalleros. Et él dexóle su palaçio; et fuese a posar de fuera, en lugar umil syn cobertura, segunt que se lee en su *Vida*.

Porque bienquerençia del príncipe et su homil cortesía mueve fuertemente los subjectos a lo amar et querer. Porque recuenta Valerio, libro quinto, capítulo primero, fablando de Alixandre que como Alixandre una vez en tienpo de grant frío beyese un cavallero muy viejo trimiendo et quasi desapoderado por fuerça de grant frío, et él estoviese asentado en alta sylla çerca del fuego, levantóse, et con sus manos tomó el cavallero biejo et frío, et fizolo asentar en su siella onde él estava, et díxole que aquel lugar le sería muy sano. Porque non era maravilla si los cavalleros servían de grado grant tienpo con alegría de coraçón a los tales señores que tanto los amavan et los onravan. D'esto mesmo recuenta Séneca, libro quinto *De beneficijs*, capítulo xixº, que un cavallero viejo vilante delante de Çésar, et díxole que fazían tuerto et syn razón en un pleyto que él avía con un su bezino. Et díxole el cavallero: «¡O, enperador! ¿Acordarte yas quando eras en España, et querías folgar so un árbol porque fazia muy grant calor, et uno de tus cavalleros desnudóse sus vestiduras en que tú folgases bien?». «Me acuerdo -dixo el enperador-, et aun me acuerdo que avía muy grant ardor et peresçía de sed, et quería yr a beber a una fuente, mas non podía rascar con mis manos; et el cavallero, que era muy fuerte et

poderoso et de proeza, tráxome su yelmo lleno de agua». «¡O, emperador! -dixo el cavallero- conosçerías por aventura el cavallero o el yelmo si lo vieses?» Et dixo el enperador que bien conosçería el omne si lo viese, mas non conosçería el yelmo. «Enpero -dixo el enperador-, tú non eres aquél.» «Non es maravilla -dixo el cavallero- si me non conosçes porque entonçe yo era derecho, et después perdí el ojo en una pelea con huesos que me salieron.» Et el enperador mandó que de allí adelante çesase el pleyto et que oviese fin, et conpró la hereditat sobre que ple[i]te avían, et diola al cavallero.

Et *Policrato* recuenta libro iiiº, capítulo xiiiiº, que como un cavallero antiguo fuese en peligro rogó a Çésar Augusto que claramente quisiese estar al pleyto, et el enperador asignóle un savio sufiçiente et bueno por abogado. Et el cavallero díxole: «¡O, emperador! Quando tú estavas en peligro de muerte en la pelea, non te enbié yo mi vicario nin mi lugarteniente, mas puse mi cuerpo a peligro de muerte por el tuyo. Et cata -dixo el cavallero- quántas feridas entonçe ove tomado -demostrando los lugares de su cuerpo en que avía seydo ferido». Et el enperador ovo vergüença et presonalmente ovo de seer abogado del cavallero; porque avía vergüença et miedo non tan solamente que fuese judgado por orgulloso, antes aun por miedo que non fuese redarguydo por desconosçido, como o porque avía resçebido tal serviçio et non le avía dado por ello gualardón. Et quando los cavalleros vieron la umildat del enperador et el conosçimiento suyo, fueron escalentados en su amor; et non solamente los suyos, mas aun [42ra] aquellos que eran sus enemigos se bolvieron a lo amar. Onde Solino, libro primero, dize que Jullio Çésar fue asy benigno que aquellos que vençía con armas después los vençía otra vez con bondat et con cortesías, et ésta era mayor victoria que la primera.

Et el eternal Enperador, Rey de los reyes, et de los señores Señor, por tal que su amor demostrase a nosotros et que nos allegase a su amor, non tan solamente sus cosas dio a nosotros, antes aun a sy mesmo, et por muy alta proeza et maravillosa dio a sy mesmo a nosotros. Porque dize sant Pablo *Ad Romanos*, capítulo vº, que Nuestro Señor enbió su caridat a nosotros; como aun nós fuésemos pecadores, Jhesu Christo murió por nosotros. Et aquel mesmo apóstol escribió *Ad Romanos* et *A los de Efeso*, capítulo vº, que Jhesu Christo ama a nosotros, et dióse a sy mismo a muerte por nosotros. En el *Evangellio de sant Juan*, xvº capítulo, es escripto que ninguno non ha mayor caridat que aquel que a sy mesmo pone a muerte por amor de otro, asy como fizo Jhesu Christo por amor de nosotros.

Capítulo xº: Que el príncipe deve ser limosnero, et deve tener ospitalidat, et deve resçebir los que a él vienen graçiosamente.

Eso mesmo, el príncipe deve seer, en acogimiento et en resçebimiento de los huéspedes que vienen a él, franco et enseñado et bien acogiente et de proeza; porque si ospitalidat es en todo omne digna cosa es de ser loada, su contrario es cosa que en todo omne deve seer reprovada, asy como dize sant Agustín. Et eso mesmo, sant Pedro en la *Epístola primera*, capítulo iiiº, dize que nosotros devemos [42rb] tener ospitalidat los unos a los otros syn murmuración. Et sant Pablo dize *Ad ebreos*, xiiiº capítulo: «Non quieras olvidar ospitalidat, por la qual algunos fueron plazientes a Dios, que ángeles resçebieron en su ospital o casa», así como Abrahán et Loth, segunt que es escripto en el *Génesis*, capítulo xviiiº et xixº.

Et mucho más digna cosa es de seer loada en los príncipes, el su contrario et de seer vituperado; porque por aquésta ellos ganan favor et amor del pueblo. El sabio *Eclesiástico*, capítulo xxxiº, [dize] que los rostros de la muchedunbre vendezirán la persona onrada, aquellos que darán de su pan. Onde el pueblo quiso fazer rey al Nuestro Salvador después que los ovo fartos de pan, así como es escripto en el *Evangellio de sant Johan*, capítulo viº,

desuso del qual dize sant Crisóstomo, omelía lxxxiiº, que Jhesu Christo ya antes d'este miraglo, aviendo fecho otros muchos, enpero, jamás fasta aquel día non le avían otorgado nin confesado, asy como fizieron quando los fartó de pan. Et muchos son los que siguen los príncipes et los señores porque se fartan en su corte, los quales non les sigrían sy aquello non fuese. Et por el contrario, recuenta Tullio, libro iiº *De ofiçios*, capítulo xviiiº, que Mamerto fue desechado de ser cónsul porque era omne rico et bivía escasamente, et era muy escaso en fazer misión en las viandas.

D'esta ospitalidat avemos enxemplo en *Job*, xxxiº capítulo, que dize de sí mesmo que él jamás non comía bocado de pan que non fiziese su parte a los pobres. Et quando venían romeros, luego los acogía a su casa; et su puerta estava avierta a resçebir los viandantes.

Porque ospitalidat [42vc] es cosa muy honesta et de buena fama en los príncipes, segunt que recuenta Balerio, libro iiiº, capítulo postrimero, de un grant señor que avía por nonbre Agregantino, señor de Françia, del qual dize que era rico en heredades et mucho más rico de voluntad, porque todos tiempos era más ocupado en dar que en allegar moneda, en tanto que su casa era muy dedicada et señalada abondosamente a dar, porque en su casa fallava omne abastamiento de las cosas que eran menester al común, l(o)[a]s quales dava a todos.

Et aquí fallavan los huérfanos lo que menester avían; allí fallava todo omne abastimiento de viandas excellentemente aparejadas; allí fallavan los decaydos sus vidas; et allí fallavan generalmente todos los lazrados, los quales eran venidos a grant pobreza, complimiento de su vida; et los pobres secretos, dote o axuar para matrimonio; los viandantes ende eran resçebidos cada uno segunt su condición a comer et yazer et a resçebir todo otro serviçio. Una vez le vinieron quinientos cavalgantes, los quales perdieran todo quanto avían por desventura, a los quales todos resçibió a comer et a bestir.

¿Qué me cale más fablar [de] este omne? Más fazía obras divinales que umanales. Et lo que él avía era a todos así como patrimonio común de todos aquellos que nesçesitat avían. Et tal era su buena fama, que toda la gente de la su tierra et de las otras çibdades et tierras vezinas de aquella, todos rogavan a Dios por él et por su salud. Et por el contrario, ay de muchos omnes en el mundo que tienen las arcas et los cofres llenos de thesoro et de otros bienes escondidos (escondidos) et ençerrados et enferrados. Las quales caxas o arcas non se pueden abrir por ningunos preçios nin rogarias, cuydándose que más vale retener que dar nin despende.

Fasta aquí dura el cuento de Valerio, en el qual se demuestra en qual [42vd] manera el desuso dicho señor avía virtud de resçebir huéspedes generalmente et común et cunplidamente; et dava a todos lo que avían menester abondosamente; et a la fin, todos los dexava consolados et pagados et muy alegres. Et todas estas condiciones deven seer en la ospitalidat del príncipe o del rey.

Et aquíestas, otrosí, eran en el palacio del rey Salamón. Onde es escripto en el terçero libro de los *Reyes*, capítulo primero, que como la reyna Sabla vido la casa que Salamón avía edificada, los comeres de la su tabla et las ordenanças de los ministros, non avía en ella más esprito, casi que diga que toda estava maravillada de lo que veyera et casi de fuera de sí mesma. Et esto mesmo fue en el comer del rey Asuero, por lo qual se lee en el libro de *Ester*, capítulo primero, que el bino de aquel conbite era vino atal como deve seer segunt la nobleza et magnifiçençia real: abundante et noble et exçellente, puesto delante de los conbidados. Et non era ninguno que forçase de beber a los que non querían beber.

Et non deve seer nin apareçer en los palacios nin en los conbites de los príncipes omnes que ayan conportamiento de juglares nin de ribaldos nin de putas, nin palabras

desonestas nin cantos nin gestos de tales viles presonas, nin juegos malos, nin suziedades, nin desonestades, nin risos clamorosos o con bozes, nin apareşcimientos confusos o syn orden; mas deve y aver conpotamientos çeviles et enseñados.

Onde en el conbite que fizo Dido a Eneas et a su cavallería, como quier que ay oviese muchas cosas superfluas et más que non eran menester, segunt que recuenta Virgilio en el libro primero, non se lee, enpero, que y oviese cantos desonestos, conportamientos de presonas viles nin mal enseñados. Dido era muger. Eneas era un grant príncipe, al qual la dicha [43ra] dueña conbidó por tal que el príncipe fiziese sus voluntades d'ella. Et en el conbite aquel avía estrumentos de cuerda, asy como vihuela et otros semejantes; et avía y representación de los doze meses del año, et de las obras señaladas que natura faze en ca uno d'ellos; et avía representación de algunos cavalleros que avían fecho cosas aseñaladas et dignas de memoria; et representación de gentes de muchas tierras et de sus estamientos et trueres; et representación de bestias et de aves de diversas naturas; et representación de los quatro elementos et de sus obras; et çétara.

Et como quier que aquel conbite oviese ordenado muger o dueña, et fuese mucho delicado, et a deliçio carnal ordenado; enpero, non avía y cosa que desonesta paresçiese en obra nin en palabra nin en cantar nin en gestos nin en otras cosas, mas eran aquéllas representaciones de las obras naturales et çeviles et bienestantes et convenientes.

Por el contrario [a] éste fizo un conbite desordenado et malestante Eneas çerca Evandro. Del qual se lee que el conbite de la dueña Dido todos los aparejamientos eran dorados, et en el conbite de Eneas avía y en lugar de recolzadores fechos de cubiertas de pieles de león pelosas. Et en el conbite de la dueña eran las viandas ordenadamente ministradas, et después del comer estavan tiempo conviniente antes que tornasen a tabla; en el conbite de Eneas, luego como avían comido un comer, luego le[s] trayan otro, et avían a comer continuamente syn reposo et syn folgura. En el conbite de la dueña avía juglares et estrumentos, et en el conbite de Eneas avía s[a]çerdote que estava al altar et fazía sacrificio. En el conbite de la dueña lo que se fazía fazíase por juego et por alegría, en el conbite de Eneas se fazía de verdat et tornava en tristeza. Del conbite de la dueña [43rb] todos se levantaron alegres et tenprados; et del conbite de Eneas, tristes et despagados et sañudos. Onde por contrario d'este mal conbit[e] se deven diligentemente guardar los príncipes, que non quieran continuar deliçios nin conbites; porque si lo fazen, serán perezosos et dormidores et desapoderados et flacos, ellos et sus conbidados.

Por este pecado se perdió Haníbal, el qual los romanos non le avían podido bençer con armas, et beneçieronlo con vino et con mugeres et con luxuria et con gula, segunt se lee en las estorias de los romanos. Porque las gentes de Canpania lo vençieron con luxuria et con vino a él et a los suyos; et leváronlo a la cavallería de Roma así como a vençido, como él fuese príncipe çierto et muy sabio et poderoso en armas. Porque ellos aparejaron muy fermosas mugeres, et muchos comeres delicados, et muy preçiosos et fermosos lechos, et cámaras encortinadas, et baños callentes, et enguentos presçiosos, et noble vino; et desanpararon el lugar. Et vino Aníbal con su cavallería et falló así el logar aparejado et por aquellos de Canpania desanparado. El et los suyos deletáronse et tomaron plazer en las cosas susodichas; et después d'esto, adormiéronse. Et quando fueron adormidos, los enemigos entraron armados, et tomáronlos muy abiltadamente, et leváronlos a los romanos, segunt que se lee en el *Policrato*, libro viiiº, capítulo viº.

Capítulo xiº: Que el príncipe deve ser sufriente et paçéfico.

El príncipe deve seer sufriente et paçiente et que non sea sañudo nin se dexe vençer ligeramente a turbación, porque dize sant Gregorio, xxº libro de los *Morales*: «Inpaçiençia

es enemiga de señoría», la qual el príncipe non deve aver, pensándose que él es ygal et semejante en naturaleza a los suyos subjectos. La qual [43vc] condición es declarada en el libro *Deuteronomio*, capítulo xviiº, onde es escripto que el príncipe deve seer escogido de nonbre de sus hermanos. Et aquesto pensava bien *Job*, xxxº, que dezía que non avía menospresçiado a su vasallo, antes entrava con él a oyr sentençia quando avía pleyto con él.

Porque príncipe se deve catar sobre todas cosas que non sea sañoso nin yrado porque sería judgado por maliçioso o por malo. Porque dize Séneca en el libro primero *De clemencia* o *De piedat*, hablando al príncipe, dize asy: «Tú príncipe guarda a ti mesmo de saña et de yra porque tú non puedes hablar que las gentes non te oyan tu boz, et non puedes seer sañoso nin yrado que por tu saña non sea alguno envargado».

Pues como el príncipe non se pueda asconder, que los ojos de los omnes le caten fuertemente, se deve guardar de saña, la qual ensuzia el omne de fuera claramente, et destruye el omne de dentro en el alma, segunt que declara Séneca en el segundo libro *De yra* a la fin del libro. Dize que cosa non aprovecha tanto al omne yrado como faze primeramente catar su propia vileza et suziedad que paresçe de fuera en la cara et en las manos et en todo el cuerpo et en las palabras et en las obras; et súbitamente, catar el peligro et el mal que se de allí sigue o que dende se puede seguir.

Porque yra es cosa que, por fermosa cara que omne aya, la faze tornar fea o suzia et desplaziente; más aún, por umil et graciosa catadura que omne aya, la fase tornar tuerta et terrible, bileza toma espendimiento et se parte de toda presona yra. Et si la yra, que es de dentro del cuerpo, faze mudar tan fuertemente la cara et las otras partidas que son de fuera de color en tan mala figura et semejança muy mala, ¡quánto más mal mudamiento es aquel que faze de dentro!

Comedir et pensarse deve el omne que el omne yrado tiene de dentro de los pechos pensamiento et los spíritus agros et turbados, et el coraçón terrible con muy [43vd] fuerte moviento et enbargoso, así que atal omne quebraría por el coraçón sy aquel movimiento le durase.

¿Quieres saber la yra de qué ymagen deve ser pintada o significada? Por una ymagen de alguna mala bestia salvage que quiere matar a otra bestia semejante a ella, o por ymagen de algunt mal omne que quiere matar su enemigo, o por ymagen de aquellos tormentos infernales de los quales dixieron los poetas que eran semejantes de omnes o de mugeres çevidas et conpuestas de sienpre, que echan fuego et llama por la boca, et çetara. Atal deve pintar o figurar la yra.

Et por esta razón, dize un sabio que ha nonbre Sixtio que aquel que es yrado deve tomar luego un espejo, et que se mire ally. Et quando berá el mal mudamiento que terná en su cara, averá vergüença de sí mesmo; et tornará en sy mesmo; et pasarle ha su saña. Pues como el príncipe deva aver honesto conportamiento, por tanto que todo omne cata en él, et deva aver coraçón non turbado quando ha de dar sentençia o judgar en paz et obrar en egualdat, estudiosamente deve catar de yra, et deve su coraçón en paz et en trinquillidat mantener, porque yra enbarga el coraçón que non puede ver verdat.

Et dize Santiago que la yra del omne non faze obra segunt justiçia de Dios. Et esto pone él en el primero capítulo de la su *Canónica*. Porque el príncipe deve primeramente aver victoria de su yra, la qual es enemiga de dentro, es a saber, del regno del alma. El qual regno resçibe grant confusión porque yra regna en él. Et después d'esto, deve vençer los enemigos que ennegresçen su regno fuera eternal. Así como fizo Fabriçio, del qual recuenta Séneca, libro primero *De yra* que quando Fabriçio se ovo de combatir con Aníbal, primeramente vençió su propia yra, et después [44ra] bençió a Aníbal.

Et eso mesmo se lee de otros muchos príncipes que eran muy poderosos et muy sufiçientes. Et atal era Julio Çésar, segunt que es escripto en el libro de su *Vida*, en sufrir

injurias et en perdonarlas et en egualar los daños. Onde se lee aquí que como algunos le oviesen dicho algunas injurias en la cara, et muchas villanías con clamor et bozes, non tomó dende benganza.

Onde entre las otras villanías que le fueron dichas fue una atal: el rey de Borçinia avía nonbre Nicomedes. Este regnava en el tiempo que Julio era en tienpo de veynte años. Et Julio era de la corte del dicho rey, el qual rey lo quería mucho. Et maldizientes difamaron Julio Çésar diziendo que el rey usava con él contra natura. Finalmente (que) Julio fue fecho enperador de Roma, et conquirió a França, et subjudgóla al inperio, et los malos omnes difamadores fizieron un cantar d'estos aferes, en el qual se sig[u]ía una copla de atal sentençia: «Julio Çésar ha subjudgado a França, et (Nicodem) Nicomedes ha subjugado a Julio Çésar». Este tan malo et tan feo cantar le cantavan en la cara. Et el fazía que lo non oya; et jamás dende nunca fizo otra vengança, sinon que fazía semejança como que lo non oya nin los entendía.

Otra villanía le dixo Silla. En el tiempo que el dicho Julio era joven, él yva çenido floxo et non se apretava mucho con la correa. Et Silla dixo a los onrados omnes de Roma: «Guardatvos del mançebo que anda mal çenido», dando a entender que era omne malo.

Iten, allí mesmo se lee que él fizo pregonar públicamente en su hueste, quando se ovo de combatir con Ponpeyo, que mandava a su gente que perdonasen a los çibdadanos que eran de parte de(l) Ponpeyo. Et otorgó a todos los suyos et a cada uno d'ellos que cada uno pudiese escusar de muerte uno de aquellos que eran contra él quando fue-[44rb]sen tomados et presos.

Iten, non se falla en escripto que jamás él matase ningunt omne synon en pela o en vatalla, salvo a Africano et Luçio, los quales non fueron muertos por su voluntad, segunt que dize allí mesmo.

Iten, Çeçelio le dixo otra villanía en la cara por la qual él non demostró turbado: que el emperador era muy codiçioso de aver et de perlas et de piedras presçiosas, et una vez fizo mandamiento a Çeçilio que gelas traxiese. Et respondióle que lo non faría, que antes sería él abastado de perlas et de piedras presçiosas que non el que fazía aquel mandamiento.

Iten, algunos le difamaron que él era mucho cobdiçioso. Et un omne, queriéndolo desonrar, díxole una begada: «Enperador, mucho me plazería que me conbidases a comer porque soy çierto que te non fincaría punto de relieve en tu tabla, que todo me lo comería». Et el enperador tomólo en paçiençia.

Onde se lee aquí que un su privado se ensañó contra él; et le dixo mucho mal, reptándolo de injustiçia et de otros males. Et como aquél oviese començado, tornó en sy mesmo, et ovo miedo que el emperador non fiziese justiçia. Et el enperador le dixo: «Non ayas miedo. Fabla et acúsame, et dime mis defallimentos, et todo lo que dezir quieras; porque yo he fecho mandamiento a las orejas que sean diligentes para oyr, et a la lengua de callar, et al coraçón que se non ensañe. Et todo lo que dirás et as dicho te sea perdonado. Porque cosa non ay con que tan bien sea reprehendida mi saña o mi inpaçiençia como con tales palabras como son las tuyas».

Iten, fue guardado que jamás que él entrase en la çibdat, non fue justiçiado ningunt omne. Iten, léese que una vegada le dixo un omne en la cara: «¡O, malo et cruel príncipe!». Et el respondióle: «Si lo fuese, non me lo dirías». Iten, una vegada, [44vc] como se posase a tabla en el palacio inperial en Roma el dicho enperador [et] su cavallería, et comiesen todos, un cavallero de Roma, que avía nonbre Tracto, non se tovo por contento de su parte, porque a él avían dado un tordo magro, et non lo quiso comer. Et el enperador comía en una casa et el cavallero en otra. Et él uno vey a al otro por una finiestra que estava en medio. Et el cavallero tomó el tordo en la mano, et dio bozes, et dixo: «Enperador, ¿sería osado de vos enbiar mi parte del tordo? Et el enperador respondió: «Et ¿qual cosa es que tú

hoses fazer?». Et el cavallero levantó la mano et echó el tordo magro por la finestra al enperador, dando a entender que se non tenía por contento nin por pagado del comer.

Iten, en el palacio del enperador avía una nuçinela o oliba la qual de noche entrava en la cámara del enperador, et guardava ay, et despertávalo. Et un caçador de aves paróle lazo, et tomóla biva, et tráxola al enperador. Et el enperador ovo ende grant plazer, et mandó que le diesen mill dineros. Et el caçador respuso nesçiamente, et dixo que los non quería, et que más quería que aquella abezilla biviese, et dexóla bolar, et partióse de ay con viles et suzias palabras que dixo. Et el enperador non fizo senblante que por ende fuese turbado, de la qual cosa los cavalleros presentes se maravillaron cómo de aquello pudo aver paçiençia.

Iten, era costunbre que los cónsules avían un libro que avía nonbre *Fastus*, en el qual libro eran escriptos los reyes et los cónsules. Et fue muchas vezes requerido aqueste enperador que en este libro escribiese un romano que avía nonbre Pollio por tal que fuese del nonbre de los cónsules. Et el enperador nunca y lo quiso escribir. Et como aquél muy turbada-[44vd]mente fablase contra él porque non lo quería escribir ally, el enperador respondió benignamente que non era pequeña cosa nin liviana de escribir en aquel libro omne que ligeramente non podría seer dañado et de la çibdat echado. Porque él avía tal condiçión que ligeramente non dava su amor a ninguno; et pues que gelo avía dado, non gelo tiraría ligeramente, antes le manternía firme amistança.

Iten, le dixo un omne sañosamente por villanía que non meresçia que fuese enperador, mas que su tío lo avía amado por esto que él avía seydo su alcahuete, et por esto, le avía fecho enperador.

Iten, aún otro omne, queriéndole dezir villanía díxole: «Yo sé que tú muchas te quemas los pelos de las piernas con flama de fuego por quanto los as ásperos, et por que ende nascan más blandos o más delicados».

Iten, una vez él tocava un tñpano por darse solaz, et un su mal queriente, que avía nonbre Plevoyo, dixo esarneçiéndose d'él: «Catad el señor de todo el mundo, que con sus dedos tienpra et ordena el mundo».

Iten, un omne le dixo que poca discriçión devía aver que chico omne era. Et él respúsole: «Si yo so chyco, fazerme he fazer çapatos con otras suelas que sean más altas; et seré grande et averé buen seso si por ser grande lo devo aver mejor».

Iten, es escripto que Tiberio, enperador, puesto que él fuese culpable en muchas cosas, enpero, él fue príncipe de grant paçiençia, la qual se demostrava en que se non ensañava de villanías que le omne dixiese, ante dizía que conbenible cosa era que todos aquellos de la çibdat, así como avían franca libertad de arbitrio, oviesen franqueza de lengua, que pudiesen dizir todo lo que dezir quisiesen.

Eso mismo Domiçiano fue paçiente a aquellos que fablavan contra él. Del qual [45ra] es escripto que le dixo orator Luçiano atales palabras: «Non es maravilla, Domiçiano, si tú as barva de cobre, como tú ayas boca de fierro, et coraçón de plomo. La qual cosa se demuestra en tus duras palabras, las quales salen de la grosura de ynikidat la qual es en tu mal coraçón conçevida».

Et de la grant paçiençia de Augusto, çésar, recuenta Séneca, libro iiiº *De yra*, que Timagines, escrivano de las estorias, (et) avía dichas algunas cosas contra Augusto, enperador, et algunas contra la enperadriz, muger suya, et alguna contra toda su casa. Et el enperador ya por todo esto non lo avía echado de su casa, mas avíale dicho muchas vezes que usase más tenpradamente de su lengua. Et el escrivano non se quiso escarmentar por él. Et mandóle que non le entrase en su casa. Et el escrivano envegeçió en casa de Pollio. Et el enperador tan poco se movió de las palabras de su mal dezir como de las griescas del bien dezir, las quales aquél con su mano avía escripto, nin jamás non se reclamó d'él huésped de su enemigo.

Onde Séneca, fablando d'esta materia, dize así: «Quando alguno será provocado por otro a yra, vezca aquel que le fizo yra. ¿Et so yo tal que pueda fazer mayores cosas en mi casa que non fizo Augusto en todo el mundo? Augusto se tovo por contento et por pagado que se pudiese apartar de aquel que dizíe mal d'él et de su muger et de su casa. Et pues, si los mis servidores me responden cruelmente et dura, et non me quieren obedesçer, et murmuran contra mí, ¿dévoles açotar nin meter en cadenas o en prisiones? ¿Quién so yo que ninguno non me ose dezir cosa que me sepa mal? Muchos han perdonado a sus enemigos. Pues, ¿yo non perdonaré a los perezosos et a los negligentes et a los maldizientes?».

Et luego pone y de aquellas cosas que deven [45rb] al omne mover a perdonar: «Al niño el tiempo le escusa; et a la muger, flaca naturaleza; et al omne estraño, franqueza; al omne conoçido, amistança». Et s[í]g[ue]se: «Sy aquel que te ha injuriado es tu enemigo, perdónale ca fecho te ha lo que a querido; si es tu amigo, perdónale porque fecho te ha lo que devía. A los más sabios deve omne dar lugar et a los más locos deve omne perdonar». Porque omnes sabios menospreçian villanías et menospreçiamientos, segunt que dize aquel mesmo. Et pone ay atal enxemplo: «Propiedad es de verdadera grandeza que lo non sienta quando alguno le tañe con injurias. Mas así como una grande bestia quando los perros le ladran non fuy, antes se mueve muy quedo; así como una grant peña firme que se non mesçe quando vee la poderosa agua venir del barranco que la fiere et la lava, antes faze refuyr el agua et ella está firme; así persona paçiente non se mueve por muchas injurias que le sean dichas». Porque persona noble, quando alguno le dize villanía, dévese comedir que aquellos que la dizen son nesçios et non son mesurados, de su lengua ynoçentes.

Onde dize en este mesmo lugar que tú farás la ravia del enfermo et las palabras del frenético et las manos de los niños malcriados, çiertamente, porque semeja que non saben qué se fazen nin que dizen; así mesmo es de aquellos que fablan contra ti, porque ellos son presonas nesçias, et asy su nesçedat da a ti que los debes perdonar et que non seas sañoso por ellos.

En aquel mesmo lugar recuenta Séneca la maravillosa palabra del rey Antígono, el qual pasava una vez con su cavallería por mal camino, onde avía tan mal lugar que los cavalleros se cuydaron perder. Et algunos [45vc] de los cavalleros maldezían al rey, et le cobdiçiavan todo mal, que por tal camino los fizo pasar. Et el rey era presente et oya todo esto. Et ellos non lo conoçían. Et allegóse a ellos, et ayudólos a salir del lodo. Et quando fueron fuera, el rey Antígono díxoles tales palabras: «Vosotros avedes maldezido al Antígono por pecado del qual este trabajo vos ha contesçido. Agora, sy voz plaze, dezitle bien, pues que d'este peligro sodes salidos». Et non les dixo otra cosa alguna.

Este mesmo rey tenía çercado un fuerte castillo. Et aquellos que eran de dentro de la fortaleza, fiándose en el lugar que era muy fuerte, dixieron muchas villanías al rey, que estava fuera en el campo. Et el respondióles asy: «Yo -dixo él- espero alcançar gozo et alegría et algunt bien por esto que aquestos que son de mi parte tienen silencio». Et finalmente, él tomo el castillo por fanbre, et todos aquellos que eran convenientes para tomar armas mandó que fuesen dep(ut)[os]ados so los príncipes et cabeça de compañías, todos los otros subjudgó et dio a algunos que fuesen sus señores, et non quiso que ninguno muriese, et dixo que todos los oviera dexados libres et francos, sinon que él sabíe que provechosa cosa les era que oviesen señor aquellos que tan malas lenguas avían.

Aquí mesmo se lee que un omne reprehendió fuertemente a Çipión Africano, reprehendéndolo que non se levava bien en pelea o en batalla. Et él respondióle: «Mi madre non me conçibió nin me parió que yo fuese peleador nin batallador, mas que fuese enperador». Enpero que él era de grant proeza et valliente batallador et bienaventurado en fecho de armas. El qual ovo muchas onradas vatallas et victorias.

Aquí mesmo es escripto de Theodosio, enperador, que dixo [45vd] tales palabras: «Si ninguno me dize mal o me disfama, non quiero que sea punido, porque sy lo dize por burla, menospreçiarlo deve; et si lo dize por difamarnos, perdonarlo devemos; sy lo dize por injuria, dévele ser perdonado». Et aquí mesmo se (lee) dize que Vaspasiano que le respondió a aquel que le dizía injuria: «A los tales omnes devemos risos; a nos mesmo, corrección; et al pecado, pena».

De la paçiençia de los filósofos es escripto en el *Policrato* que Aristipo, filósofo, respondió a aquel que lo maldezía: «Tú eres señor de tu lengua, et yo de mis orejas». Et léese aquí que Çenofo, filósofo, respondió a aquel que lo maldezía: «Tú aprendiste a dezir mal et yo aprendy menospreçiarlo». Et Diógenes filósofo dixo que palabras sabias son dichas por boca del omne sabio. Et mala lengua demuestra que mejor es aquel de quien dize mal que aquel que lo dize.

Alçiapiades, filósofo, dixo a Sócrates, filósofo, por qué non echava de casa a su muger Canepes, que era tan maldicha que noche et día era de su maliçia et usava d'ella a costunbre de mala muger parlera, et non le dexava bevir sinon en tristeza. Et Sócrates le respondió que la non quería echar de casa porque ella era su maestra, la qual le demostrava en casa. En el qual demostramiento, él primeramente aprendía quál paçiençia él devía aver cerca de aquellos que le dirían villanías fuera de casa.

Iten, recuenta en este mesmo lugar que el rey Canbises vevía tanto a las vegadas que perdía el entendimiento. Et un su amigo, reprehendiéndole, rogóle que se corrigiese de aquesto; porque era fuerte cosa et bergonçosa et mal paresçiente en rey la enbriagez, al qual catan los ojos de toda la gente et las orejas de todos escuchan sus palabras. Et el rey fue sañoso [46ra] et non ovo paçiençia, et díxole que se non partiese d'él et demostrarle ya sus manos asy bien aderechamente obraron luego que avía mucho bevido como de antes. Et delante de aquel, el rey bebió mucho vino. Et luego, tan toste, fizo traer su arco et saetas, et fizo traer su fijo de aquel que le avía dicho las palabras susodichas delante de sí, et puso una saeta en el arco et disparóla contra el fijo del omne bueno, et diole por medio del coraçón, et cayó muerto. Et el mal rey demandó al padre del muerto si le paresçía que çiertamente sopiese tirar con arco después que avía mucho bevido. Et respondió el buen omne que mucho avía tirado derecho; enpero, si usara de razón, non oviera tirado a tal señal. Este era cruel rey, et sería digna cosa que los suyos se levantasen contra él cruelmente et que lo asaetasen todos en uno.

Aquí mesmo recuenta que el rey de Persia, que avía nonbre Aspallo, el qual quería mal a un omne. Et el rey conbidó a aquel su malqueriente, et fizo prender a sus fijos, et fizo los matar et cozer, et fizo aparejar d'ellos muchos manjares. Et quando fue asentado a tabla, fizo traer aquellos comeres delante del padre; et demandóle si le plazía la salsa et la manera en aquel comer era aparejado. Et quando esto vio aquel omne, él fue lleno de pesar et de amargura. E el rey fizo traer las cabezas de los niños, et fízolas poner delante d'él. Et luego el rey demandóle cómo se tenía por contento et por pagado et por onrado del acogimiento. Et non fallesció respuesta al mesquino: «Señor, en casa del rey todo comer es de alegría et de gozo».

Iten, recuenta aquí mesmo que Tiro, rey, quiso yr fasta Babilonia por una batalla que se avía de fazer muy en breve. Et el agua de gran río era muy grande et ancha, la qual non pudo pasar, antes [46rb] se le afogó y un cavallo de los suyos. Et el rey fue por ende muy sañoso et yrado, et juró que lo departiría en tantas partes que las mujeres lo pasarían sin peligro, et fízolo partir en trezientos et quarenta braços.

Esta cruel yra avían antiguamente los reyes bárvaros. Et aquesto porque non saben letras nin son enseñados en çiençias et en sabiduría, segunt que dize aquí Séneca. Quántos de males et de pecados fizieron los príncipes yrados, dízese aquí mesmo. Así como de Alixandre que con su propia mano mató sobre tabla, comiendo, por saña que le

sobrepujaba a Tito, al qual avía mucho amado, et avía seydo críado con él de chiquillo fasta aquel día. Et esto, porque lo non alabava como él quería, mas antes le dixo algunas palabras que le non plogieron.

Eso mismo, un otro su familiar, el qual avía nonbre Listuacus, a un león; et el león non le fizo mal. Et él fízole cortar las orejas et las narizes, et fízolo meter en una cárçel fonda, et teníalo allí como bestia salvaje, et fazíale dar a comer, et fazíale semblante de bestia maravillosa por esto como era así estorpedo, que non semejava omne. Enpero, más semejava bestia que omne aquel que lo mandava fazer que aquel que lo sufría.

Pues el príncipe deve fazer toda su fuerça que con paçiençia vença yra et saña, et que todos tienpos aya poder sobre sy mesmo de vençer su yra, et así averá victoria de los otros si primera la ha de los biçios et pecados. Et aqueste tal es buen príncipe et victorioso que ha victoria non tan solamente de los omnes, mas aun de los pecados. Porque dize sant Agustín, libro xvº de La çibdat de Dios, capítulo iiiº, que la dignidat ter[r]enal quiere aver victoria de las gentes como ella sea captiva de viçios et de pecados.

[46vc] Et como quier que en muchas maneras devan los príncipes ser enformados, enpero, principalmente pueden ser enformados segunt las cosas desuso dichas por los pedricadores evangelicales, que de lo que dicho es pueden tomar materia et ocasión, que quando fablaren con los príncipes et los farán collaçión, que les puedan dezir palabras de edificaçión.

Capítulo xiiº: De la felixidat o bienaventurança del príncipe virtuoso en esta vida.

Sant Agustín, libro quinto de *La çibdat de Dios*, capítulo xxiiiiº, demuestra noblemente quáles et de qué condiçión deven seer comunamente los príncipes fieles et católicos. Et dize así: «Nós non dezimos que los enperadores christianos que han seydo sean bienaventurados por esto porque luengamente han tenido el inperio, nin por tal que después de su buena vida dexaron a sus fijos por suçesores del inperio, nin por tal que ovieron victoria de los enemigos de la comunidat, nin porque sobrepujaron a sus enemigos et los vençieron, nin por tal que ellos supieron catarse de aquellos que los malquerían et los pudiese[n] sobrepujar. Porque estas cosas solas en gualardón d'esta vida mesquina pudieron seer otorgadas et dadas a aquellos que adoravan los ydolos et demonios, l(a)[o]s quales non pertenescen al regno de Dios, al qual pertenescen éstas. Esto ha seydo fecho et ordenado por la bondat et misericordia de Dios por esto que aquellos que en El creerían non deseasen las cosas desuso dichas así como a soberano bien.

»Mas nosotros llamamos a aquellos príncipes christianos bienaventurados que fazen justos mandamientos; que quando son salvados, por palabra de grant reverençia et con gran umildat tornan las semejantes saludes a aquellos de quien las han resçebido; que quando fallan umil serviçio, que fagan semejante; que por la honra que resçiben, non son soberviosos; [46vd] que por la dignidat en que son, non olvidan que son omnes de tan mesquina condiçión como los otros; que usan de la señoría que les es acomodada a acresçentamiento del serviçio et del onor de Dios, que sirvan a la divinal Magestat; los quales temen et aman et onran a Dios; que más quieren al regno çeestial que el ter[r]enal, en el qual regno çeestial non temen de seer parçioneros, por el qual la su onra sea menguada; que apenas se quieren vengar, et ligeramente perdonan a aquellos; que fazen o toman vengança por nesçesidat del regimiento et de la conservaçión et de la defençión del bien del común, et non por fartar voluntad de desear vengança de los enemigos.

»Si aquella indulgençia o perdonança fazen, non por tal que los malos finquen non puñidos, mas por tal que aquellos a quien perdonan sean mejor castigados; si aquellos los

quales nesçesariamente han a puñir fuertemente, confuerten et alegren faziendo justiçia, tenprándola con misericordia, et levanten a aquellos con ayuda et con beneficio competente; et sy a luxuria tanto más fuertemente fuyen, quanto más francamente d'ella podrían usar; si más quieren aver señoría sobre los viçios et pecados que sobre los omnes; et si todas estas cosas fazen non por aver victoria nin por aver vanagloria, mas por verdadera caridat et de amor de bienaventurança eternal; si non son negligentes de fazer sacrificios por sus pecados de verdadera umildat et de verdadera misericordia et de debota oraçion a Dios verdadero; atales enperadores christianos dezimos que son verdaderamente bienaventurados en esta vida por esperança, et en la otra por hereditat o profesi3n de gloria, porque resçiben lo que esperavan». Fasta aquí sant Agustín ha fablado et ha dichas et nonbradas, [47ra] suficietemente et ordenado, todas las condiçiones nesçesarias a buen príncipe.

Et el mesmo fabla mucho bien de la informaçion de los señores en el tractado *De xii abusiones*, en el viº grado. Onde dize aquel sexto grado: «Es de abusi3n quando el señor es syn virtut, porque la señoría que tiene non es a alguna cosa provechosa si el señor non es virtuoso».

Et síguese que aquel que es en grado de señoría ha menester tres cosas nesçesariamente, conviene a saber: terror, amor et ordenaçion. Sy el señor non es amado et temido, su ordenaçion non será guardada o catada. Porque él deve procurar por beneficios que él sea querido et amado, por buenas et graçiosas palabras, por justiçia verdadera fecha segunt derecho et segunt la ley de Dios; et non por fazer vengança será temido. Et por esto como muchos son aquellos que han en él ayuda et defensi3n, et finalmente fundamento, él se deve allegar a fundar en Nuestro Señor Dios que lo ha puesto en grado de señoría, que traxo el cargo de muchos a él, asy como a más fuerte que los otros ha dado firmeza, fuerça, poder et virtud.

Et dize aquí que así es el príncipe como del clavo o de la tacha firmada en la pared, la qual si non es en cosa firme fincada, si la cargades de cosa pesada, arráncase dende et cae con todo lo que sobre ella es puesto; así es del príncipe, si non es firmado et fundado en Dios, él et todos van ayuso et toman grant abaxamiento. Et pone d'esto un enxienplo de aquellos los quales se allegaron más a Dios que de ante quando fueron en grado de señoría, asy lo fizo Moysés; et algunos otros fueron por ende peores que de antes, así como fue Saúl.

Et en aquel mesmo tractado dize que el noveno grado de abusi3n es rey iniquo et malo. Et síg[ue]se allí de la justiçia del rey, al qual pertenesçe que non faga mal a ninguno [47rb] por poder nin por señoría; et que non sea açeptador o plazentero de presonas; et que y justamente judge entre el omne et su próximo; et que sea defendedor de los estrangeros et de los bibdas et de los huérfanos; et que faga çesar furtos et ladroniçios et adulterios; et que castige los que fazen mal; et que non promueva personas desvergonçadas, nin críe juglares de astrosias nin de jestos desonestos; et que alinpie la tierra et la purg[ue] de malas presonas; et non dexe bevir traydores nin espurios; et que defienda las iglesias; et que dé a comer a los pobres de lo suyo; et que sobre los negoçios del reyno establezca presonas justas; et que aya consejos con antiguos sabios et discretos et provados et a él subjugados; et que non aya cura de encantadores nin de adevinos nin de presonas que usen de usuras engañosas et malas; et su yra deve retardar et retener et prolongar tienpos, que la yra non le sobrepuje; et dévese defender fuertemente et justamente a sy et a su tierra contra los enemigos et adversarios; et todas las cosas poner en Dios, et toda su esperança deve seer en él; et que por grandes bienes que aya, non deve seer orgulloso nin más alto de coraç3n; deve más todos los lazerios et trabajos paçientemente sufrir; et que sus fijos fagan buenas obras, et non deve consentir que fagan malas obras; deve en çiertas obras et buenas estar; et en çiertas oras estar en oraçion; antes de ora conveniente, non deve ninguna cosa comer.

Estas cosas fasta aquí demuestra[n] et enseña[n] el rey en esta vida bevir en bien et en paz; et d'este reyno líeva[n]lo al reyno celestial, que es mejor que éste syn comparación. Et aquel que el su reyno segunt esta ley non dispone et ordena muchas contrariedades et tribulaciones sostiene, et non sin razón, en el regimiento del reyno.

Et después d'esto, [47vc] faze una tal questión o pregunta, et demanda: «¿Quánto vale al mundo justicia del rey?». Et responde que de la justicia del rey vienen estos bienes, conviene a saber: paz del pueblo, segurança de la tierra o del reyno, comunidad de la gente, firmeza de los súbditos, melezina de enfermedades, cuchillo contra los enemigos, gozo de los omnes, tenpramiento de los ayres, segurança de pensamiento, abundancia de mar et de tierra, heredad de los pobres, plazer de hermanos; et a los mismos reyes, esperança de bienaventurança abenidera.

Et sepa el rey que asy como es primero et principal en la cáthedra real delante todos de su reyno, así será primero en las penas eternas si justicia non faze, porque primero averá gualardón devido a injusticia. Et luego es questión quánto de mal se sigue de la injusticia del rey, et dize que todos los males contrarios (et) a los bienes desuso dichos se sig[u]en de aquella.

Et dize sant Bernaldo que los príncipes poderosos que mal usaren de su poder poderosamente serán atormentados. Et en el libro de la *Sabiduría*, capítulo viº es escrito que Nuestro Señor Dios non escojerá una persona de otra nin dará mayor honor a los mayores que a los menores, porque él es grado ygal et ygualmente ha cura de todos; mas a los más fuertes tiene aparejada muy más fuerte pena.

Iten, en una letra que enbió Aristóteles a Alixandre (et) son y escriptas muchas cosas que son pertenescientes para ynformación et para informar al príncipe, de las quales aquí serán puestas unas pocas. Aristóteles fablando a Alixandre dize así: «Aseñórate sobre tus súbditos benignamente. Et quando te demandaren o rogaren, obedéscelos con bondat. Et sy asy lo fizieres, todos te serán subjectos et serán a tu plazer; et averás todo lo que demandares et amor que averán a ti; averás sobre ellos señoría con paz; et averás victoria onrada».

Et [47vd] síg[u]ese adelante: «Si quisieres dar et seguir por aver nonbre et fama de proeza et de largeza, comídete tu poder en el tiempo de la nesçesydat et los merescimientos de aquellos a quien quieres seguir. Porque tú debes dar tus bienes con mesura a los omnes menguados et dignos. Et aquel que en otra manera da peca et quebranta la ley del enperador o del rey o de aquel que da, porque aquel que da al que lo non ha menester nin le faze mengua non deve seer loado. Et todo lo que omne da a presona indigna es perdido. Et quien da desmesuradamente derrama sus riquezas. Et este tal ayna viene a la ribera de la amargosa pobreza, et es atal como aquel que da victoria de sy mesmo a sus enemigos».

»Mas aquel que da en tiempo de nesçesidat a presonas menguadas atal rey es largo a sy et a los suyos, et el su reyno será en buena prosperidat, et él su mandamiento será conplido et obedesçido. Onde los antiguos loaron el su reyno, et dizen que atal rey es virtuoso et franco et tenprado».

»Mas aquel que desmesuradamente echa et derrama los bienes del reyno suyo a los indignos non menguados es desipador del bien común et del reyno, et non es conuiniente de ser regidor. Onde él deve seer llamado pródigo, *quasi procul a regno suo*. Pródigo es aquel que despiende nesçiamente et viene a pobreza por despende a sobrepujas o sin mesura. Et fázele apartar pobreza de su regno. Et quiere tanto dezir como que él [es] alongado de providencia».

»Avaricia es pecado que non conviene a rey et que mucho desonra la real magestat». Et síg[u]ese una actoridat la qual falló escripta en los mandamientos del grant dotor Hermógenes, la qual es ésta: «Muy grande et verdadera bondat, et claridat de

entendimiento, et conplimiento de la ley, et señal de perfecçión es en el rey abastinençia de moneda et de heredades de los subjec[tos]».

[48ra] Et síg[ue]se adelante: «¡O, Alexandre! Refrena deseos de voluntades bestiales et carnales porque corronpidas son. Porque deseos carnales engendran carnal presunçión et carnal amor; et amor carnal engendra avariçia; et avariçia engendra deseos de riquezas; et aquél engendra vergüença; et ésta, presunçión; et este engendramiento desleal engendra ladroniço menospresçiamiento; et de aquí nasce cobdiçia, que trae al omne a quebrantar la ley et a departimiento de amistança et a decaymiento de todo el cuerpo.

»Yo digo que los sabios filósofos, divinalmente hablando, dixieron, es a saber, que primeramente conviene a la real magestat que tienpre et amesure a sy mesmo por leyes et por establesçimientos, non por engañosa semejança, mas por ebidente et manifiesta obra por manera que todos le conoscan».

Et síguese: «Conviniente cosa es que el rey honre a aquellos que fazen las leyes et a los religiosos et a los sabios, et que quiera con ellos departir et razonar».

Et síguese: «Conviene que el rey se comida en lo que puede contesçer o avenir, et ayudar a los pelegrinos que están por benir, et repugnar et contrastar que non venga[n] et non enpescan».

Et síguese: «Mucho es cosa convenible que el rey sea bestido mucho onradamente et que aya fermosos aparejamientos. El rey non deve mucho fablar nin deve seer mucho familiar de viles personas, porque sería por ende menospreçiado».

»Los indianos fizieron establesçimiento que el rey [non] tan solamente una vez en el año se demostrase *aparatu* et estado, et que los nobles estoviesen çerca d'él et el pueblo de lueñe. Et aquel día avían de costunbre de dar dádivas et dones, et de soltar presos de las cárçeres, et de fazer obras piadosas. Et aquel día uno de los príncipes más sabio fablava al rey, faziéndole fazer graçias a Dios, que avía ordenado el reyno de India, et tan sabio [48rb] rey avía la tierra enoblesçida. Et después, bolvíase al pueblo, et loava las sus buenas costumbres et criamientos, queriendo ganar su amor et bienquerençia; et luego, los amonestava a umildat et a reverençia et obidiençia de los reyes; et luego después d'esto, el pueblo estudiava de dezir grant bien et grandes loores del rey, et rogavan et fazían oraçión por buena vida del rey. Et en niñez trayan los niños a amor, temor, onor et obidiençia del rey. Et aquel día el rey escarmentava los malos omnes por tal que los otros dende tomasen enxienplo; et aliviava los tributos; et dispensava con los mercaderes et dexávalos sus derechos, por ende que más de grado ay viniesen et que las rentas reales se acresçentasen».

Et síguese: «¡O, Alixandre! Non quieras desear aquella cosa que es transitoria, la qual te conviene ayna desanparar; mas desea et busca riquezas non corruptibles. Non quieras seer cruel nin corruptible nin sañoso para perdonar a aquellos de los quales has avido bictoria, piensa de los casos avenideros o que son por venir. Non quieras conplir todos tus deseos en comer nin en beber nin en deliçio carnal nin en mucho dormir; porque deliçio carnal es propiedat de puerco, del qual si tú te departes, que non uses d'él, será a ti grant gloria. Non usarás de biçios de bestias que non han razón nin farás obras bestiales. Créyme sin dubda, porque usança de deliçio carnal es destruyçión de los cuerpos, et menguamiento de vida, et corrupçión de virtud, et traspasamiento de la ley, et engendra costumbres femineles o de mugeres.

»Conviene a la real magestat que con aquellos con quien suele aver plazer en lugar secreto et honesto oya son de estrumentos et órganos quando será enojado, porque el ánima del omne naturalmente se delecta en las tales cosas, et los sesos corporales ende fallan reposo, et el cuerpo se engordesçe. Et esto sea fecho tres o quatro días. Et más honesta cosa es quando [48vc] se faze honestamente que non manifiesta; et paladinamente tú farás penitençia et abastinençia de vino; et entonçe, tú poderás aver o entender muchos

secretos. Tú debes aver algunos de tu compañía que sean familiares et espeçiales, que te digan et te recuenten lo que fazen et lo que se dize por tu reyno. Da honor a los sabios. Non sea ninguno de tus nobles que non sienta tu largeza.

»Convieni al rey aver continençia et discreçion; et dévese abastener de mucho reyr, porque risos tiran reverençia et fazen al omne tornar biejo. Aquel rey es digno de loar que es semejante al águila señoreando, et non ha una de las aves señoreando et subjugando. Si alguno a otro faze injuria delante el rey, deve el rey comedir et pensar por qué se faze. Si se faze por juego et por plazer, o por fazer alegrar a los otros, o por tal que sea graçioso o por menospreçio. La primera manera ligeramente deve seer castigada; et la segunda, gravemente.

»Virtud del príncipe o del señor es conosçida en su honestat et religiõ, en amor, et en cortesía, et en reverençia. Rey [en] el reyno es así como lluvia en tierra et ayuda de las cosas vivientes. En tiempo de nesçesitat tú debes ayudar a los çibdadanos; et entonçes, debes abrir las tus bodegas por tal que todos universalmente bivan por la tu providençia.

»Guárdate de derramar sangre umana porque esto pertenesçe tan solamente a Dios. Porque dize Hermógenes que quando alguna criatura mata a otra criatura semejante a ella, las virtudes de los çielos llaman a la divinal magestat, et dizenle: "Señor, el tu servidor quiere ser semejante a ti".

»Piénsate et busca [48vd] dónde poderás sacar dones et buenos enxienplos, porque los fechos ya pasados dan çertidunbre de los que han de venir. Guárdate que non quebrantes la fe prometida o dada porque esto pertenesçe a los desleales et a ribaldos et a truhanes et a putaynas. El rey non deve ayudar a ninguno, sinon quando vee que aquél ha pecado.

»Establesçe et ordena estudios en las çibdades. Faz mandamientos a tus omnes que enseñen a sus fijos çiençias de letras. Et conviene a la tu providençia que a aquéllos ayudes. El reyno de los griegos fue ensalçado et autenticado por diligençia de los estudiantes et por proeza de los sabios.

»En ningunt tiempo non fies en obra de mugeres nin en sus serviçios. Acuérdate de los fechos de la reyna de India quando enbió a ti muchos serviçios et presentes et muchas joyas, entre las quales cosas te enbió aquella muy ferosa donzella, la qual fuera en su niñez criada et abevrada de venino de sierpe, asy que su natura fue convertida en natura de (sienpre) sierpe. Et sy yo non la oviese diligentemente catada, et por arte mágica non oviese sabido et buscado, por quanto ella así, ardidamente et horriblemente et a menudo et syn vergüença, firmó su catadura en la cara de los omnes, conosçí verdaderamente por su sola catadura que ella mataría los omnes si los criava, que los mordería con los dientes; la qual cosa tú provaste por experiençia. Et si yo esto claramente non te oviese demostrado, tú ovieras aquélla carnalmente conosçido et oviera seydo a ti ocasión de muerte».

De las cosas susodichas puede aver ocasión el predicador divinal de instruyr o de demostrar a los príncipes o de fablar con ellos de cosas provechosas, et mayormente en tiempo de paz.

[49ra] Capítulo xiiiº: ¿En cuál manera el príncipe se deve aver en tiempo de guerra? Que non faga batalla nin guerra, synon justa; nin la reça de ninguno, sinon justa.

Dize el sabio *Eclesiástico*, capítulo iiiº, que tiempo ay de guerra et tiempo de paz, et por esta razón, los príncipes deven seer informados de tiempo de vatalla. Porque debes saber que el príncipe que quiere començar et mantener guerra contra alguno deve catar tres

cosas, es a saber: que lo faga por justa nesçesidat, et por clara et manifesta justiçia, et egualdat. Et faziendo esto, el príncipe sea en su entençión bien ordenado. Porque escrito es en el *Decreto, causa xxiiiiº, questione prima*, dize que vatallas pueden seer sostenidas segunt el Evangelio por que tal que las sus lumbres de yniçidat sean tiradas forçadamente et por nesçesidat. Et deve ser catado que la vatalla o pelea o g[u]erra non sea injusta, et si fuese injusta et digna de puniçión, o si fuese fecha por cobdiçia de fazer daño o de tomar vengança o por crueldat del príncipe que non quiere fazer paz por saña que tiene en el coraçón, o si se fiziese por tal que ha deseo de fazer pelea cruel o por deseo de aver señoría o por semejantes cosas las quales pueden et deven seer en pelea reprehendidas.

Dize sant Agustín *Contra Fausto*, xviiº, que aquellas peleas son justas et buenas las quales son fechas por traer a çaga los malos omnes, et por ensalçar los buenos, et por que los rebeldes sean obidientes a la comunidat. Et aquí ha bien asaz declarado qué pelea es justa.

Actoridat de fazer vatalla es el poder del príncipe, et ofiçio de seg[u]ir [49rb] o de la fazer (es del príncipe) pertenesçe a la cavallería. Et non es cosa devida de dubdar que aquella pelea sea justa la qual se faze por mandamiento de Dios por retraer o por refrenar o por escusar o por subjugar el orgullo de los omnes mortales. Iten, dize sant Agustín en la *Epístola quinta* que si se fazer pudiese, los buenos deven fazer la pelea misericordiosamente por tal que la cobdiçia de los malos sea refrenada et deçimada, et sus viçios et pecados ayan fin, los quales por justo inperio deven ser mortificados o abaxados.

De justa pelea fabla sant Agustín, libro iiiº de *La çibdat de Dios*, capítulo xvº, capítulo xiiiº, capítulo vº. Enpero, pelea jamás non deve seer fecha sinon porque conviene o se deve fazer por fuerça, segunt que es escrito en el *Decreto* en la causa desuso allegada, questión viiiº, en aquel capítulo que enpieça: «*Si nulla urget et caetera*».

Capítulo xiiiiº: Qu'el príncipe en tienpo de pelea o de guerra se deve espeçialmente guardar que non ofenda a Dios, et dévelo amansar con acabada justiçia.

El príncipe deve aver cura et ansia que non faga nin consienta que ninguna cosa sea fecha por que Dios sea ofendido en su gloria, et que sea curioso de conplir la voluntad de Dios, et de fazer lo que terná provecho a su Egleſia. Porque el príncipe et los suyos deven fazer su esfuerço que Dios sea con ellos. El qual será con ellos si ellos fazen los mandamientos de Dios, segunt que dixo Achior a Olofernes, asy como es escrito, *Judicum*, viº capítulo. La estoria es atal: que Olofernes quería fazer vatalla o pelea con los judíos; et Achior, que era de su parte, díxole tales palabras: «Señor, vusca si aquellos a quien quieres combatir han en sí algunos pecados por que Dios los aya desanparados, porque si Dios los ha desanparados et nós conbatimos con ellos, nosotros aberemos victoria et ellos serán vençidos; et sy en ellos non [49vc] ay pecados contra Dios, sey çierto quelos non podremos bençer».

En el libro *Numeri*, que quiere dezir `de los cuentos', xiiiiº capítulo, dize: «Non querades aver miedo vosotros que entrades en la pelea, que Dios es con vosotros». Et Nuestro Señor Dios dixo, *Levitici*, xxviº capítulo: «Si andodierdes por los mis mandamientos et los guardaredes, vosotros perseg[u]iredes vuestros enemigos, et caherán delante vós». Et por el contrario, es escrito, *Josué*, xviiº capítulo, que por tal que Achior era uno tan solamente pecador, grant muchedunbre del pueblo fuera muerta et vençida por él.

Et pues aquel [que] quiere aver victoria en la pelea aya consigo a Dios por enxienplo de Abrahán et de Moysés et de Josué et de Davit et de los otros príncipes justos.

Capítulo xvº: Que el príncipe, quando se combatiere, sea sabio et abisado.

El príncipe deve proveer que sus príncipes sean gobernados ordenadamente et que sepan combatiir sus contrarios con grant maestría. Et el príncipe deve saber el arte *De re militari*, esto es, `del arte et de las cosas de cavallería', que le enseñe cómo se deve combatiir o mantener en la batalla. La qual arte, segunt que se dize, fizieron aquellas gentes que son llamados laçedemonos. Et por esta razón, quando Aníbal avía de entrar en Ytalia, la qual quería conquerir con armas, él quiso aver por g[u]iador [a] aquel príncipe laçedemón, segunt que es escripto en el *Policrato* libro viº, capítulo viº.

Onde recuenta Troyo Ponpeyo, libro sexto, de Alixandre en como él escogiese et esleyese de fazer pelea peligrosa, í non escogía mançebos fuertes nin la primera flor de mançebía, antes escogió omnes biejos et antiguos et aquellos que ya avían dexado de traer armas, los quales avían seydo cavalleros de su padre et de su tío; los quales non tan solamente eran peleadores, antes eran maestros de cavallería, et ninguno non era ordenador en [49vd] la pelea sinon avía hedat de sesenta años. En tal g[u]isa fue el començamiento de la pelea. Semejava plazer de buenos et nobles omnes antiguos que tenían consejo. Et en aquella pelea ninguno non pensava cómo avía de fuyr, antes en quál manera vençerían; nin avían confiança que se ayudasen de sus pies, mas de sus manos et de sus costados.

Et el contrario, enpero, fue del rey Dario et de los suyos, con el qual se combatiieron, por lo qual la cavallería de Alixandre ovo victoria et la de Dario fue vençida. Porque *Policrato* en el lugar desuso allegado dize que aquel que quiere aver victoria se deve combatiir por arte et non por ventura. La qual arte saben aquellos que mucho han usado de armas et de cavallería.

Capítulo xviº: Que el príncipe sea bien reglado et bien dotrinado en sí et en los suyos.

El príncipe deve prover qu'él, en sí et en sus cavalleros, sea bien reglado et dotrinado, refrenando la carnalidat et sus deliçios carnales, et pecado de gula, et deliçio del cuerpo, et desonestades, et malos cobdyçios, et furtos, et discordias, et departimientos de voluntades, et presunçiones, et inobidiençias. Porque ligeramente puede seer vençida compañía, por grande que sea, si non es bien ordenada et dotrinada et reglada, segunt que es escripto en el *Policrato*, libro viº, capítulo xiiº. Onde se lee que tanto aprovechó a los romanos quando fueron bien dotrinados que todo el mundo subjudgaron a sy mesmos.

Alixandre poca cavallería resçibió de su padre, mas eran omnes sabios. Et quando fueron provados en armas, con aquellos conquerió todo el mundo et tomó las riquezas de muchos. Et Xerses avía muy grant cavallería, mas non era bien ordenada; et peleó con Laçedemón, que avía poca cavallería, mas era bien ordenada; et fue vençido Xerses. Et como le fuese demandado cómo avía [50ra] seydo que tan poca cavallería avía bençido con tan grant muchedunbre, que por quanto él avía muchedunbre desordenada, et los otros eran pocos et bien ordenados. Este mesmo fue vençido en Salamina, et ovo de fuyr con una varquita, et fizo mucho quando pudo escapar. Enpero, avía y de príncipes et tantos de caudales de su padre que los non podría omne nonbrar, sinon que quando quería saber quántos eran de cabdal, metía un dardo en un lugar a esto deputado; et después, el señor contava quántos dardos y avía, et por el nonbre o cuento de los dardos venía en conosçimiento del nonbre de los cabdales.

Debalde et en vano el príncipe espera victoria si él et los suyos non son bien ordenados. Et que se guarden de las cosas susodichas. Porque recuenta Valerio, libro iiº, capítulo iiº, que los romanos enbiaron grant cavallería en España, et los españoles contrastáronles et repugnáronles en tanto que los romanos non fazían nada. Et los romanos, sabiendo esto, enbiaron allá Cornelio Çipio, el qual, luego que fue en la hueste, fizo pregonar, sopena del cuerpo et del aver, que todo omne apartase de sí mesmo toda cosa que pertenesçiese a todos deliçios carnales o corporales. Et aquel día salieron de la hueste de los romanos todos aquellos que bendían viandas et dos mill mugeres comunes. Et luego, los romanos resçibieron coraçón et valentía, et ovieron bictoria de los enemigos.

Capítulo xviiº: Que el príncipe se deve proveer que entre los suyos aya verdadera lealtad.

El príncipe deve proveer que en sus subjectos aya verdadera lealtad, et que sea querido et amado por ellos, et que él ame et quiera a ellos. Porque dize Jullio Çésar que aquellos príncipes que non fazen su esfuerço que ellos sean amados de sus cavalleros [50rb] non saben amar los cavalleros. D'este príncipe Julio Çésar se lee en su *Vida* en la primera parte que quando él quería provar algunt cavallero non lo probava en buenas costunbres nin en buenos criamientos nin en buena aventura, mas tan solamente provava su fortaleza. Et en la prueba él lo tractava quanto más cruelmente podía. Et quando alguno le avía agraviado o fecho ensañar por que el príncipe oviese a perdonar, non lo perdonava en todo tiempo nin en toda ora nin en todo lugar; mas quando los enemigos eran çerca et se devían acostar, aquel que primeramente yva contra ellos era tenido por provado et todo desplacer le era perdonado. Et este príncipe non castigava todos los malos, enpero, jamás non perdonava a aquellos que eran tractadores de discordia o perturbadores de la paz, antes los castigava gravemente. A los sus cavalleros llamava conpañeros; et amávalos tanto que quando él oyó que la su cavallería fue desbaratada et muerta a Curia, jamás de ay adelante non se quiso raer la barva nin se tajo los cabellos fasta que ovo vengança la su desonra. Et por esta razón, él mantenía los cavalleros en su amor et en su gracia.

Et por esta manera, el príncipe trae el coraçón de los cavalleros mejor que sy les diese dádivas o moneda o otros qualesquier dones, segunt que dize Tullio, libro iiº *De ofiçios*, capítulo xviiº. Recuenta la palabra que Felipe de Greçia, rey, padre de Alixandre, la qual palabra el dicho rey escribió en una letra que enbió a su fijo Alixandre. Et dize aquí (Alixandre) Tulio que Felipe muy claramente acusó a su fijo Alixandre diziendo así: «¿Qual mal o qual razón te traxo a esta esperança vana que te tú pensavas que aquellos te fuesen leales nin fieles los quales tú ovieses corronpidos por moneda o por dádivas? [50vc] ¿Fazes tú aquesta cosa por tal que los griegos non tengan nin resçiban a ti por rey, mas por su ministro o por su franqueador? Esta cosa paresçe muy mal en rey, la qual mejor deve seer dicha corrupción. Eres fecho de peor condición que non eras antes. Aquel que resçibe la moneda todos tiempos está aparejado para resçebir más que resçebido non ha, mucho más que non faría sy jamás non oviese seydo co[r]ronpido». Fasta aquí dura la palabra de Felipe, rey, la qual dixo a su fijo Alixandre, la qual deven resçebir et entender así como a mandamiento fecho a todos los príncipes.

Eso mesmo pone Valerio, libro viiº, capítulo iiº, a la qual palabra allega que el rey Felipe, ahuelo de Alixandre, por mayor parte fue mercadero de Greçia más que vencedor. Enpero, por tal como los omnes son cobdiçiosos, et se non pueden fatar de riquezas, et tomando en sí a menudo mudamiento o trocamiento de boluntad, conviene al príncipe de dar muchas cosas, segunt que dize Séneca, libro iiiº, *De benefiçios*, viiiº, ixº capítulos, fablando de Felipe susodicho, el qual avía dado a un cavallero la heredit de otro, et escusándose por qué lo avía fecho, dixo que los reyes dan en tiempo de guerra a los ojos

abiertos. «Et un omne acabal non es bastante a fazer conplimiento a la cubdiçia de tantos armados. Non puede cada un omne en un mesmo tienpo fazer buen varón et buen príncipe. ¿Cómo se podrían fartar tantos millares de omnes que nunca se veen fartos nin se pueden fartar? ¿Qué onra si a cada uno finca todo lo suyo? ». Quasi que diga que el príncipe o el señor es forçado por la grant cobdiçia de los omnes, que quasi forçadamente lo demanda[n] que tiren a algunos algunas cosas et que las den a los otros. Et Felipe en la dicha su letra non negó que el príncipe deva ser largo et franco et dar muchas cosas, mas da a entender que aquellos que omne tomó por [50vd] alquiler o por compra o por moneda tan solamente non son mucho leales, porque el príncipe mejor trae a sy el coraçón de los omnes con buenas palabras et con buen reçeibimiento que non faze con moneda.

Onde recuenta Valerio, libro viiiº, capítulo viiiº, que Temístides retovo de coraçón en su memoria los nonbres de todos los sus çibdadanos. Et asy mismo, Tiro sopo los nonbres de todos los sus cavalleros por tal que a cada uno pudiese saludar por su nonbre et por llamar a cada uno por su nonbre todos aquellos quando fuesen en su hueste. Et Mitrades aprendió los veynte et dos lenguajes por tal que sin trujamán o interpretador pudiese fablar a todos los sus subjectos. Et esto mesmo recuenta Solino, libro primero, et allega ay en cómo los dichos príncipes fizieron las cosas susodichas por traer a su amor los coraçones de sus subjectos.

Capítulo xviiiº: Que victoria viene del çielo, et que en el príncipe deve aver firme esperança et deve a Dios fazer devota oraçión.

Por quanto la victoria de los reyes viene et desçiende de los çielos, es a saber, que victoria non viene por gran muchedunbre nin por grant conpañia, mas Dios del çielo da fuerça et victoria en la pelea, segunt que es escripto en el libro primero de los *Macabeos*, capítulo iiiº, por tanto, el príncipe deve aver en Dios firme fe et verdadera esperança, et deve piadosamente rogar a Dios que él sea g[u]iador et defendedor suyo et de los suyos en la pelea, a enxiemplo de Moysés, el qual, segunt que se lee *Exodo*, xiiiiº capítulo, quando el pueblo era en la pelea et se combatía contra los enemigos, levantava las manos a Dios et rogávale por victoria de los suyos; et en tanto que él esto fazía, el pueblo de Ysrael bençía et avía bictoria.

[51ra] Et en el libro *Deuteronomio*, capítulo xxº, es escripto: «Quando fueres a la pelea contra los enemigos, non ayas miedo, que Dios es contigo en medio de vosotros». Et síguese que el comienço de la pelea estará el sacerdote delante la hueste. Et dezirle[s] a(s) asy: «Non ayades miedo que Dios es en medio de vosotros».

Asy lo fizo el enperador Theodosio, segunt que se recuenta en la *Estoria de los romanos*, en la qual es escripto que quando Eugenio et Arbogastes con grandes conpañias toviesen et ocupasen los pasos de los Alpes, (de los) que son montes que están aderredor de Ytalia, Theodosio, que aquel día non avía comido nin dormido, se puso a fazer oraçión; et pasó toda la moche que non comió nin durmió nin çesó de rogar a Dios, enpero que sabía que los suyos le avían desanparado, et le avían dexado, et que sus enemigos lo tenían de todas partes çercado. Et quando se levantó de la oraçión, tomó sus armas con firme esperança que Dios le daría bictoria; et fizo sobre sí la señal de la cruz; et dio batalla a los enemigos con fiança que non solamente con su cavallería, antes aun si él solo entrase en la batalla, que él abría victoria, porque él avía demandado de consejo a un santo omne hermita, el qual avie espritu de profecía, et este santo omne avía por nonbre Juan hermita.

Et síguese aquí que quando ellos començaron de ser en vençida, en aquella ora mesma se levantó gran viento que enpeçó de aquella parte onde estava Theodosio, et corría contra la parte de los adversarios, et feríalos en la cara. Et era viento fuerte, que levantava polvo et pajas et tierra en alto enderredor. Et este viento resçebía et traya las lanças et los

dardos et las saetas que echavan los de Theodosio, et fazíalos ferir fuertemente sobre los enemigos del dicho Theodosio. Et quando los enemigos de Theodosio **[51rb]** lançavan lanças o dardos o saetas o otras armas contra los de Theodosio, el viento rescebía en sí aquellas armas, et levántavalas en alto, et fazíalas tornar en la cara de aquellos que las lançavan o las echavan. Et por esta manera maravillosa, los enemigos de Theodosio fueron muertos et vençidos; et aquel príncipe Eugenio fue preso; et el otro príncipe, que avía nonbre Arbogaste, matóse él mesmo.

Et por estas cosas es cosa manifiesta quánto ayuda et es cosa provechosa justicia del príncipe et devota oración fecha a Dios. Et después d'esto, síguese [que] luego que Theodosio fue muerto, regnaron dos fijos suyos, es a saber, Arcario et Onorio. Et en aquel tienpro era conde de Africa un príncipe que avía nonbre Guildo, el qual se pensó que Arcario et Honorio, que eran jóvenes, non fuesen de tal virtud que sopiesen defender nin mantener sus derechos, por que él apropió a sí mesmo Africa, et negó la señoría a Arcadio et Onorio.

Et este conde avía un hermano que avía nonbre Marçelsol, et él estava en Africa con él. El qual conosció la trayción que su hermano fazia, et partióse d'él, et tornóse para Ytalia. Et Arcadio et Onorio este Marçelsol con grant cavallería en Africa contra el traydor de su hermano. Et este Marçelsol sabía et acordábase quánta gracia avía fecho Dios a Theodosio por merescimiento de la oración que él fazia, et esto en fechos quasi desesperados; por lo qual él se vino dende en una villa que avía nonbre Cabraça, en la qual avía algunos santos omnes servidores de Dios, los quales él traxo dende consigo mismo. Et por algunos días él con aquellos santos omnes en uno ayunó et estovo en oración de noche et de día. Et por tres días antes que entrase en la pelea con sus contrarios aparecióle de noche sant Ambrosio, el qual poco de **[51vc]** tienpo avía que era salido de aquesta bida, el qual le dixo que él abría victoria, et díxole el lugar et el día de la victoria que avía de venir. Et al terçero día con vegilias et con oraciones él entró en la pelea. Et non avía con él tan solamente sinon çinco mill omnes, et los de la otra parte eran ochenta mill, et por birtud de Dios sin otra pelea los ochenta mill se rindieron a él asy como vençidos et tomados. Et Guildo, el conde desuso dicho por quien esto se fazia, fuyó et ascondióse. Et luego, a poco de tienpo, él mesmo se afogó et se mató.

Pues maravillosa cosa es la bondad de Dios, et grande es la virtud de la fe, et mucho ayuda la virtud de la oración. Et en estas cosas el príncipe onrar deve la Egleſia et sus ministros, et deve vedar a sus subjectos que non desonren nin fagan daño a las egleſias.

Onde se recuenta aquí que el susodicho Marçelsol tornó orgulloso et sobervioso porque tal le avía contesçido, et nesçiamente et non devidamente fizo atal desonor a la Egleſia que algunos que a ella se avían acogido vino él et sacólos dende por fuerça; enpero, Nuestro Señor Dios corrigió et castigó a todos aquellos que avían ayudado a cometer aquel sacrillejo, et en espeçial, a poco de tienpo él fue corregido d'este pecado.

Aquí mesmo se recuenta que en el tienpo que Atila desipó a Ytalia, el Padre santo León, papa, allegó a él. Et todo lo que quería et deseava el santo Padre León, todo lo alcançó et acabó con él. Et tornóse dende non tan solamente con victoria de Roma, mas aun de toda Ytalia porque Atila era espantado et espavoresçido por voluntad de Dios, porque él non pudo nin fablar nin dezir al sacerdote de Dios ninguna otra palabra, sinon lo que el Padre santo avía querido et deseado.

Et después que el Padre santo fue dende **[52vd]** partido, algunos de sus cavalleros demandaron a Athila por qué avía fecho tan grant reverençia al Papa de Roma, mucho mayor que non solía, et le avía otorgado todo lo que avía querido. Et respondió el rey Atila que él non avía fecha reverençia al Papa que a él era venido; mas a otro que era venido con él, que le estava de çerca, que estava bestido asy como obispo con forma inperial, que era

cano et presona de grant reverençia. Et avíalo visto con la espada en la mano, et avíalo amenazado que lo mataría si non otorgava al Papa todo lo que demandava.

Pues como el príncipe sea ministro de Dios et reciba el cuchillo por mano de la Egleſia, asy como desuso dicho es, justa cosa es que él dé onor a la Egleſia et a los ministros d'ella, et las sus injurias deve fazer çesar.

Capítulo xixº: ¿En cuál manera el príncipe o el rey deve virtuosamente regir a sy mesmo et a los sus deseos et lo que es dentro d'él?

Avedes oydo en cuál manera el príncipe deve regir a los otros, de aquí adelante sea bisto en cuál manera deve regir a sy mesmo. Por tal que non aya nonbre de príncipe o rey de balde et en vano, deve estudiar que rija a sy mesmo et su conpañia et lo que posee de dentro de sy mesmo, et deve aver señoría sobre las cobdiçias carnales et bestiales que se mueven contra el ánima. Porque dize sant Ysydoro en el ixº libro de las *Ethimologías*, capítulo iii: «El rey toma nonbre d'esta obra que es regir et gobernar pues como rige derechamente; quando yerra et peca, él pierde aquel nonbre. Rey serás sy las obras fazes derechamente; et sy derechamente non las fazes, non serás rey». Pues, segunt esto, [53ra] aquel es rey verdaderamente o príncipe el qual ha señoría et gobierno sobre sus deseos carnales. Et aquel meresçe ser rey que aquellos bien rigiese. Porque dize *Job*, capítulo xiiº, que Dios echa et derrama menospresçimiento sobre los príncipes. Et dize aquí sant Gregorio en el xiº libro de los *Morales* que aquellos son dichos príncipes que han señoría sobre sus pensamientos. Et aquí mesmo dize *Job* que nuestro señor Dios desligó et afloxó el brag[u]ero de los reyes. Onde dize sant Gregorio sobre esta palabra en el xxviº libro de los *Morales* que aquellos son llamados reyes los quales son señores de los movimientos carnales, et refrenan el deseo de luxuria, et tienpran el fuego de (luxuria) avariçia, et enclinan et abaxan la gloria de elaçión, et quebrantan susgesiones de invidia et de mala voluntad, et amata[n] el fuego de furor et de saña. Et atales son dichos reyes que non cahen nin son vencidos en la pelea de las tentaçiones; mas rigen et gobiernan a sy mesmos, saben aver et mantener señoría. Aquellos que son atales son berdaderamente reyes.

Et por amor d'esto, Oraçio, poeta, dize en el dictado que es llamado *Lírico* a reprehender voluntad de aver señoría, dixo cantando con son viuela, segunt que recuenta sant Agustín en el quinto libro de *La çibdat de Dios*, capítulo xxiiiº: «¡O tú, príncipe! Conséjote et ruégote que más fagas tu esfuerço por regnar sobre ti mesmo et de subjugar la sensualidat a la razón que en conquistar Libia nin las tierras nin los regnos del mundo. Et [si] así lo fazes, tú finalmente averás señoría (et) sobre todos defallimientos et sobre muchas gentes».

Et d'esto fabla a Theodosio muy excellentemente Claudiano, et dize asy: «Puesto que así sea que tú ayas muy grande et ancha señoría, la qual se estiende de aquí a la fin de India, et te adoran todos aquellos de India et de Media et de Aravia et de Serra, sy as [52rb] miedo, si as malos deseos, si te dexas vencer a la yra, si eres subjudgado a viçios et pecados, si atal eres, tú eres subjudgado, et cativo, et sometido a las leyes yniquas et malas. Et si tú puedes ser rey et señor de ti mesmo et de lo que de dentro de ti es, tú heredarás por derecho todas cosas et averás señoría sobre las peores cosas. Aquel que es muy soltero o fecho a su guisa bien e cahe en estado desmesurado et malos viçios, por que tú, ¡o príncipe!, refrena et reprime todos movimientos ásperamente (et) quando syntieres que tú eres movido en abenençia de pecar carnalmente o serás movido a yra. Aquel que veye(n) que pena le está aparejada suele demandar consejo en qué manera podrá escapar d'ella, conséjote que reprimas todos movimientos asy que non sea a ti devida cosa nin

pertenesciente de conplir todos tus deseos, et por esta carrera vernás a estado que poderás conplir tu voluntad de mayores cosas».

Et Valerio, enperador exçellente, avía ochenta años quando murió et aún era virgen. Et en su fin él se razonava con aquellos que eran delante d'él presentes et recontava las victorias de las quales él se alabava et tenía se por ende bienaventurado. Et dixo que se non tenía por bien andante nin por glorioso de ninguna victoria que oviese avido, sinon de una tan solamente. Et como le demandase[n] de quál, él respuso que avía domado el peor enemigo que él avía, et éste era la su carne. Et dixo que sy non oviese vençido la su carne, que él non biviría syn gloria et syn onor porque non avría avido victoria que le fiziese onor; mas él vençió aquel enemigo que continuamente estava con él. Et aquesto recuenta Valerio en el tractado pequeño.

Pues aquéllos son reyes que a sy mesmos et todo que es suyo saben así regir et governar como dicho es. *Job*, capítulo iiiº, dize así: «Con los reyes et con los príncipes et con los [52vc] cónsules de la tierra». La qual palabra espone sant Gregorio, libro iiiº de los *Morales*, et dize que aquéllos son reyes que saben regir sus cosas, los quales tienpran sus movimientos de sus deseos, rigen aun las cogitaçiones a ellos sometidas et subjudgadas, et son dichos reyes porque a sí mesmos señorean et a sí mesmos se saben regir sus cuerpos; los quales tienpran sus movientos et los refrenan. Porque es escripto en el *Eclesiástico*, xiº capítulo, que aquella tierra es bienaventurada el rey de la qual es noble, et maldicha es aquella tierra el rey de la qual es niño.

Et dize Séneca, *Epístola* xcviª, que muchos han sydo los quales, por tal que vençiesen sus enemigos, vençieron cobdyçia. Mas agora ninguno non contrasta nin repugna cobdyçia nin a abiçión nin a crueldat. Et muchos son que paresçe que estos viçios contrasten et repugnen a los que son vençidos por ellos. Et dize él mesmo en la *Epístola* cxvª, fablando de Alixandre, dize asy: «Alixandre vençió muchos reyes et muchos pueblos, et él fue sometido a yra et a tristeza, et sabía sobjudgar so su señorío las otras cosas et non a sy mesmo. Et tan grandes señores ha en el mundo que son tenidos et ligados con cuerdas de grant ligadura de error. Et aquellos que son bestias et nesçios (et) tiénenlos por omnes de buena ventura porque han grant señoría, et non catan que son sometidos a viçios et pecado».

Et por esta razón dize aquel mesmo en la *Epístola* xxxviiiª así: «Sy quieres todas cosas someter a ti, somete tú mesmo a la razón. Et si la razón te rig(u)e, tú bolverás mucha gente. Razón te demostrará qué debes començar et por quál manera». Et por tal como el omne non faze esto todos tienpos, por esta razón el omne non es todos tienpos rey verdadero, segunt que dize aquel mesmo en la *Epístola* cxviª: «El nuestro corage agora es rey, agora es cruel príncipe. Rey es quando se piensa en cosas honestas, et quando ha cura de la salud del cuerpo que le es acomendado et [52vd] [a] aquel non manda ninguna cosa fea nin desonesta. Mas quando es cobdyçioso et flaco et desapoderado et delicado por nonbre de rey, et resçibe nonbre des plaziente, es dicho tirano o cruel príncipe.

Et pues poco vale aver señoría sobre la gente et sobre las provinçias de fuera, et regirlos con leyes humanas si el príncipe que aquéllos rige non es regido por ley de razón nin por ley devinal nin por egualdat. Por el mal omne rige o es rey, él es sirviente de atales señores como ha viçios o pecados en sy mesmo, segunt que dize sant Agustín en el iiiº libro de *La cibdat de Dios*, capítulo iiiº. Et por el contrario, más vale aquel que señorea su coraçón que aquel que conbatiendo toma señoría sobre las çibdades, segunt que dize el sabio Salamón en el xviº capítulo de los *Proverbios*, porque aquel conbate et vence las cosas que son fuera d'él, et éste las de dentro rig(u)e et ordena, segunt la esposición de sant Gregorio en la su *Pastoral*, libro iiº, capítulo xiiº. De atal rey se entiende aquella palabra de los *Proverbios* de Salamón, capítulo xxº: «El rey que está asentado en la cáthedra del juyzio disipa todo mal con el su acatamiento».

Capítulo xxº: ¿En qué manera el príncipe se debe guardar de injusta crueldad et de cruel señoría?

Por las cosas desuso dichas paresçe quánto departimiento ay entre el príncipe o rey, o tirano o señor cruel. Porque príncipe es aquel el qual ha seydo legítimamente instituydo, et que por derecho divinal et umanal usa de señoría, et aquel que ha en sí mesmo las virtudes desuso dichas, et rige a sí mesmo asy como dicho es. Mas, por el contrario, aquel es tirano que ha condiciones contrarias a aquellas que agora han seydo dichas.

Job, capítulo xvº, dize que ençierto es el tirano, que quiere dezir 'príncipe cruel', el cuento de los sus años. Et dize sant Gregorio en el xviiº libro de los *Morales*, declarando la dicha palabra, que aquel es dicho [53ra] tirano el qual non señorea por derecho en la comunidat o sobre la comunidat.

Et en el iiiº libro del *Policrato*, en el capítulo primero, es escripto que departimiento ay entre príncipe et tirano, porque el príncipe faze lo que manda la ley et dize, et non faze lo que la ley vieda, et segunt la ley él rige et gobierna el pueblo, de la qual ley él cree seer ministro; mas el tirano faze todo el contrario. Et en las leyes seglares es escripto que non es pecado matar el tirano, antes es justa cosa et bien fecha, segunt que dize aquel mesmo, libro iiiº a la fin.

Et síguese aquí mesmo después: «Aquel que resçibe señoría et poder sobre los otros et resçíbelo de Dios, aquel sirve a la ley, et es servidor de justicia et de derecho. Mas aquel que la señoría usurpa et ocupa asy como non deve, non usa de derecho, antes lo corronpe, et somete las leyes a la su parte et a la su voluntad, asy como por el contrario debería someter la su parte et la su voluntad a la ley. Et por esta razón, digna cosa es que los derechos se armen contra aquel que desarma las leyes». Et aquí se tracta bien d'esta materia.

Item Tullio, libro iiiº *De ofiçios*, capítulo viiº, dize asy: «Nós non avemos ninguna compañía de los tiranos, antes somos fuertemente apartados de aquéllos; porque non es contra natura despojar, quien fazerlo puede, a aquel al qual sería honesta cosa de lo matar. Et este mal linage de omnes, que los fazen tiranos et señores crueles, debería seer desarraygado et fuera de los términos de la comunidat del umanal linage echado». Et dize que asy como el cuerpo del omne si por aventura en él tiene alguna partida o algunt mienbro corronpido, por corrupción del qual la sangre et la carne de los otros mienbros se corronpen et vienen a destruyçión, aquel mienbro deve seer apartado et tajado del cuerpo por que lo non corronpa todo. Et semejante manera los príncipes crueles, que son dichos tiranos, deven ser fuera [53rb] echados de la comunidat, la qual corronpen et dapnifican así como si fuesen bestias crueles et salvajes que se comiesen el pobre. Todo príncipe, enpero, puesto que él sea legítimamente instituydo, se deve guardar que non faga obras de tirano, asy como es que non faga opresión nin tuerto al pueblo; nin faga contra la ley que es derecha; nin los ensañe con demandas nin con pechos nin con fuerças nin con tributos injustamente; nin les tire lo suyo; nin les dé afriçiones nin lazerios, ocupándolos en obras non devidas; nin les dexe maltraer a otros; nin consienta que los ofiçiales o bayles les fagan sobejanías; et asy de las otras cosas semejantes. Porque dize sant Agustín, libro iiº de *La çibdat de Dios*, capítulo xxº, que rey injusto tirano es.

Et el sabio Aristótiles en el libro viiiº de las *Ethicas* pone departimiento entre rey et tirano, et dize que aquel es tirano que usa de señoría a propio provecho, et aquel es rey que usa a provecho de los sujetos. Rey es aquel que por sí mesmo es abastante, et ha abastimiento de todo bien más que los otros. Et atal non ha mester los bienes de los otros, et procura provecho non para sí mesmo, mas para los sus sujetos.

Et Salamón en el xviiiº capítulo de los *Proverbios*, hablando de los tiranos, dize que príncipe cruel et syn pietat es sobre el pueblo pobre así como león rugiente, et asy como oso fanbriento o que ha fanbre. Príncipe que non es sabio a muchos omnes faze calupnia o presión. Et de atales se reclama Nuestro Señor Dios por *Ysayas*, capítulo primero: «¡O pueblo! Los tus príncipes son desleales compañeros de ladrones».

Et d'estos atales fabla mucho bien Séneca, libro iiiº, *De questiones naturales*, capítulo iº. Et dize así: «Mejor cosa es fazer obras divinales que cometer ladronçios nin robos, asy como fazía el rey Felipe et Alixandre et Aníbal et muchos otros».

Et síguese tal questión: «¿Cuál es mayor obra que el omne pueda fazer? Non es esta obra [53vc] finchir la mar de flota o de navíos; nin de aver puesta señal a la ribera de la Mar Bermeja; nin, non desfallescendo la tierra, yr a vengar por la mar las injurias de los otros; nin andar por el mundo por diversos lugares et estraños. Mas ésta es la mayor et la fuerte obra que omne puede fazer: quando vee que ha ayuda, et que ha avido victoria de todos los viçios et pecados. Sin cuento son aquellos que han en su señoría avido çibdades et pueblos, mas pocos son que han seydo señores de sy mesmos». Fasta aquí dize Séneca.

Mas el príncipe justo et noble se deve catar de las dichas cosas, et deve pensar et comedir que él es padre del reyno, asy como fue dicho desuso. Porque dize el Filósofo, viiiº libro de las *Ethicas*: «Atal conparación ha entre el príncipe et el pueblo como entre el padre et los fijos o entre el pastor et las ovejas». Et pues asy deve regir el pueblo como si fuese padre de todos, piadosamente et provechosa, asy como dicho es desuso. Qual luguer o qual paga o qué gualardón resçibrán los buenos príncipes por bien gobernar et regir el pueblo, et esto dize Nuestro Señor Dios, *Deuteronomio*, capítulo xviiiº. Onde dize que atales príncipes regnarán luengamente sobre el pueblo et de sus fijos.

Qué mal gualardón resçibirán los malos príncipes, esto dize el sabio *Eclesiástico*, capítulo xº. Et dize asy: «El regno (de) se muda de una gente en otra por injusticias et por villanías et por muchos engaños», asy como paresció de Saúl, primero rey de Ysrael, que por sus pecados perdió su regno, a sy et a los suyos, así como se lee en el primero libro de los *Reyes*, capítulo xvº. Et asy como de Geroboán, que cuydó ser rey de xii tribus, et por su soberbia perdió las diez, et non fincó rey sinon de dos, segunt que es escripto en el iiiº libro de los *Reyes*, capítulo xiiº.

Item [53vd] aquellos que fueron buenos regidores regnarán eternamente con el Rey de los reyes en el regno çelestial, asy como dicho es del rey Davit; et aquellos que mal regnarán averán dapnación perdurable, porque dura et cruel sentençia judicial averán los malos regidores, et los poderosos sufrirán poderosamente tormentos et penas, segunt que es escripto en el viº capítulo del libro de la *Sabiduría*.

Aquí se acaba la tercera distinción de primera parte del libro, et comienza la quarta.

La quarta distinción es de la información de aquellos que son ofiçiales o lugartenientes de señor en las provincias, que son a manera de ojos et de las orejas en la comunidad. Et tiene quatro capítulos.

Capítulo primero: De los ofiçiales. Non sean cobdiçiosos de los tales ofiçios.

Con ayuda del Salvador han seydo desenbargadas las ocasiones de fablar del príncipe, que es así como cabeça de la comunidat; agora deve seer tractado de la información de los quales son a semejança (et) [de] partidas de la comunidat. Et es ya leydo desuso que aquellos a quien es acomendada señoría en alguna provincia del reyno, los juezes et los sabios en derecho han atales ofiçios en la comunidat como han las orejas et los ojos et la lengua en el cuerpo umanal.

Et fablando por semejança o por comparación propia, los regidores de las provincias et las potestades de las çibdades et los sobrepuestos de los pueblos et los alguaziles de las villas son comparados a las orejas porque éstos resçiben el mandamiento del señor principal et del príncipe, et así son como orejas que resçiben las palabras que los otros dizen; mas los juezes veen et judgan, et son semejantes a los (otros) ojos; et los sabios [54ra] en derecho et los razonadores, que han por ofiçio de fablar, son asy comparados a la lengua.

Los primeros, es a saber, los regidores de las provincias et los sobrepuestos del regno sobre el pueblo deven seer amonestados et dotrinados que non sean cobdiçiosos nin abariçiosos de tales dignidades, por tal razón como los príncipes non deven seer cobdiçiosos de prinçipados, lo qual es desuso dicho. Porque si estamiento de ladrones es poco regno, segunt dizen sant Agustín et Tullio, asy como dicho es desuso, mucho más atales dignidades son prinçipados a algunos, onde estos tales que tienen tales ofiçios son llamados potestades. Pues non deven resçibir atales ofiçios por cobdiçia de la dignidat, nin por cobdiçia de la ganança tenporal, nin por deseo de honor que ayna se pasa, porque atal honor mejor et más verdaderamente deve ser dicho cargo et peligro que onor; mas deven resçibir el ofiçio por dar obidiencia al príncipe que lo manda, et con entención de aprovechar a la comunidat, et con voluntad et coraçón que pueda ayudar a aquellos a quien faze menester. Porque dize el sabio *Eclesiástico*, capítulo viiº: «Non quieras demandar a ningunt omne que te dé ducado, nin al rey que te [dé] cáthedra de onor, nin procures que seas fuerte juez sy non has tan grant virtud que puedas quebrantar et ronper pecados et maldades».

Et enpero, fuerte cosa es et muy sutil quebrantar yniquidades en este presente tiempo por tal que muchos et ricos malos omnes et falsos et desleales regnan, et pocos son los buenos, segunt que dize Actarus. Et recuéntalo Tullio, iiiº libro *De ofiçios*, capítulo xixº, diziendo que «común cosa es et común opinión es de la gente et vulgar que non ha en el mundo estamiento de mayor ganança como es tener et aver señoría. Enpero, segunt verdat, non es estado en el mundo de mayor peligro, nin más peligro sea como aver et poseer [54rb] señoría injustamente, asy como yo he fallado et conosçido. Porque yo non veo que a ninguno sea provechosa cosa continua pelea, et ansias et cuydados continuadamente de noche et de día, et bevir continuadamente con miedo, et bevir entre asechanças o a guardas et peligros muchos et diversos». Et segunt verdat, atal es la vida de aquellos que injustamente alcançan señoría et por deseo de señorear la toman.

Pues presonas indignas non deven seer promovidas a dignidades por los príncipes, nin en los dichos ofiçios o semejantes puestos, segunt que dize Valerio, libro viº, capítulo iiiº, recontando aquel que consejó a los cónsules de Roma de dos príncipes: que al uno nin al otro non les enbiasen en España. Et ellos querían enbiar el uno. Et aquel dixo que el uno nin el otro non fuesen, porque el uno era tan pobre que non avía nada, et el otro era tan escaso que cosa non le conplía nin lo fartava. Onde este sabio omne dize que avariçia et pobreza son igualmente enemigas de la comunidat, porque sy el señor o su ofiçial es pobre, sosaca al pueblo tantos de sus bienes de que aya su vida et que se enriquezca; et quando es escaso, faze muchos furtos por tal que farte su avariçia que se non puede fatar, por lo qual tales onores deven ser echados de ofiçios.

Onde se recuenta en las *Estorias*, suso de los negoçios de los apóstoles, allí do fabla de Tiberio, que Tiberio era señor que sabiamente fazía sus fechos, et jamás et muy

poco mudava sus procuradores. Et como le fuese demandado por qué lo fazía, respuso que en esto él fazía grant bien a la pobre gente, porque aquellos que se piensan que poco estarán en el ofiçio toman et maman de quien es la sangre. Et atanto quanto más breve señoría tienen, tanto son más crueles. Et aquéllos nuevamente desipan todo lo que fallan.

Et aquí es escrito un enxienplo muy bueno del omne ferido que yazíe en la carrera, et muchas mos-[54vc]cas estanle desuso de la llaga, et él non las oxea nin faze yr. Et viene otro omne que se cuydava que el ferido fuese asy desapoderado que non se pudiese tirar las moscas, et fizo levantar de allí todas las moscas. Et díxole el ferido: «¡Ay amigo, qué mal as fecho! Porque aquellas que as fecho levantar eran llenas de sangre et picávanme muy quedo, mas las que agora vernán nuevamente me picarán muy fuertemente». Et por esta g[u]isa es de los procuradores et de los ofiçiales nuevos, que más cruelmente tractan a los subjectos; porque tanto quanto mayor fanbre han, o por pobreza o por avariçia, tanto más desvergonçadamente furtan et matan.

Onde Valerio, libro viº, capítulo iiº, recuenta que una vieja mesquina fazía oraçión et rogava a Dios que diese larga vida al enperador Dionis, el qual era muy cruel et tirano. Et el enperador demandóle que por quál bien que él le avía fecho ella rogava a Dios por su vida. Et respondió la vieja: «Tú jamás non me feziste bien, et asme fecho mucho de mal, et así non ruego a Dios por ti nin por tus bienes fechos; mas acuérdome de [que] quando era niña, nosotros avíamos muy malo et cruel señor, et todos los días deseávamos que lo perdiésemos, et rogávamos a Dios que muriese ayna. Et Dios oyó las nuestras oraçiones, porque nuestros enemigos lo mataron de mala muerte; porque si él era malo, peor fue aquel que vino después; et mucho más peor tú, que eres el postrimero. Et piénsome que quando tú morrás, que verná otro peor que tú. Porque yo, aviendo miedo del malo señor que verná después de ti, ruego a Dios que dé a ti larga vida». Et Dionis oyó tan cortesa villanía que le avía dicho con tan grant osadía, ovo grant vergüença de punir la vieja de la villanía que le avía dicho.

Quáles et de qué cobdiçia deven ser aquellos que han de ser promovidos a los dichos ofiçios demuéstrese sufiçientemente en el *Exodo*, [54vd] xviiiº capítulo: «Tú -dixo Dios a Moysés- proveherás todo el pueblo de varones poderosos et sabios que teman a Dios, en los quales aya verdat et han aborreçido abariçia; et de aquéllos farás tribunos et çenturiones, que son nonbre de ofiçiales de señor, asy como dize `omne que fuese de grant cavallería o justiçia, o bayle'. Porque ellos deven ser poderosos por poder virtuoso de justiçia et de otras virtudes; et deven aver verdat de vida et de juyzio en dar derechas sentençias; et deven aver temor de Dios et piedat et reverençia del serviçio de Dios; et deven aborreçer avariçia, fuyendo et esquivando dones et serviçios et presentes; et que non sean desolladores de los subjectos».

Aquel sirviente de Abrahán era tal el qual avía señoría sobre todo lo que Abrahán avíe, segunt que paresçe en el *Génesi*, xiiiiº capítulo. Et atal era Josep, el qual era ofiçial de Faraón, rey de Egipto, asy como paresçe en el *Génesi* a xvii capítulos. Et atal deve ser leal et sabio sirviente, el qual es puesto sobre la compaña o pueblo de su señor, segunt que dize el Salvador en el *Evangellio segunt sant Matheo*, xxiiiº capítulos.

Capítulo segundo: Que los dichos ofiçiales et lugartenientes del señor se deven guardar de vanagloria. Et de comedimiento. Et que non llieven perseguidores nin por compañeros personas non provechosas.

Por lo que dicho es desuso (es dicho) del príncipe, paresçe quál, et de qué manera et condiçión deven ser cada uno de aquellos que deven ser sobrepuestos al pueblo, et en quál manera deven regir et mantener el pueblo que es subjudgado. Porque deve seer

semejante de buen príncipe, et deve con derecho regir et gobernar, et justamente usar del oficio que le es acomendado, asy como faze buen príncipe en su señoría et en su regno.

Ca segunt dize el sabio *Eclesiástico*, capítulo xº: «Atal como es el juez del pueblo, atales [55ra] son los ministros». Et asy como el príncipe deve enderesçar et reglar todos aquellos que le son subjugados, asy como ofiçial deve fazer semejante cosa por guardar aquellos que le son acomendados. Onde dize el Sabio desuso dicho, aquí mesmo, que atal es el pueblo de la çibdat, como es aquel que lo ha de regir et gobernar.

Et aun deve catar que non tenga grant conpañia consigo nin demuestre orgullio nin ufana, nin tenga personas non provechosas que fagan orgulli(a)[o] nin sobervia en el pueblo, a enxienplo de los antiguos, segunt que recuenta Valerio, libro iiiº, capítulo iiiº de Catón. El qual, el tienpo que avie guerra, non tenía synon doze omnes en casa, de los quales era el uno su fijo. Aquí mesmo recuenta que Çipio, luego que ovo avido dos gloriosos ofiços de consulado et ovo vençido muchas vatallas con victoria gloriosa, non tovo en su casa sinon siete omnes. Enpero, él era omne et señor cabdal de una legión, que eran seys mill et seysçientos et setenta et seys cavalleros. Et dize después que quando Çipio pasava entre sus enemigos et entre la gente estraña, su conpañía non menazava a ninguno, mas las victorias et las proezas que avía fechas fazía[n] trabajar sus enemigos; et non avien miedo de sus riquezas, mas de sus valentías.

Iten, se deve catar aquel que es puesto a regir el pueblo de grandes riquezas allegar non devidamente et de retener en sí moneda [in]justamente resçebida, (d)a enxienplo de los antiguos et de sus dichos; así como recuenta Valerio aquí mesmo de algunos buenos regidores que, luego que fueron echados del oficio, non fueron después rycos más que antes que fuesen nin oviesen el oficio de gobernar el pueblo, et antes morieron pobres.

Onde recuenta aquí que Valerio fue cónsul de Roma tres vezes et fue muy gracioso al pueblo; et quando murió, non cunplió todo quanto avía para las espensas del enterramiento. Asy mesmo recuenta de Marco Venio, que fue árbitro de la salud de la comunidat, que murió tan pobre que sus bienes non mostravan nin podien conplir que oviese sepultura onrada, antes ovieron a fazer aquellos que les pertenesçe alle- [55rb] gamiento et demanda en el pueblo de que le fuese fecha sepultura onrada. Recuenta aun aquí mesmo de algunos otros gobernadores del pueblo los quales murieron tan pobres que non dexaron bienes de que sus fijas oviesen maridos nin de que ellos fuesen enterrados con honor. Et esto les venie por tal que ellos querien provecho de la comunidat et non su propio provecho, segunt que dicho es desuso onde faze mençion del príncipe.

Et de semejantes d'esto[s] fabla Vegeçio, libro iiiº, capítulo iiiº. Recuenta aquí que como Çipio oviese en España fechas muchas cosas dignas de grant loor et fuerte provechosas, él murió en muy grant pobreza, et non le falló omne moneda nin bienes para dotar sus fijas, antes las dotaron los romanos de los bienes de la comunidat.

Iten, atales ofiçiales se deven guardar de superfluydat (et) de comer et de beber, et de luxuria, et de nesçios conportamientos. Onde recuenta Valerio en el lugar ya al[l]egado que un varón noble, que avía nonbre Catón, el qual se tovo por pagado et por contento que oviese tres servidores tan solamente segunt regidor et governador de España. Et quando era en el mar, teniese por pagado de tal vianda como los romanos a los marineros comien, porque él era asy criado que de todas cosas se tenie por pagado de las quales los sus súbditos se tovesen por pagados, et non quería ninguna otra mejoría para sy que para ellos.

Asy mesmo, Vegeçio cuenta aquí mesmo, en el primero capítulo, en qual manera los antig[u]os se catavan et se guardavan de luxuria. Onde recuenta que Antino supo que su fijo se avie fecho ostalero con una muger la qual avie tres fijas donzellas muy graciosas; et luego fizo mandamiento, so pena de muerte, que ninguno [que] non oviese cunplidos quinze años en hedat non tovese posadería por ninguna c(o)[a]sa la qual fuese gobernada por muger. Porque las cosas desuso dichas son muy dañosas a las conpañías et a las

cavallerías et a los pueblos como atales viçios regnan en los regidores de los otros, por que ellos se deven catar sabiamente, mager que muchos fazen el contrario, de lo qual deve omne ser castigado mayormente.

[55vc] Enpero, los governadores del pueblo deven aver en grant reverençia a Dios et a la su Egleſia; et deven tener el pueblo a ellos súbdito en disciplina et en buen castigo; et deven tractar los pobres misericordiosamente et piadosa, pensando et conmiéndose que ellos deven misericordia de los pobres por tal que Dios la aya d'ellos.

Porque devedes saber que recuenta en la *Vida de sant Basilio* que una muger pobre se vino a él asy como aquel que se pensava que podríe acabar lo que ella queríe con el príncipe de aquella tierra, et rogóle que le acabase con el príncipe que le fiziese misericordia en una nesçesitat que avíe. Et sant Basilio fizo una letra et diola a la muger que la diese al príncipe. Et el tenor de la letra era atal: «Esta muger dize que yo so poderoso de acabar contigo lo que ella demanda. Pues sy yo he este poder, demuéstalo». Et el príncipe respuso por otra letra así: «Padre santo, yo quise aver merçet de aquella muger mas non por ti, por tal que lo que ella demandava que le fuese fecha misericordia se pertenesçe al tributo pagado al señor mayor que yo».

Et sant Basilio rescrivióle a la letra: «Si tú quesiste aver misericordia a la muger et non podiste fazerlo et non lo quesiste, Jhesu Christo te llieva a tan grande mesquindat et mengua que quando fazerlo quieras, non puedas fazer». Et asy se fizo que, luego d'esto, aquel príncipe fue preso, et por rogarias de sant Basilio fue librado de prisión. El qual, faziendo graçias a Dios et a sant Basilio, tornó al doble a la muger lo que le devía, et diógelo ayna. Porque dize Jhesu Christo en el *Evangelio de sant Matheo*, xviiiº capítulo: «Asy te conviene a ti de fazer misericordia como yo ove misericordia de ti».

Et aquí mesmo, capítulo xxiiiº, fabla el Salvador de aquel mal sirviente que comíe et bevíe con los enbriagos et con viles gentes, et fería los otros súbditos de su señor; et un día que él non se pensava cosa, vino el señor et fizo justiçia.

En las dichas maneras o semejanças puede el predicador enformar al príncipe et sus ofiçiales después d'él con señoría del pueblo.

Capítulo iiiº: Que los juezes sean diligentes en disputar por fallar verdat de los fechos et declarar las sen-[55vd]tencias et las otras cosas pertenesçientes a los ofiçios.

Los juezes son en la comunidat asy como los ojos en el cuerpo del omne, et asy como desuso es dicho, porque asy como los ojos han ofiçio que fazen departimiento entre las cosas que son dañosas et las cosas que son al cuerpo provechosas. Porque los ojos son asy como guarda de castillo, por que ellos son puestos en lugar alto por tal que provean a los peligros, segunt que dize sant Ambrosio en el libro llamado *Sámeron*, en la postrimera omelía. Así, por semejante manera, los juezes de la comunidat son puestos en aquel ofiçio por judgar et escoger cosa justa, et departir cosa de salud de cosa nuzible et de enpesçimiento, por que Salamón en los *Proverbios*, capítulo iiiº, dize a cada uno de los juezes: «Los tus ojos vean justiçia et derechura».

Onde este nonbre, *juez*, quiere dezir tanto como dizendo 'derecho al pueblo' o 'disputador de derechura por derecho'. Et disputar por derecho de derechura es judgar derechamente. Et ninguno non es juez propiamente sinon aquel que ha consigo justiçia, segunt que dize el *Decreto*, xxiiiº *causa*, *quistione* iiª. Et Papias dize aquello mesmo.

Quáles et de qual condición deven ser los juezes, esto es escrito en el *Deuteronomio*, capítulo primero. Et dize que han a seer varones sabios et discretos, que ayan çiençia, la conversación de los quales sea provada en su tribu et en su pueblo ajuda a aquellos judgantes justamente. Et por esto como deven varones, requiérese que ayan

costança et firmeza de virtudes. Porque dize Tullio que varón propiamente deve aver fortaleza, et esto dize en el libro de *Questiones costulanas*. Varón en latín es dicho *vir*. Et *vir* quiere dezir 'virtuoso' o quiere dezir 'aviendo mayor fuerça', segunt que dize Papias.

Et por esto como los juezes [56ra] deven seer sabios, requiérese que ayan devida sabiduría de derecho et de las leyes, porque juez deve pronunçiar et dezir palabras de derecho como dicho es. Et por tal como deven aver sçiençia, deven seer criados, et deven aver estudiado et aprendido, et de sí aver echada ygnoraçia de aquellas cosas que pertenescen a judgar justamente en aquellos negoçios en que han a dar sentençia. Et por esto como la su conversación deve seer provada en el pueblo, deve ser [de] buena et de honesta fama. Atales deven seer juezes, como dicho es, en tanto como son juezes. En verdat que alguna vez se puede acaesçer que uno mesmo puede ser juez et governador de la comunidat. Et es dicho juez por esto como da sentençias segunt derecho, es dicho governador por quanto gobierna el pueblo. Et d'esto fabla la santa *Escritura*, *Deuteronomio*, capítulo xviº, hablando al señor mayor, et dízele así: «Tú constituyrás juezes et maestros en todas las tres puertas», esto es, en las puertas de la çibdat. Et estos tales deven seer amonestados que en sus ofiçios sean diligentes et estudiosos et bien honrados et derechureros et justos et sabios. Onde *Job*, xixº capítulo, dize de sy mesmo en persona d'estos atales: «El pleito et la cabsa que yo non sabía diligentemente la buscava et la disputava».

Et sant Gregorio dize en el xixº libro de los *Morales* que el juez non apresurado en dar sentençias ante que aya diligentemente vistos los negoçios et estudiados, nin se deve apresuradamente meter a dar sentençia por las querellas que la una parte le propone fasta que las aya provadas, en que paresçe que el juez deve diligentemente buscar verdat de los fechos antes que el término non sea a sentençia, et non deve ser quexoso nin liviano de mucho ayna creer lo que non ha examinado primeramente nin le es [56rb] çierto, antes deve ser et deve aver consejo et deliberación por tal que pueda dar justa sentençia sin fazer error. Et esto es acordar a la sentençia de Nuestro Señor Dios que dize en el *Deuteronomio*, capítulo primero, a los juezes que asy oyan a los pequeños como a los grandes, et que non sean açeptadores de presonas porque el juyzio es obra divinal. Onde dize Nuestro Señor Dios, *Exodo*, xxiiiiº capítulo: «Tú que eres quando debes dar sentençias, non te quieras descarrear nin errar por fazer a voluntad de muchos, nin ayas merçet nin piedat del pobre que meresçe ser condepnado judiçialmente, en manera que lo apartes de verdat et de juyzio o dando sentençia [in]justa.

Pues los juezes se deven mayormente catar de las cosas desuso dīchas et de todas aquellas cosas que pertenescen al juyzio, et deven seer curiosos et diligentes de saber verdat antes que den sentençia, et que dando sentençia segunt verdat a ellos manifiesta. Porque dize sant Gregorio en el lugar desuso allegado: «Tarde deven creer los mayores crīmines quando los conosçen, porque livianamente cree, ligeramente da sentençia injusta». Asy ende avemos enxienplo en el *Génesy*, xxxixº capítulos, de Futifar que ligeramente creyó a su muger, la qual acusó a Josep et dixo que Josep la avía querido forçar. Et él non oyó la parte, et condepnó a Josep injustamente antes que sopiese la verdat.

Iten, desfallimento de buscar verdat es ocasión et razón de juyzio injusto. Asy paresçe *Daniel*, capítulo xiiiº, de Susaña, la qual judgó el pueblo injustamente a muerte por dicho et por palabra de aquellos dos judíos viejos que falsamente la acusaron de adulterio. La qual fue librada por examinaçión de los falsos testimonios et por condepnación de aquellos, la qual fue fecha por Daniel.

Iten, en el *Envangellio* de sant *Johan*, capítulo xviiiº, dize que Jhesu Christo delibró una [56vc] muger la qual los judíos falsamente acusaron de pecado de adulterio et non provaron ninguna cosa contra ella, et non fue ninguno que la osase condepnar.

Et dize sant Bernaldo en el libro de *Grados de umildat* que quatro maneras ha de juyzio, esto es, juyzio de verdat et de malquerençia et de temor et de amor carnal. Del primero dixo Jhesu Christo en el *Evangellio de sant Juan*, capítulo vº: «Yo judgo así como oyo». Del segundo es escripto aquí mesmo, capítulo xiº, que los falsos et malos judíos dixieron a Jhesu Christo que devía ser judgado a muerte segunt la ley. Del tercero es escripto aquí mesmo que los judíos dixieron que sy ellos dexavan yr et venir a Jhesu Christo, miedo avien que viniesen los romanos et que les tirasen sus lugares. Del quarto avemos enxienplo en el iiº libro de los *Reyes*, capítulo xviiiº, de Davit que non quería que omne matase a su fijo Absalón, el qual merescíe muerte, et esto dizía por amor carnal. Por esto dize aquí mesmo sant Bernaldo que ha seydo ordenado en derecho que el juez non sea amigo espeçial de aquél contra quien deve dar la sentençia por tal que amor non le engañe. Et en esto se concuerda la sentençia de Tullio, libro iiiº, *De ofiçios*, capítulo xiº. Et dize que aquel que es puesto en ofiçio de juez deve meter a una parte toda amigança, porque ninguno non es verdadero juez que judga por amor o por malquerençia lo que deve judgar segunt la ley derecha. Porque el juez deve usar d'ella, et non de amor nin de malquerençia, dando sentençia. Et aquel que faze testimonio asy mismo lo deve fazer segunt verdat et non por amor nin por malquerençia nin por desgrado. Et deve comedir et pensar que Dios vee la verdat, et le sería contra si se perjurava nin se movíe por amor nin por desamor, apartándose de verdat. Pues todo juez se deve diligentemente [56vd] catar que non perturbe su juyzio por mucha crueldat de rencor, nin de mala voluntat, nin temor, nin por amistat, nin por afecçion de carnal amigança, nin por cobdiçia de presentes nin de serviçios que le sean prometidos o dados.

Porque en quatro maneras se p(a)[e]resçen juyzios: por temor o por mala voluntad et por amor et por cobdiçia, segunt que es escripto en el *Decreto*, causa xiª, *questione* iiiª, en aquel capítulo que comiença: «*Sy proviedat*»; por que ellos se deven catar d'estas quatro cosas si quieren ser semejantes al más Soberano, el juyzio del qual ellos fazen et ponen por obra en la tierra. Del qual muy alto Juez es escripto por el profeta Ysayas, xiº capítulo, que El judgaríe los pueblos justamente.

Et [en] las gentes de los antig[u]los sabios se demuestra que de los antig[u]los fueron juezes muy diligentes et discretos en buscar la verdat de los negoçios antes de sentençia, et muy diligentes en esaminaçion de los negoçios, et muy firmes et industrios en ditar las sentençias sobre la cosa dubdosa, et muy misericoridiosos et piadosos en absolver los malmerescientes algunas vegadas, segunt que los negoçios lo requieren.

De la primera cosa, esto es, de buscar diligentemente verdad, onde recuenta Valerio, libro iiº, capítulo iiiº, que dos pelegrinos o viandantes vinieron a un ostal. Entramos en uno encomendaron una quantitat de moneda a la sirvienta del ostal con tal condiçion que la non diese sinon a entramos en uno. Et pasado algunt poco de tienpo, el uno de aquellos omnes vino et dixo que su compañero era muerto, et demandó aquella moneda que le fuese dada. Et la sirvienta dió gela, et aquél tráxose la dicha moneda. Et después d'esto, vino el otro compañero et demandó la dicha moneda. Et la moça dixo que ya la [57ra] avía dado al otro. Et el omne se reclamó a la corte de la moça. Et la moça paresció delante del juez, que avía nonbre Demóstenes, el qual examinó diligentemente la verdat. Et finalmente, la sirvienta avía grant miedo que fuese condepnada a muerte porque non avía de que pagar nin podía provar la su ynoçençia. Et quando fueron a la corte, el omne demandó judiçialmente la moneda. Respondió Demóstenes por la sirvienta, et dixo que la sirvienta era aparejada de dar la moneda segunt las convinençias con que la avía resçebido, es a saber, que entreamos a dos aquellos en uno que la avían encomendado. Et la otra parte non ovo más que fablar contra ella, et fuese dende por tal. Et la sirvienta fue absuelta de aquella demanda.

La segunda cosa es ésta de desaminar los negoçios antes de sentençia. D'esto avemos enxienplo, *Daniel*, xiiº capítulo, onde se lee que Daniel rebocó la sentençia dada contra Susaña, examinando los falsos testigos que avían a ella falsamente acusado, et condepnó los falsos testimonios [et] absolvió a Susaña.

Iten, Per Alfonso en su tractado pone un enxienplo d'esta materia, el qual es atal: un omne pobre avía unas casas et alugúlas a çierto tiempo a un omne rico, et este rico omne pensó cómo gelas podría sacar al pobre et en qué manera gelas podría tirar. Et tomó el omne rico çient jarras, et las çinquenta finchó de olio, et las otras çinquenta jarras dexó fasta la meytad vazías. Et después, çerrólas todas et púsolas todas en las casas del dicho omne pobre, et la llave de las quales casas tenía el pobre.

Et luego, a poco tiempo, el omne rico dixo que quería resçebir su olio. Et falló que las çinquenta jarras eran llenas et las otras, medias, asy como quando las dexó. Et luego el omne rico fuese querellar del pobre omne, et dixo que él le avía encomendadas çient jarras llenas [57rb] de olio et que el pobre le avía furtado la meytad de cada una de las çinquenta jarras. Et el pobre non sabía qué responder nin qué respuesta diese, et estava en peligro de perder las casas por lo que el omne rico le ponía.

Et en aquella tierra avía un omne bueno que era abogado de los pobres, et avía nonbre Refugio de los pobres, et supo esto, et fuese para allá al pobre, et demandóle con juramento él si era meresciente o culpado en lo que el rico le mandava. Et el pobre juró que non.

Et después d'esto, este abogado fue a la corte et fabló por el pobre omne, et requirió al juez que fiziese vaziar el olio de las çinquenta jarras llenas en otros vaxellos, et que fiziese vaziar el olio de las meng[u]adas et que fiziese mesurar o medir quántas marcas fazien et fincarie el suelo de las jarras de qué manera. Et de la otra parte, asimesmo que fiziese mesurar si abría tantas fezes al suelo de las que eran medias como en las otras çinquenta que eran llenas. Et si así era, sería señal clara et manifiesta que el rico omne dezíe verdat. Et si el contrario fuese, el pobre diríe verdat et el otro mentira.

Et el juez fizo lo que el abogado dixo, et falló claramente que más fezes avía en las jarras llenas que en las medias, por lo qual el pobre ovo sentençia por sí, por que podedes conosçer que mucho es buena examinaçión sotil en juyzio de cosa dubdosa.

Asymesmo, se puede declarar la terçera cosa, esto es, que con deliberaçión et non quexosamente deve el juez venir a dar sentençia o dar dilaçión, segunt que recuenta Valerio en el viiiº libro, capítulo primero. Et pone tal enxienplo: una muger era que avía marido del qual ella fizo bueno et feroso et muy graçioso et bien criado. El marido murió et ella tomó otro marido, del qual ella ovo otro fijo. Este marido et este fijo menor un día [57vc] mataron el fijo d'ella, el qual avie auido del primero marido. Et la muger tóvose por engañada et mató su marido et el otro fijo que le avie muerto el primero fijo. Et la muger fue acusada que avie muerto su fijo et su marido, et fue presa, et leváronla delante del juez que avía nonbre Dolabella. Et la muger otorgó lo que avía fecho et dixo la razón por que lo avía fecho.

El juez pensóse que la muger avía asaz de aflicçión que avía perdido dos fijos et su marido, por que non le sufrió el coraçón que la condepnase. Pensóse de la otra parte que ella avie fecho dos muertes crueles, del fijo et del marido; et non la devíe soltar. Enbióla a los sabios et ellos non la condepnaron nin la quisieron soltar, mas fiziéronle mandamiento que fasta c años que ella et el acusador tornasen delante d'ellos, et abríen auido acuerdo sobre la penitencia. Et así dexáronla yr, que nin fue condepnada nin absuelta.

Asymesmo recuenta A. Gelio de dilaçión de sentençia atal enxienplo: antiguamente fue un sabio que avía nonbre Pictágoras, el qual fue muy apuesto fablador et bien razonado; et otro que avía nonbre Portágozas, que fue lógico et sofista tan sotil que non fallava (tal) par en sotileza de argumento et de sofismas. Et en el tiempo del uno d'estos dos

sabios, fue un joben muy rico, el qual deseava mucho que sopiese bien fablar et proponer et arguyr et responder sotilmente et bien razonado; et fuese al primero de los dichos dos sabios que avía nonbre Pictágorias, segunt que dizen algunos libros, o al segundo, que avie nonbre Portagoyas, según que otros libros declaran; et fízose escolar et deçiplo suyo, et prometióle por salario grant quantitat de moneda por que le demonstrase su çiencia. Et luego, al comienço, pagóle la meytad del salario et prometióle de le pagar la otra meytad el primero día que oviese tanto aprendido [57vd] que el estaría asentado con los doctores et maestros, et disputaríe con ellos sobre algunt caso, et los concluyríe, et ganaríe alguna sentençia contra alguno de aquéllos.

Fechas et firmadas las abenençias, el escolar estudió et aprovechó bien et aprendió sotilmente con el dicho maestro, en tanto que fue opinión de los otros que él era suficiente de ser maestro et juez; mas, enpero, él non quería resçebir el judgado nin el maestrado nin ser abogado de ninguno por tal que non oviese a pagar a su maestro la meytad del salario que fincava por pagar so las condiçiones.

Et el maestro, veyendo que el deçiplo le yva falsamente, movió pleyto contra él, diziendo que el deçiplo le era tenido del salario, pues que tanto avía aprendido que podíe seer juez et maestro, segunt las abenençias, mager que el deçiplo non quisiese usar de la çiencia que avía aprendido. Et el deçiplo dizía que non le era obligado a cosa fasta que él de fecho oviese concluydo et ganada alguna sentençia contra alguno de los maestros.

Et el maestro fízole un argumento muy sotil por el qual le entendíe a provar que en todo caso el dicho deçiplo le devíe pagar la dicha soldada. Et el argumento es atal: «Tú, deçiplo, pleteas comigo, maestro, de la meytad de la soldada que me prometiste a dar quando te feziste deçiplo. O tú ganarás la sentençia del pleyto o la perderás. Si la pierdes, yo la ganaré. Et así, averme as a pagar por virtud de la sentençia por la qual serás condepnado. Si la ganas, eso mesmo me averás a pagar por virtud de la abenençia que es entre mí et tú. Pues tú, deçiplo, deves pagar a mí, maestro, la dicha soldada mag[u]er sea que ganes la sentençia o que la pierdas».

Et a esta razón respondió el deçiplo muy sotil-[58ra]mente et dixo así: «Maestro, salvo sea vuestro onor, que yo non so tenido de pagar lo que vós me demandades nin vos sería tenido, dada sentençia o non dada, aunque sea por mí o que sea contra mí». Et esto dixo el deçiplo: «Respondiendo a la razón de vós maestro por manera de disputación et non por manera de sentençia, porque yo requiero que sea dado et asignado juez que dé sentençia entre vós et mí. Et pues que yo non la dé, non vos seré devido de nada segunt el abenençia que es entre vós et mí. Et enpero, fágovos atal argumento: la sentençia que se dará entre vós et mí o será por vós et contra mí, o será por mí et contra vós. Si es por vós et contra mí, non vos soy tenido de ninguna cosa, pues que yo non la he dada, et esto paresçe por el abenençia que es entre vós et mí. Si la sentençia es por mí et contra vos, eso mismo non vos soy tenido de cosa, et esto por virtud de la sentençia la qual será por mí et contra vós».

Quando cada uno ovo puesta su razón, escogieron juezes para dar sentençia en este caso. Et cada uno de los juezes oyeron la razón de cada una de las partes et dubdaron quál avía mejor derecho; et non quisieron dar sentençia, antes les asignaron luengo tiempo de dilación, non catando que el maestro que era omne de grant actoridat et el deçiplo era rico et muy onrado. Et esto recuenta A. Gelio, libro vº, capítulo primero.

Pues el juez non se deve quexar a dar sentençia menos de grant acuerdo por que después [non] se arrepienta, asy como paresçe de Theodosio enperador, asy como dicho es desuso. Iten, los griegos antiguamente quando eran requeridos a dar sentençia antes que el fecho oviesen bien visto, que el sol non avía querido dar sentençia jamás a los omnes que moravan en la tierra que es deyuso de nosotros, los quales omnes son llamados [58rb] antípodes. Et dizen que el sol jamás non daríe sentençia a los dichos omnes fasta que los

oviese vistos. Onde nos es dado a entender que sentençia non deve ser dada sinon es cosa clara et manifesta. Iten, dize que el sol non sale fasta que la estrella del alva es salida, la qual da espedimiento a la noche et a las tiniebras. Et dada esta sentençia, el sol sale et pareçe desuso de la tierra, et faze su jornada, segunt que es en el *Policrato* escripto, libro quinto, capítulo desuso allegado.

Capítulo iiiio: De la diligencia ordenada en el oficio del juez et de verdat del juyzio.

De la quarta cosa, es a saber, de la absolucion de los inculpados et de la indulgencia o gracia fecha en aquéllos, fabla mucho Valerio, libro viiiº, capítulo primero. Et esto se faze por muchas razones, segunt que él dize aquí. Onde recuenta que un omne avía muerta su hermana, et el rey judgólo a muerte, et el pueblo soltóle sentençialmente que non muriese. Et el rey judgávalo que muriese por quanto avía tanto mal fecho que avía muerta a su hermana; el pueblo lo judgava que asaz avie de mal que avía perdido su hermana.

Iten, recuenta aquí que era un omne que avía fecho omeçidio et devie ser judgado a muerte; et era padre de algunos niños que eran chicos et fincavan huérfanos; et por piedad d'ellos, el juez perdonó al padre.

Iten, recuenta aquí mesmo que un omne fue acusado con el juez que avía fechas grandes injurias a los compañeros. Et como el juez oviere ditado muy grave sentençia contra él, vino el acusado(r) por oyr sentençia delante del juez, et reconoció umilmente su culpa, et echó-[58vc]se de grado tendido en tierra, et tovo la cara puesta en el lodo. Et el juez fue movido de compasión et non dio aquella sentençia contra él, mag[u]er la tenía ditada, antes le perdonó piadosamente todo lo que avía fecho.

Iten, recuenta aquí mesmo que otro omne fue condepnado por oyr sentençia; et oyda la sentençia, gritó agramente que él inoçentemente muriese. Et el juez respondió así: «Tanto quiero que seas ynoçente como non, solamente que mueras segunt la sentençia que es dada». Et el pueblo, que oyó esta palabra del juez, rebocó la sentençia; et fizieron que non oviere execucion; et aquel omne fue librado que no resçibió mal.

Iten, recuenta que otro fue condepnado a muerte por pecado de luxuria; et resçebida la sentençia, él prometió et juró que si le perdonavan, que él biviría dende en adelante honestamente. Et fue la sentençia rebocada.

En otras muchas maneras semejantes d'estas recuenta aquí, por las quales cosas los antig[u]los perdonavan a los culpados, et eran más enclinados a perdonar que a condepnar, así como paresçe en éstas que agora fueron nonbradas.

D'esta materia fabla sant Agustín en el xviiiº libro de *La çibdat de Dios*, capítulo xº, en aquel lugar onde fabla de Ariópago. Onde devedes saber que en la çibdat de Athenas antiguamente avie muchos sabios, los quales estavan en una calleja que avie nonbre Ariópago; et los sabios avien nonbre *ariopagite*. Et estos sabios eran doze prencipales, que eran juezes de la çibdat. Et una vez fueles presentado un omne muy malo por tal que lo sentençiasen. Et los seys sabios judgaron que muriese et los otros seys judgaron que non muriese, mas que lo soltasen. Et por esto [58vd] como fueron igualmente partidos en eguales partes, finalmente judgaron que non devie morir nin ser condepnado, et soltáronle. Et en que se demostró claramente que los juezes deven ser más enclinados a misericordia que a justicia, et a absolver que a condepnar, et que así pueden fazer la una cosa como la otra.

Et si los gentiles et los moros que non conosçien a Dios, nin avien la fe cathólica, nin se pensavan que Dios los oviere después d'esta vida a judgar, nin avien esperanza de benir a la bienaventurança çelestial ovieron tan grant cura et tan grant diligencia en los

juyzios, ¿quáles deven ser los juezes fieles en los juyzios, los quales son obra divinal? Porque según dize la santa Escritura, *Deuteronomio*, capítulo primero: «El juyzio es obra divinal». Pues los juezes deven prover que su juyzio sea atal que la verdat sea a ellos manifiesta por suficiente inquisición et examinación, así como dicho es.

D'esta materia fabla sant Agustín en el libro de *Las confesiones* más adelante del medio del libro. Et dize que en su tienpo contesció a Cartajenia que un ladrón fuye porque avie miedo de ser preso; et mientra fuya, cayóle una segur que aduzíe, la qual tomó et traxo Alipio, que fue compañero de sant Agustín. Et aquellos que queríen prender al ladrón fallaron Alipio con la segur et tomáronlo, cuydándose que él fuese el ladrón. Et éste escusábase que non era ladrón; mas que avie fallado la segur en el camino, la qual avie caydo a fulano ladrón que fuye. Et estos omnes traxieron Alipio a casa del ladrón, et fallaron un niño a la puerta, et demonstráronle la segur, [59ra] sy la conosçía. Et el niño dixo que aquella era la segur de aquella casa. Et demandaron tanto que por las palabras que el niño dixo conosçieron que el señor de aquella casa era el ladrón que ellos buscavan. Et por esta manera, Alipio fue fuera de sospecha de aquel pecado del qual lo avían por sospechoso.

Et dize aquí sant Agustín que él se piensa que por tal sufrió (que) Dios que Alipio fuese entonces preso asy como ladrón por tal que conosçiese Alipio que debía ser presona señalada en este mundo. Que omne non deve ligeramente dañar a ningunt omne por sentençia fasta que aya fecha diligente inquisición et la verdat fallada porque esto sería nesçedat et crueldat.

Et por esta razón, sant Ambrosio mandó al enperador Theodosio que jamás non diese sentençia en ningunos negoçios antes de treynta días, por los quales ningunt omne fuese a muerte condepnado, segunt que dicho es desuso. Et a este entendimiento fabla *Génesis*, xviii° capítulo, que dize que quando los de Sodoma et de Gomorra ovieron pecado contra Dios, antes que Dios diese la sentençia contra ellos, El dixo asy: «Grandes querellas han venido delante de mí de Sodoma et Gomorra, deçenderé et veré sy aberá conplido por obra lo que es dicho delante de mí». En el qual lugar Dios dio enxienplo en los juezes de fazer diligente inquisición antes que judgen.

Iten, deve proveer que el juyzio sea justo et derecho, et non tuerto nin injusto, et que non sea rebolvido por amor carnal nin por temor de señoría nin esguardamiento de cubdiçia o por malicia de malquerençia nin por mala voluntad de algunt omne.

Ya es dicho desuso que como Alixandre oviese questión con sus cavalleros, et lo posiesen en poder de juezes, los juezes dieron [59rb] la sentençia por los cavalleros, non queriendo dar falsa sentençia por temor nin por favor de Alixandre.

Iten, recuenta sant Agustín en el libro desuso allegado que Alipio, de quien es fecha mençión, fue suçesor del juez de la çibdad de Roma. Et en aquel tienpo vino un grande et poderoso señor que demandó al juez que le fuese alguna cosa otorgada, la qual segunt la ley le devía ser negada. Et el juez dixo que fuese fecho lo que Alipio, su açesor, diríe. Et Alipio dixo que le fuese negado lo que demandase sy contra ley fuese segunt que él dezía. Et aquel señor que demandava amenazó a Alipio, et Alipio menospresçió las amenazas. Et luego, después d'esto, prometióle moneda et que consintiese. Et Alipio tornóse a reyr, et sacó dende escarnio, et non quiso consentir; porque más quiso amor despagado al omne poderoso et bevir en pobreza que non corronper la justiçia por favor nin por riquezas alcançar, guardando el mandamiento de Dios escrito, *Exodo*, xxiii° capítulo, que dize así: «Tú que eres juez non creas a la muchedunbre quando judgares, en guisa que non te apartes de la verdat dando sentençia».

Et aquí mesmo dize *Levitiçi*, xix° capítulo: «Non judgarás injustamente». Et dize otrosí: «Non te quieras inclinar nin alienarte de verdat quando judgares el pobre». Et

adelante en el *Levítico* suso allegado: «Non quieras fazer engaño nin tuerto a ninguno en juyzio: nin en pobre nin en peso nin en medida».

Iten, devemos proveer los juezes que el juyzio sea fecho et traydo a execución, guardando justiçia et egualdat de verdat, et guardada orden de derecho et derecha entençión, et que non sea fecha por yra nin por crueldat, mas con entençión de guardar [59vc] justiçia; porque Nuestro Señor, fablando al juez, *Deuteronomio*, xviº capítulo, dize así: «Tú llevarás a execución justamente el negoçio que es justo».

Onde recuenta sant Gregorio en el quarto *Dialogor[um]*, capítulo xxxvº, que un santo omne vio por revelación de Dios otro omne que era muerto, et viole sufrir atal pena, es a saber, que estava en un lugar muy horrible et oscuro cargado muy fuertemente de fierro. Et el santo omne demandó por qué aquel omne estava en tal tormento. Et fuele respondido que por tal que avía seydo executor de dar tormentos a aquellos que los juezes mandavan ser atormentados et sentençiadados. Et él avie usado de aquel fecho et de aquel ofiçio más por deseo de conplir la su crueldat que por obidiencia de cunplir justiçia. Por que el juez se deve guardar sobre todo de yra et de crueldat; et deve semejar a Nuestro Señor Dios, del qual es escripto, *Sapiencia*, xiiº capítulo: «Tú señor judgas con trinquillitat et sabiamente». Et dize Santiago, capítulo primero, que la yra del omne non faze obra de justiçia de Dios.

Por lo qual Séneca, libro iiº *De yra*, recuenta un enxienplo atal. Dize que fue un juez que era tirano et cruel, el qual fizo matar tres cavalleros ynoçentes por saña. Et el primero mandó que muriese por quanto era venido de camino syn compañero, él mandó que fuese condepnado a muerte, et mandó a un cavallero que él lo traxiese al lugar do él devie ser muerto. Et como fuesen ellos de fuera et fuesen fazer aquella justiçia, vino el compañero de aquél, del qual es ya dicho qu'él lo avía muerto. Et el cavallero que lo traya a sentençar al lugar do lo avie de matar, veyendo que aquél era venido, del qual se dizie qu'el sentençiado lo avía muerto, tornó delante del juez con el [59vd] sentençiado et con aquel que entonces era venido. Et el juez era yrado et dio sentençia de muerte contra todos tres, diziendo asy: «Tú -dixo él al que ya avía seydo sentençiado- devías morir porque ya avías oydo sentençia de muerte. Et tú -dixo [a] aquel que aquella ora [era] venido- debes morir por tal que tú as seydo razón et causa et desaventura de muerte a tu compañero. Et tú -dixo él al terçero- debes morir por quanto yo te avía mandado que matases a este cavallero et non lo as fecho, antes as pasado el mandamiento del enperador; por que do por sentençia que todos tres murades».

Et aquí pone Séneca una declamación et dize así: «Que tan engañosa et tan falsa yra et saña asemeja razón de furor et de turbación. La yra d'este juez judgar a muerte tres cavalleros, et como conpliríe a tres pecados de omiçidio porque non fallava contra aquellos ningunt crimen, mas su saña disimuladamente asmó razón por la qual fuesen condepnados a muerte».

Iten, ha en sí este mal: que non quiere ser regida et túrbase contra verdat. Et aquí tracta Séneca d'esta materia asaz bien et espaçiosamente. Et sant Esidrio, libro terçero *De sumo bono*, dize que juez yrado non pudo examinar el juyzio conplidamente porque çeg[u]edat de saña le turba la vista et fázele tornar çiego. Et aquí tracta asaz bien d'esta materia.

Iten, el juez deve proveer que el juyzio sea fecho liberalmente et graciosamente, et que non sea vendible nin vendido, segunt que dize sant Agustín, antes del fin de la *Epístola* xxxvª: «Non deve el juez vender (el juez) el juyzio justo; nin el testimonio justo, el testimonio verdadero; asy como veye el abogado la justa ayuda; et el sabio en derecho, el verdadero consejo. Porque [60ra] el juez et el testimonio son medianeros entre la una parte et la otra de voluntad de las partes, mas el abogado et en derecho sabio están por la una parte contra la otra. Mas aquel que falso juyzio faze et falso testimonio, et aquél atal non es verdadero».

»Et aquel que demanda moneda por comprar juyzio o testimoñio, forçadamente lo da; et aquel que da moneda por tal que le sea vendido juyzio justo, si fazerlo puede de grado, le recobra, asy como si forçadamente le fuese tirada. Et aquel que la moneda da por comprar falso juyzio quiere cobrar la moneda sy non le fuese verguença, et sy non oviese miedo que se sopiese que él oviese comprado falso juyzio». Fasta aquí fabla sant Agustín.

Et esta misma actoridat es escrita en el Derecho, causa xiiii^o, questione v^a, porque cosa non es más desordenada como la dicha vençión, porque vender justiçia es iniquidat et vender justiçia es locura ravisosa.

Iten, aquel que vende justiçia vende lo que non ha, como él sea injusto. Et [en] los otros contrastes, el comprador se dexare de la cosa vendida, et el comprador se faze heredero de aquella; mas en esta venta el vendedor que vende justiçia non ha en sy ninguna justiçia, por que non se puede desexir nin dar aquella al comprador, mag[u]er sea que el comprador resciba por aventura algunt provecho d'esa vençión. Onde este vendedor faze desonor a la verdat et fázela de vil condiçión, porque verdat, que non ha preçio, vende por çierto preçio. Et por esto como paresçe juyzio de verdat, dize Salamón en los *Proverbios*, xxviii^o capítulo, que non faze bien el juez que conosçe la cara en juyzio, ca éste atal pervierte verdat por un bocado de pan.

Algunos son a los quales es vil justiçia por tal [60rb] que moneda les es cara, segunt que dize sant Agustín, libro de *Las confesiones*, capítulo quinto. Pues non es ninguna cosa más fea nin más suzia nin más mala que atal venta.

Antiguamente toda cosa et todo lo que alguno devíe fazer por su ofiçio, devíe fazer graçiosamente. Et sy tomava lugero, sería contado en suziedat, segunt que es escrito en el Policrato, libro quinto, capítulo x^o.

Iten, el juez es servidor de justiçia, la qual es reyna de las virtudes; pues aquel que bende justiçia faze grant villanía et malestar a su dueña la reyna, que es tan presçiosa que non ha presçio. Porque dize en el Policrato, en el lugar desuso allegado: «Non tan solamente moneda es preçio de alguna cosa; antes aun todo lo que viene a serviçio del omne puede ser dicho presçio de la cosa vendida», segunt que desuso se declara. Et pues éste atal es falso, desleal et traydor a su señora, et deve morir así como traydor porque ha quebrantado la fe et la lealtad a la reyna de las virtudes, la qual ha vendida et trayda so fe; porque a él era acomendada que la guardase et falsamente la ha vendida. Semejante [a] aquellos de los quales es escrito *Jhoelis*, iii^o capítulo, que vendieron una donzella muy noble. El presçio que ende ovieron traxiéronlo a la taberna por comprar vino que beviesen. Et esta donzella es justiçia delicada et non corronpida, a Dios et a los omnes graçiosa.

Et non tan solamente el vendedor de justiçia es yunico et malo, antes aun lo es el comprador. Et en aquellos ay verdat et aquella palabra que dize *Ezechiel*, capítulo vii^o: «Aquel que compra [60vc] non se alegre, porque atal comprador sçientemente et de cierta entençión enlaza et corronpe al mal juez». Et asy lo fizo Balaac que corronpió a Balaán con dones et ençelógelo, según que es escrito en el libro de los *Cuentos*, xxii^o capítulo.

Et d'esto fabla bien sant Ysidrio, libro iii^o *De sumo bono*, capítulo liiii^o: «Ningunt ladrón o robador non cobdicia asy las cosas estrañas como el juez yunico et malo; mas las suyas los ladrones ponen asechanças en lugares escondidos et secretos, et malos juezes desuso dichos fazen et ponen por obra su crueldat en lugar común et manifesto. Et la figura o la pintura o la ymagen a la qual tales pueden ser pintados et representados es Silla, la qual ha semejança de omne, mas es refecha de cabeças de perros». Et aquí fabla Ysidoro mucho d'esta materia.

Onde dize Patronio: «¿Qué provechan las leyes en do pecuña regna, en do ninguna pobreza non puede aver poder et ya juyzio non es otra cosa synon pública mercadería?». Et por esto, los juezes son ligados et obligados por juramento a la ley; et han jurado judgar verdad sin falsía, guardando la ley. Et en la ley es contenido que los juezes, quando dan

sentençia, tengan delante de la su cara por escripto los santos Evangellios, los quales deven tener delante del enpesçamiento del consejo, que es lleno de la presençia de Dios. Et que todos aquellos que aquí serán ayan o entiendan que todo el consistorio et aquellos que en el consejo sean ayan miedo de la presençia de Dios, et que den reydençia a la santa Esçriptura de Dios, et que toda yniquidad sea alexos a los inquerido[r]les de verdad, et que toda aflicción carnal sea d'ellos apartada, et yra sea lueñe de su coraçón, et que non ayan husgo nin miedo nin amor nin amigança que los fagan apartar de carrera de berdat. [60vd] Porque escripto es en el *Policrato*, libro quinto, capítulo xiiº, que estas cosas livianamente enbargan el coraçón del omne que quiere judgar derechamente, segunt que dize Jullio Çésar.

Et del juramento del juez dize Tullio, libro iiiº *De ofiçios*, capítulo xiº, que buen omne non faze cosa contra la comunidat nin contra sacramento nin contra la fe que ha prometido al amigo. Iten, dize aquí mesmo que muy buena et honesta dotrina avemos resçevido de los antig[u]os por los juezes que han a regir et judgar sy usar non quieren, es a saber, que non fagan ninguna cosa, synon lo que fazer puede salva su fe; nin faga presentes con ninguno si non son honestos; nin otorguen a ninguno sinon cosa honesta por amigo que sea. Porque sy todo lo que los amigos demandan et quieren fiziese el juez, esto non sería amigança, antes sería conjuraçión.

Onde A. Gelio, libro quinto, queriendo manifestar las condiçiones del juez pone enxienplo de la ymagen de justiçia, et dize que Egesipus pintó la ymagen de justiçia con boca et con cara et con ojos muy terribles, et con palabras de grant reverençia et de sotil sentençia, et de forma birginal, et de catadura espantable et aguda, nin umil nin cruel, et en semejança de presona quasi triste et de reverençia et de dignidat. Et quiso Reçipuo que por esta ymagen fuese entendido el juez, el qual es así como perlado o obispo de justiçia. Al qual conviene que sea maduro, et riguroso en castigar, et non corronper, et que non se mueva por lisonja, et contra los malos quasy syn misericordia, et que quasi non se dexe rogar, et sea persona escogida et electa et alta et poderosa et virtuosa en fuerça et en dignidat, el qual mantenga egualdat et lealtad et verdat de derecho.

[61ra] De la instruccion del juez fabla el *Decreto*, *causa* iiª quasi per totum, et *causa* xiiiª. Et de la pena devida al mal juez fabla Valerio, libro viº, capítulo iiiº. Et dize que Canbises fizo desollar el cuerpo de un mal juez et cubrió del cuero una cáthedra, et mandó que se posase en ella el fijo de aquel desollado, et que fuese juez, et que judgase et oviese a judgar seyendo en aquella cáthedra cubierta con el cuero de su padre.

Iten, el rey Barvarus proveyó de cruel pena et nueva a los malos juezes por tal que por miedo de aquella pena ninguno non se dexase corronper. Pues, provean cueradamente los juezes que non perviertan el juyzio de Dios por tal que Dios non los ponga en tormento por todos tienpos, pues que el rey Barvarus punió el malvado juez con tan cruel pena.

Capítulo primero: ¿Quáles deven ser et de qué se deven guardar?⁷⁶⁵

Síguese la quinta distinción, que es de la información de los sabios en derecho et de los razonadores, que son a manera de lengua en la comunidat; et ha vi⁷⁶⁶ capítulos.

⁷⁶⁵El escriba ha olvidado indicar el final de la cuarta distinción y en su lugar ha colocado el epígrafe del primer capítulo de la quinta, que vuelve a reaparecer más abajo.

⁷⁶⁶Como bien dicen las tablas, esta quinta distinción se compone de siete capítulos. Este mismo error se recoge en C: *e ha VI capítols*.

Capítulo primero: ¿Quáles deven ser et de qué se deven guardar?

E luego d'esto, deven ser informados et amonestados los juristas et los razonadores, los quales tienen lugar et oficio de lengua en el cuerpo de la comunidad porque ellos pronuncian et dicen lo que se deve enartar por provecho de la comunidad o por necesidad, asy como lengua dize lo que es en el cuerpo provecho[so] et necesario.

Dize Tullio libro primero *De oficios*, capítulo xviiiº, que los que desuso dichos por su propio (o) oficio [han] a dezir et a proponer cuytadamente, declaradamente et ordenadamente. Estos deven ser [61rb] informados que usen de ciencia et fablería a provecho de la comunidad et non a daño d'ella, segunt que dize Tullio, libro iiº *De oficios*, capítulo iiº: «¿Cuál cosa es más estraña a la umanal natura que usar de hermosa eloquencia o fablería, dada al omne por salud del umanal linaje et a su conversación, et que omne non use a destrucción d'él?. Mas, enpero, aquellos [son] injustos abogados que defienden o razonan o mantienen a aquellos que son contrarios a verdadera religión, o fazen mal a la comunidad o a las sus partidas; porque estos razonadores o juristas tales deven ser más gravemente punidos que aquellos que son enculpados que ellos defienden et razonen.

»Estos tales deven ser amonestados que se guarden et non mantengan mentira nin sean contra verdat; nin fagan calupnia a los inocentes, nin a los justos nin los inpuenen nin los dagnifiquen; nin defiendan a aquellos que falsamente fuyen a derecho o maliciosamente et con grant maestría repugnan et contrastan a verdat et a justicia, nin falsarios, nin engañadores; nin justifican con razones semejantes de verdat los malos».

Porque es escripto en los *Proverbios*, a xviiº capítulos, que aquel que condepna al justo justifica el malo, et el uno et el otro son feos et desplacereros a Dios. Porque éstos han acostunbrado de pecar en estas cosas en fecho barajoso. Et algunos aun, la qual cosa es peor. Que dize sant Agustín luego al comienzo del libro de *Las confesiones*, que aquel que es mayor engañador es digno de mayor loor en fecho barajoso; et algunos aun, la qual cosa es peor, venden a sí mesmos. Segunt que dize sant Agustín en el ixº libro de *Las confesiones* luego al comienzo, en do fablando de sy mesmo dize que algunos tienpos fue que a él plazía que él pudiese [61vc] mal usar de su lengua et dezir muchas mentiras por tal que los niños nin los pobres non oyessen de su boca la ley de Dios nin la palabra de Dios, mas que los difamasen; a los mentidores et a los peleosos conprasen de su boca armas para la su saña.

Et asy mismo, es de aquellos que comenten o fazen los dichos pecados; porque puesto que los derechos sean justos et las leyes derechoeras, enpero, aquellos usan mal de derecho et de las leyes que ende usan contra verdat a defensión de falsedat, la qual cosa fazen muchos. Et por tal que esto pueda mejor fazer, fazen grant ponpa et grant muestra de sy mesmos, asy como en ornamentos et en vestiduras presçiosas, et en andar et estar con mucha gente aconpañados, bien hablar loçanamente, segunt que se cuenta en una tragedia, en la qual dize el maestro de la tragedia que él una vez entró en el infierno et vido ay una grant compañía de abogados. Et llamólos et díxoles: «¡O vendible linaje de omnes, yd adelante et allegadvos a mí et vañarvos hedes aquí conmigo en este valle que aún aquí ha lugar para vosotros!».

Ma(l)[s] el corazón del omne porque es onrado et noble, (et) quando non ha en sí mesmo por que sea onrado, busca hermosas vistiduras et ornamentos, et semejantes cosas por las quales les sea fecha onra. Así es escripto de Demóstenes en el *Policrato*, libro viiiº, capítulo xiiiº, el qual fue muy hermoso fablador. Et antes que fuese conosciado por tal, vistiése de púrpura et de muy presçiosas vestiduras por tal que los otros le onrasen. Et quando fue bien conosciado et tenido por aquel que era, vistióse simplemente asy como uno

de los otros omnes; et dixo que de allí en adelante non querría ser onrado por vestiduras, mas por lo que en él era.

Et las gentes han cuydado de aquellos que son bien vestidos et bien apostados. Et quien es bien bestido va et entra donde le plaze; mas aquel que es ensalçado por su [61vd] propio onor es deprimido por vileza de aquellos que non han en sí de qué sean onrados, mas llievan de las criaturas ornamentos por que les sea fecha onra. Et quando tornan a la criatura lo que d'ella avien levado, non les finca cosa por que sean onrados.

Mas aquel que en sy mesmo ha virtud o saber con que sea onrado en do quier que vaya llieva consigo honor et loor et claridat, aunque non lleve consigo aquellos aparejamientos los quales son ocasión de allegamiento de luxuria et de vanidat. Et de comedimiento et de cómo la virtud faga al omne ser claro et onrado, mayormente faze esta virtud de justiçia. Porque omne virtuoso, sy sabio es, se deve catar que non le sea fecho honor por hormanentos nin por vestiduras presçiosas, nin se deve en sí onrar como si devía vender a sy mesmo.

Mas a las vegadas ay algunos los quales venden a sy mesmos et a su consejo et a su ayuda et, aun, que venden su silencio, lo qual es cosa muy maravillosa. Et como el silencio non sea otra cosa sinon privación de fablar, éstos tales ponen venales las privaciones. Et asy, aquello que non es cosa nin vale nada es vendido por éstos atales.

Et d'esto se recuenta un tal enxienplo. Aristodemus et Demóstenes eran abogados en una corte en do se tractava un pleito. Et Aristodemus razonava por la una parte et Demóstenes por la otra. Et Demóstenes, burlando, demandóle un día cuánto avía auido por su salario. Et respuso Aristodemus que un pesante. "Más he resçebido -dixo Demóstenes- por tal que callase, que non tú porque fablases».

Pues clara cosa es que éstos non son maravillosos antes son mesquinos vendedores que nin tan solamente venden a sy mesmos et sus cosas; antes aun, venden las privaciones que non son cosa, et lo que non es. Et la lengua de los tales como es mucho dañosa a la comunidat, segunt que dize en el *Policratro*, libro quinto, capítulo xº. Dízese que la lengua de la comunidat es dañosa si [62ra] non la atan con ataduras de plata.

Et éstos, aun allende de los sus dichos malos, alargan muchas vezes los pleytos por tal que dende ayan más salario. Et algunas vegadas echan verdat de fuera o la afogan por tal que sea fecho falso juyzio. Por tal que d'estos sea entendido lo que es escripto por Ysayas, lixº capítulo: «El juyzio de justiçia es bolido a çaga et a lexos estado, et cayó en la plaça la verdat et egualdat, et non pudo entrar delante el juez porque estos atales traen tantas escuridades et et tantos contrarios et tantas mentiras et falsías et maliçias que la verdat non puede yr adelante nin entra. Et aun que éstos cubren et visten verdat de mentiras et danles çircunstancias, que non es conosciada; et danle boz de error».

Et así lo dize sant Agustín, libro primero de *Confesiones*, antes del medio, hablando de los poetas: «Yo -dize él- non acuso las palabras así como a vasos de error. El qual error es llamado vino, el qual es dado et aministrado por los doctores de aquellas palabras».

Et dize él mesmo en el libro de los *Sermones*, capítulo iiiº asy: «Et ¿qué vale al moro la su fermosa razón por la qual él mesmo ministra bebraje et faze de su lengua espada tajante de dos partes?». Porque verdaderamente puede ser dicho que la lengua d'estos es cuchillo agudo, asy como dize el salmista.

Mas sepan todos estos atales que todos son tenidos et obligados a restitución de todo lo que han ganado injustamente, segunt que dize sant Agustín en la *Epístola xxxiiiª* antes del fin, hablando de Zacheo, el qual dixo que sy alguno avía engañado, que le quería satisfazer con quatro tanto. Et esto es escripto en el *Evangellio*, en el *de sant Lucas*, a los xixº capítulos. Et fablava aquí sant Agustín asy como sy se razonase con algunt abogado et dizíales asy: «Fablemos con justiçia et demandémosle de consejo. Et justiçia responderá al abogado. Et dezirle ha asy: "¡O abogado rico, lo que resçebiste [62rb] quando feziste

contra berdat et fuste presente a fazer maldat! Tú engañaste el juez et el justo pleyto feziste perder. Tú as bevido de falsía"». Et dize luego: «Tú vees algunas vegadas algunos omnes que semejan honestos et sabios et discretos et fablan con grant actoridat et razonablemente que son en este pecado, et non han conçiençia, antes se dan vana gloria de pecados». Et aquí tracta sant Agustín bien d'esta materia. Et non tan solamente el abogado es tenido de restituyçión; antes aun, es tenido a restituyr todo lo que por su injusta abogaçión los justos han perdido.

Et dize aquí sant Agustín que apenas ha fallado algunt abogado que diga a aquel peor, el qual él ha abogado et procurado, atal palabra: «Toma lo que me diste quando yo malamente abogava et tórnalo a tu contrario, pues malmente gelo tiraste por mi abogaçión».

Et luego d'esto, dize sant Agustín: «Sy aquel que escondidamente faze furto o ladroniço es tenido de restituyçión fazer, mucho más aquel que en la corte o en aquel lugar do se faze justia et se punen los males, (et) engañado el juez et falsada la ley et a dado daño a su próximo, es obligado a restituyçión». Et aquí fabla bien d'esta materia et claramente.

Capítulo segundo: De la información de los abogados en común.

Non tan solamente deve seer amonestado el abogado en las dichas maneras, antes aun, todo omne que sea sabio o sea actor en juyzio deve ser amonestado que non demande lo que non es suyo, nin quiera de lo del otro, nin vaya con falsía, nin encomiende pleyto injusto a los abogados, nin corronpa los juezes, nin faga sinrazón a los más pobres. Porque sy él gana por estas maneras et ha la ganancia en el arca, él ha el daño en su conçiençia.

D'esto fablava Tullio, libro iiiº *De ofiçios*, capítulo xviiiº. Et dize que costunbre fue antiguamente que aquellos [62vc] a quien cruxían los dedos de la mano quando se fería en ellos podía ser heredero en los bienes de otro alguno que non le cruxiesen los dedos quando era presente al testamento de aquél. Et devía aver su riqueza et el su nonbre. «Et yo -dize Tullio- te consejo que tú non uses d'esta fuerça porque esto es cosa injusta. Et ninguna cosa non es buena nin provechosa nin deve seer fecha que sea injusta. Et aquel que faze injustia non puede ser buen omne».

Et pone aquí enxiemplo de aquellos que injustamente engañaron los otros. Et síguese, capítulo xixº: «Jamás buen omne non toma ninguna cosa en perjuizio del otro injustamente porque ya non sería buen omne. Más quiere conservar buen omne et buena fama que ocupar los bienes de los otros, sabiendo que más perderie sy tomase aquellos bienes que non ganaríe; porque perderie su buena fama, que es mejor que non son los bienes temporales, et perderie fe et lealtad et buena conçiençia et justia, et sería maldicho. Et aquí fabla bien d'esto.

D'esto avemos escripto enxiemplo en el iiº libro de los *Reyes* al iiº capítulo de Achab, el qual era rey. Et por falso testimonio et por falso juyzio et por tractamiento de la desleal Jezabel, su muger, tiró la viña a Naboch et, con todo, fizole matar. Et Dios enbióle dezir tales amenazas: «Tú as muerto o as fecho matar en este lugar a Nabot, donde los perros han lamido la su sangre. Et la tu sangre lamerán los perros et comerán la carne de tu muger Jezabel, la qual ha tractado este pecado».

Iten en el libro de *Ester*, viiiº capítulo, se recuenta que Hamán quería destroyr los judíos injustamente et acusar con el rey. Et antes que oviese conplido el mal que se avía pensado, él fue enforcado por la garganta.

Capítulo terçero: De la información de los testimonios.

[62vd] Semejantemente los testimonios que en juyzio deponen deven seer amonestados que non fagan falso testimonio, que non menguen la verdat, a la qual son temidos de dezir, et que non vendan falso testimonio nin mengue[n] a los otros, asy como lo mandó *Exodus* a los veynte capítulos, que dize: «Non dirás falso testimonio». Onde dize sant Ysidoro, iiiº de *Sumo bono*, capítulo lxixº, que el testigo que dize mentira a tres faze(s) injuria: a Dios, que lo menospresçia; et al juez, que lo engaña; et al ynoçente, que lo siente et le tira su derecho.

Et sant Agustín dize en el *Sermón de las plagas* en la otava plaga que veno en Egipto que fue la langosta animada, que avía malos dientes. Et significava malos dientes (et significava) falso testimonio, porque falso testimonio ha voluntad de dar dañamiento et de morder et de destroyr, mordiendo et mintiendo. Et por esto, el Apóstol dize *Ad galatas*, iiiº capítulo, amonéstanos que non fagamos falso testimonio el uno contra el otro. Et dize asy: «Si vosotros comedes en uno et mordedes, catad que non consumades los unos a los otros porque falsos testimonios nin dan verdat, et Jhesu Christo que es verdat». Onde dize *sant Matheo*, xxviº capítulo, que éstos se son levantados contra Jhesu Christo.

Et dize sant Anbrocio en el *Sermón de la pasión* que Jhesu Christo es verdad et paz et justiçia. Et éstos dexan verdat por falsía, et por tenporal preçio dexan et venden justiçia, et ayran et persiguen paz, et matan a Jhesu Christo. Et asy, digna cosa es que falso testimonio non pase menos que non sea puñido. Porque es escripto en los *Proverbios*, xixº capítulo, que testimonio mentidero peresçerá et morirá, porque a él deve ser dado lo que él piensa de mal contra los otros sus próximos.

Onde es escripto en el sexto libro de la *Estoria [e]clesiástica*, capítulo xixº, que tres [63ra] falsos testigos se levantaron contra sant Matheos, obispo de Jerona, et afirmaron con juramento que Narçiso, obispo, era omne de mala vida et suzia, poniendo en espeçial algunos casos et mortales pecados contra él. Et el primero juró que esto era verdat; et si non era asy, que mal fuese él quemado. Et el segundo juró que así era como el primero avie dicho; et si non era asy, que enfermedat real lo comiese todo. Et el tercero juró aquello mesmo; et que si él non dize verdat, que tal mal perdiese él los ojos de su cabeça. Et sant Narsçiso, del qual la vida et la honestidat era a todos manifiesta, (et) partióse de la çibdat; et fuese dende al desierto; et estudio ay muchos años ascondido.

Mas la divinal providençia non çesava de obrar et de puñir los falsos testigos que contra él avien puesto su razón. Et contesçió que un poco de fuego se ençendió en casa del primero falso testigo, et quemó a él et a toda su conpañia et todo lo ganado et ropa que í era. Et desuso del segundo vino aquella grande enfermedat que es llamada *morbus regium*, que quiere dezir enfermedat real, que lo come todo et lo consume de la cabeça fasta los pies. Et al terçero vino la punición que Dios avía fecho de los otros dos; conosciendo que el pecado era a Dios manifiesto, (et) confesó el pecado et todos los tractamientos delante de todos. Mas tanto se repintió que los ojos le vinieron en lágrimas, et lloró tanto que los ojos de la cabeça le saltaron et le cayeron en tierra. Et esto fecho, sant Narçiso, el qual non sabía omne donde era, súbitamente apareçió, asy como si viniese del çielo; et la gente que lo vido ovieron en el mayor amor et onor et reverençia que de antes avien. Et pues estos fizieron grant provecho a sant Narsçiso et grant daño a ellos mesmos.

Capítulo iiiº: De la información de los enculpados, contra los quales es la acción.

[63rb] Aquel al qual es puesto falso testimonio o falso crimen en juyzio súfralo paçientemente como él sea ynoçente, et demuestre menos falsía la su ynoçençia ay. Enxienplo de Josep, el qual era ynoçente, et sin culpa fue preso et vendido; asy como es escripto, *Jénesis*, xlº capítulo. Et a enxienplo de Susaña que fue sentençada a muerte como le fue puesto aquello que ella avía acometido adulterio, de la qual cosa ella era ynoçente, asy como es escripto en *Daniel* a los xiiiº capítulos. Et a enxienplo de sant Estevan, que fue apedreado a tuerto, asy como paresçe en los *Fechos de los Apóstoles*, a los viiº capítulos. Et a enxienplo de Jhesu Christo, ynoçente, el qual, asy como cordero, fue traydo a la pasión; asy como es escripto, *Mathei* xxviiº.

Porque tales ynoçentes et falsamente difamados defiende Nuestro Señor Dios. Et a las vezes véngalos en esta vida o, si los sufre ser así punidos, esto faze por tal que ayan mayor gualardón en la gloria, según que dize sant Gerónimo en la *Epístola cxxiiiª* de aquella santa muger que siete vezes fue martirizada. A ella era levantado pecado de adulterio. Et el omne del qual era reptada confesó el pecado non que fuese verdadero, synon por miedo de tormentos, porque más quería que lo matasen ayna que non que lo fiziesen luengamente penar a tormentos. Et quando el juez tomó la confesión de la muger et le demandó a ella sy avía acometido aquel pecado, respondió la muger asy: «Dios es con mi testimonio: que yo non quiero negar que non aya fecho este pecado por tal que me non fagas penar et peresçer, nin quiero mentir otorgando que lo aya fecho por tal que non faga pecado».

Et fue dada sentençia contra el omne que fuese descabeçado, et al primero golpe el descabeçador le tiró la cabeça. Et luego d'esto, el descabeçador quiso descabeçar la muger. Et al primero golpe, ella firió tanto [63vc] que non salió sinon muy poca sangre; et al segundo golpe, él le dio en un collar de oro que la muger traya al cuello, et llevó dende el collar; et al terçero golpe, el espada se torçió, et fizose asy como foz de sí mesma.

Así que dixo el descabeçador que non podíe de allí adelante [ferir] a aquella muger, et ovieron otro descabeçador. Et al primero golpe que dio, el cuerpo de la muger se meçió; et al segundo golpe, la muger perdió la fuerça; et al terçero golpe, ella cayó en tierra; et al quarto golpe, semejó que ella muriese. Et vinieron los clérigos, et traxiéronsela así como a muerta. Et como la quisiesen enterrar, ella paresció biva; et fabló; et dixo la palabra del salmista: «Dios es ayudador mío et non temo ninguna cosa que el omne me faga».

Et el juez mandó, sabiendo esto que fuese condepnada a muerte, asy como aquella que avía fecho adulterio; finalmente, Dios ayudóla et fue delibrada et fecha franca del poder de aquellos que la persiguieron. Pues, manifiesta cosa es que la misericordia de Dios ayuda a los ynoçentes et los libra de peligro.

Et asy, aquel es culpado al qual son levantados crímines o pecados en juyzio, éste atal deve seer adotrinado que non crezan sus pecados, purgándose por mentiras o por falsa jura o por falsos testigos de conpurgadores; mas que reconosca umilmente sus culpas o sus pecados, et que se arrepienta verdaderamente, et que él entienda que es digno de penas et de sufrir despecho et verguença. A enxienplo de los fijos de Jacob, que avien vendido su hermano Josep; et quando fueron tomados en Egipto, dixieron que bien merescían aquella pena porque avían fecho aquel pecado, según es escripto en el *Genesi*, xliiiº capítulo.

Iten, aquél atal deve seer adotrinado; et dévele ser dicho et conseyado que sufra paçientemente pena et muerte [63vd] en penitencia de sus pecados, et que reconosca que más le vale acabar su vida en paçiençia que sy biviase en mal, et ruege umilmente la misericordia de Dios, que comida en el verdadero Salvador, et aya esperança en el enxienplo de aquel ladrón que fue puesto en cruz con Jhesu Christo et dizíe, reconosçiendo su culpa, que digna cosa era que él sufriese pena et muerte porque la merescíe bien por los males que fecho avíe. Et rogó con grant devoçión a Jhesu Christo que se acordase d'él

quando verníe en su regno. Et Jhesu Christo rescibiólo a la su gloria, segunt que es escripto *Luçe*, xxiiiº capítulo.

Capítulo quinto: De la información de los actores.

Aun los actores deven seer instruydos que non fuerçen a ninguno de se perjurar porque en esto ellos pecaríen gravemente; según que dize sant Agustín en el *Sermón de la decolación de sant Johan*, que dize que peor es aquel omne que faze perjurar alguno otro et le faze fazer falsa jura que sy fuese matador de omnes. Porque el matador mata el cuerpo, et éste mata el alma. Et antes mata dos almas, es a saber, la suya et la de aquel que faze perjurar.

Et pone aquí un enxienplo. Que un omne fizo et tractó que otro fiziese falsa jura. Et este que atal cosa avíe tractado vido de noche atal visión: que le era semejante que él estoviese delante de un alto et muy maravilloso juez. El juez demandóle por qué avíe tractado que aquel otro se perjurase. Et respondió el omne que por tal como le avíe negado lo que era suyo. Et díxole el juez: «¿Non fuera mejor que tú perudieses tu cosa que quando as fecho dañar el alma de aquel omne por falsa jura que le as fecho fazer?». Et el omne non sopo que responder, et echóse delante del juez, el qual mandó que fuese açotado. Et fue açotado cruelmente que quando se despertó, él se falló las espaldas llenas [64ra] de llagas de los açotes. Et díxole el juez que jamás non fiziese tal cosa nin semejante.

Ende, todo fiel christiano deve acatar contra los obligados con grant compasión, aviendo dolor et desplacer del daño de las almas, el qual deve seer mayor que de pérdida de bienes temporales, segunt que dize sant Gregorio, libro xxxiiiº de los *Morales*, sobre aquella palabra de *Job*, xxxviiº capítulo, que dize asy: «En vano ha trabajado, menos de ningunt miedo non le ende forçava».

Et dize aquí sant Gregorio que mayor miedo deve omne aver del daño que los ladrones et los robadores sufren quando fazen ladroniçio o robo que de perder los bienes temporales por robo o por ladroniçio. Et dize aquí sant Gregorio atal palabra: «Porque el christiano defiende con pelea tal cosa, la qual le es mandado que non la herede». Et síguese aquí que sy nosotros non avemos coraçón lleno de caridat contra el ladrón et el robador, el qual es nuestro próximo, nosotros mesmos somos proseguidores de nosotros mesmos más que del ladrón et del robador; et más de mal fazemos a nosotros mesmos que otry nos podríe fazer; por[que] nosotros desgastamos los bienes de caridat que eran de dentro de nós, et ningún otro non nos puede tirar sinon los bienes que son fuera del alma, que son de muy menor valor que los bienes de caridat.

Et aquí fabla bien d'esto. Porque dize sant Paulo, *Epístola ad Corinthios*, viº capítulo: «Ya de aquí adelante ha pecado dentro de nosotros porque enpeçamos a errar el uno contra el otro. Et en esto sofrides mayor engaño que de antes». Pues como el Apóstol reprehenda juyzios et pleytos et barajas en las cosas resçebideras, mucho de mayor reprehensión son las acusaçiones fechas en juyzio que se fazen syn caridat. De aquí ha dapnaçión de muerte. Por[que] aquellos santos, queriendo este [64rb] pecado esquivar, demandan a los ladrones del su portal que çesasen de tomar lo del otro contra voluntad de aquellos de quien era.

Así lo recuenta sant Gregorio en el diálogo de aquel ortolano que mandó a una sierpe que le guardase un portillo del huerto. Et un ladrón, el qual ende solía entrar a menudo, quiso ende entrar. Et la sierpe tomólo et retóvolo asy como aligado. Et vino el ortelano, et falló el ladrón preso. Et díxole que por qué avíe entrado tantas vezes allí et avíe furtado lo que los monjes avíen mucho lazrado. Et desligóle los pies, los quales la sierpe le tenía atados, et díxole buenamente que de allí adelante non fiziese furtos; mas quando

alguna cosa abríe menester del huerto, que ende pensase de venir sin pecado por que el ladrón non perdiese el alma por ladronçio ninguno.

Capítulo sexto: De la información de los ladrones et de los acusadores.

Como sea cosa manifiesta como falsos acusadores que falsamente acusan en juyzio et fazen muchos males, por esta razón, deven seer intruydos los fieles que non acusen falsamente a los otros, et que non demuestren falsedat, o que non crezcan los negoçios, nin demuestren cosas falsas, nin fagan el mal mayor que non es.

Porque dize Tullio, libro iiº *De ofiçios*, capítulo iiº, que a duro omne es más que omne, pone muchos omnes en peligro de perder la cabeça. Et peligrosa cosa et suzia es a la fama que alguno sea llamado acusador et que lo sea. Et dize que el acusador se deve diligentemente guardar que jamás non acuse ninguno en juyzio que sea ynoçente de crimen o de pecado por el qual le sea devida pena carnal.

Et aquí tracta bien d'esto, de los falsos acusadores. Es verdadera la palabra que dize Jeremías, ixº capítulo, que dize que ellos han [64vc] estendido la su lengua et han fecho arco de mentiras et non de verdat. Et la su lengua es asy como saeta feriendo, que asy como la saeta fiere ayna en un golpe et non se guarda dende el omne sin sospecha, así la lengua del falso acusador a menudo fiere et llaga los ygnorantes en lugar et tienpo que se non cuydan. Et atal arco es muy malo et maldito porque d'él salen saetas de falsa acusación, et echánlas lexis a do son los que falsamente acusan.

Et dize sant Gerónimo que omne falso deve seer apartado del pueblo por tal que non fierá mucha gente, asy como sy fuese perro ravisoso que quisiese morder a todos. Et dize la Glosa sobre aquella palabra de sant Pablo *Ad Filipenses*, iiiº capítulo: «Guardat perros», que natura es de perros que non ladran a aquellos los quales han privado; mas el contrario fazen éstos atales que a menudo muerden a los que son sus conosçientes et sus vezinos. Por ende, a cada uno d'estos pertenesçe la palabra que se lee de la su cabeça que es Satanás acusador primero. Et es escripto en el *Apocalipse*, xiiº capítulo: «El acusador de sus hermanos et de los pecadores echado es de la gracia et de la gloria de Dios porque es acusador de los ynoçentes».

Capítulo seteno: De la información de los rogadores en juyzio.

Por tal que como en juyzio ayan muchas personas, es a saber, presona del acusador et del defendedor et del rogador et del juez, segunt que dize sant Agustín en la *Epístola* xxxvª a Maçedón, non tan solamente deven ser instruydos los desuso dichos; antes aun, deve seer instruydo el rogador, et demostrado que faga sus rogarias devidamente, et que se mueva por misericordia et por piedat, que non dé favor a crímines nin a pecados.

Et así lo dem-[64vd]uestra aquí sant Agustín respondiendo a una objecçión que le fazie Maçedonio. Dize Maçedonio que el rogador que ruega por aquel que deve ser punido en juyzio semeja que aprueva aquello del crimen et que quiera cobijar a aquel por quien ruega, en tanto como ruega que non sea punido por el crimen cometido.

Responde sant Agustín et dize asy: «Nós non aprovamos en ninguna cosa el crimen, el qual quieren que sea punido porque fue cometido malamente et ynica; nin queremos que finque sin pena aquel el qual rogamos que sea punido; mas rogamos que

non sean punidos los omnes misericordiosos, ynoçentes, los quales aborrecen los pecados. Ca tanto como más nos desplace el crimen, atanto más nos plaze que sea punido aquel que lo ha cometido; et deseamos que aquellos por quien rogamos bengan a estado de penitencia; et non perdonamos punto sus pecados nin somos fazedores de los malos. Et omnes justos ruegan a los juezes por los pecadores por tal que ellos non mueran sin penitencia».

Et grant departimiento ha entre el rogador et el defendedor; porque el defendedor cobija et esconde et amengua la culpa tanto como puede, et el rogador non lo faze. Mas quando es çierto de la culpa, faze su esfuerço que la pena sea relevada o amenguada a aquel al qual era devida por la culpa.

Ende, dize *sant Juan*, capítulo viiiº, que Nuestro Señor Jhesu Christo rogó que la muger que avía fecho adulterio non fuese apedreada. Et dize aquí *sant Gerónimo* asy: «¡O tú, buen omne! Perdon(e)[a] a los malos omnes. Et atanto como tú seas mejor, tanto sey más misericordioso et más manso; et tanto como tú eres en más alta señoría, atanto seas más umil por fe et por piedat».

Et dize aquí *sant Agustín* que al omne justo se pertenesçe rogar con derecha entención et aún más que el juez deve judgar [65ra] derechamente. Dize *Tullio*, libro iiº *De ofiçios*, capítulo viº, que aquel que justamente quiere rogar al juez, que le deve rogar que faga lo que puede fazer, guardando su fe et su honestat. Et al juez pertenesçe que en juyzio siga verdat, et que non se aparte d'ella por ningunas rogarias.

Aquí se acaba la quinta distinción.

Et comiença la sesta que es de la información de los consejeros que son asy como el coraçón en la comunidat; et ha nueve capítulos.

Capítulo primero: De la información d'ellos et de la actoridat que avien antiguamente.

Por lo que desuso es dicho, puede ser devida ocasión de informar a los juezes, los quales son asy como ojos de la comunidat; et de informar las otras personas que a ellos suelen estar de çerca. Aquí se sigue manera et razón et ocasión de informar los consejeros de la comunidat, que son asy como coraçón d'ella, segunt dize *Plutarcho*.

Los romanos llamavan antiguamente los consejeros *senatus*, que quiere dezir ayuntamiento de omnes biejos que saben et pueden dar buen consejo. Por tal como por consejo de atales viejos, Roma subió et se conservó en grant onra. Et segunt que dize *Papias*, éstos atales fueron escogidos primeramente en Roma por aquel príncipe que avía nonbre Rómulo et fueron llamados senadores porque eran viejos en hedat. Otrosy, fueron llamados padres porque avien espeçial cura de la comunidat, asy como ha buen padre o buen fijo. Et fueron dichos *senatus* porque era nonbre de su ofiçio, el qual ofiçio es que por su consejo ellos ayuden a la çibdat, segunt que dize *Papias*.

Et d'esto es escripto en el comienço de la *Estoria de los romanos* que Rómulo fundó la çibdat de Roma, la qual fue asy llamada porque él era el fundador, que avie nonbre [65rb] Rómulo. Et fecho esto, él escogió cient omnes de los más viejos de consejo, de los quales oviese acuerdo; et por ellos se fizieron todas las cosas. Et llamó a éstos senadores et padres et *senatus* por las razones ya dichas.

Eso mesmo fizo Salón en la çibdat de Atenas. El qual, segunt dize *Tullio*, libro primero *De ofiçios*, capítulo xxiiº, fizo una calleja en la dicha çibdat de Atenas, la qual calleja ha nonbre *ariopagus*. En la qual calleja, segunt dize *sant Agustín*, libro xviiiº de *La*

ciudad de Dios, capítulo ixº, estavan et moravan los sabios que eran consejeros et curiales de la çibdat de Atenas, et eran dichos *ariopagite*.

Et dize Tullio en el libro desuso allegado que el consejo de Salón todos tienpos aprovechó a la çibdat. Et por su consejo fueron fechas las leyes et los estableçimientos de aquella çibdat, et fueron observados et guardados.

Et d'esto fabla en el *Policrato*, libro vº, capítulo viº. Et dize que la calleja desuso dicha avie nonbre *ariopagus* porque en ella estavan aquellos que rigien et avien toda la verdat del pueblo; los quales sabios avian fablado muchas cosas exçellentes et devidas, et ningunt estableçimiento non fue fecho más glorioso nin más provechoso como la ordenança de ser consejeros en la çibdat. Et léese en la *Vida de sant Dionis* que en aquella calleja se fazía juyzio, et se leyan las artes et las çiençias de todo saber.

Et dize *Policrato* que ninguna cosa non es tan noble como la conpañía de buenos consejeros, los quales son francos de todos ofiços vulgares o comunes. Pasan al ofiço de consejeros et de regidores, et en sus dichos paresçen las virtudes et la fuerça de su pensamiento. Los quales atanto eran más convinientes [a] aquel ofiço como eran más desapoderados a fazer otras obras corporales.

Estos consejeros fueron de tan grande [65vc] onra et dignidat entre los griegos que los duques nin los prénçipes de la comunidat non se adelantavan en algunos fechos señalados, sinon por consejo de aquellos. Et ninguna cosa non avía valor nin firmeza, synon lo que los consejeros mandavan et aprovavan.

Et los nonbres de los primeros consejeros de Roma fueron escriptos con letras de oro et todos los llamavan padres onrados, asy como aquellos que avian exçellençia sobre los otros en saber et en arte et en amor paternal. Et éstos avian consejo de grant actoridat, et lo que su consejo determinava se avía de fazer, et por ellos se guíavan todos los consejos de la comunidat. Fasta aquí dura la actoridat de *Policrato* escripta en el lugar desuso allegado.

Et Tullio, en el lugar de la su actoridat, dize que los consejeros que Salón avía ordenados en Atenas ordenavan las sus vatallas que los griegos vençieron. Porque poco valen las armas de fuera si buen consejo non es dado dentro en la casa ante. Et sy la pelea o la batalla se deve fazer et ordenar por su consejo, mucho más por las otras cosas.

Et razonablemente los consejeros son comparados al coraçón, que asy como el cuerpo natural resçibe del coraçón vida et virtud et fuerça et comienço de regimiento, en tanto que verdaderamente puede ser dicha a la comunidat la palabra que es escripta en los *Probervios*, capítulo viiiº, que dize asy: «Cata et ten bien açerca tu coraçón porque d'él te viene a ti vida».

Capítulo segundo: Que los consejeros deven ser provados en justiçia et en derecho.

Los consejeron deven ser de santa vida et presonas aprovadas, et asy lo dize sant Anbrosio en el iiº libro *De los ofiços*. Et [65vd] dize que aver buen consejo deve omne buscar, consejero de santa vida et provada, et que aya exçelleçia de virtudes, et que sea omne que use de bienquerençia, et que de grado faga graçia. Et pone enxienplo et dize: «¿Quién es aquel que busca en el lugar suzio o en muladar fuente de agua biva et clara et de buen sabor? ¿Quién es aquel que desea beber agua turbia et fallada lyxosa et sin tenperança, llena de confusión et de pecado? Et ¿quién se yrá a aconsejar ay? Et ¿quién non menosprejará el consejo del tal? Et la respuesta que dende levará será sosacarle de todas virtudes. ¿Quién cuyda aver buen consejo de aquel que lo non sabe aver bueno para sy mesmo?». Et fasta aquí ha fablado sant Anbrosio.

Por lo que dicho es que paresçe quál es et de quál condiçión deven ser: sin tacha et sin pecado, et deven aver en sí riqueza de thesoro virtuoso, et que sean provadas sus buenas costumbres, et que sean omnes que por esperiençia ayan grant saber et grant industria. Onde dize aquí sant Ambrosio que más suficiençe et más conplido deve ser aquel que da el consejo que aquel que lo resçibe. Et luego, faze questión: «¿Quál deve seer el buen consejero?». Et responde que por enxienplo et por uso deve ser más aperçebido que los otros, et que faga salvas las cosas presentes, et que sepa denunçiar lo que es avenir et lo que ha a fazer, et que se desenbargue a las cosas peligrosas, et que de(n) remedio; et non tan solamente sea llamado a absolver, mas aún, a ayudar. Et aquí tracta bien d'esto.

Et por tal como en pocos lugares falla omne tal consejero, dize el sabio *Eclesiástico*, capítulo viº: «Consejero sea a ti uno de mill». Et por esta razón, los antiguos escogieron por consejeros los viejos segunt que dicho es.

Capítulo terçero: Que los consejeros deven ser verdaderos.

[66ra] Los consejeros deven seer verdaderos; et que den verdadero consejo a aquellos de los quales son consejeros, aunque sean consejeros del príncipe o de la çibdat o de la comunidat; et non deven dar consejo a plazer de aquel a quien lo dan, mas segunt verdat de las faziendas, segunt que dize Séneca, libro viº *De beneficios*, capítulo xxviº, que dize así: «Quando dieres consejos aquellos que de grado suelen escuchar falagos et a enduzimientos, que se non quier(e)[a]n fiar en tales consejeros, et que resçiban consejo de verdat, dado consejo de verdat et a provechoso serviçio a aquellos que son en grant bienaventurança nin a la su bienandança».

Et esto es en aquel libro que es llamado *Libro de buenas costumbres* et es tratador de los filósofos. Et dize que los falsos amigos en lugar de dar buen consejo dizen o dan falagos, et han una contienda entre ellos quál podrá con más plazientes palabras engañar. Porque dize Juvenalis que aquel que cuyda aver poder equal de Dios non es en ninguna cosa que él non pueda creer de sy mesmo quando omne lo alava. Et este atal sig[u]e lo que le dizen los lisongeros et los falagueros con palabras paçientes et pintadas.

Et pone d'esto atal enxienplo, et dize que Xerses, duque de los medos, cometió a los griegos de pelea. Et el uno de sus familiares diziéndole que los griegos non le osarían esperar en campo nin por mar nin por tierra; mas antes luego como fuyrien, dirien por fama que Xerses deviese venir por fazer vatalla con ellos, non esperarien otro mandado çierto, mas todos fuyrien et se esconderien. Et el otro le dezíe que Greçia non sería vençida; mas que toda la gente de Greçia sería cargada et pisada de yuso de los pies de la gente de Xerses. El otro le dezíe que non avíe de ninguna cosa miedo, sinon que [66rb] fallasen todas las çibdades vazías et desanparadas. El otro le dezíe que las criaturas naturales fechas a serviçio de Dios et de los omnes non cunplirien a resçebir la hueste por tierra, nin en navío por mar, nin su cavallería por tierra, nin los canpos de todo el mundo al exerçicio de los cavalleros, nin el çielo nin el ayre sería a bastança a resçebir las saetas que serien tantas et tan espesas que tiraríen a la gente la vista del çielo.

Et demientra que éstos como veyen el rey et alabávanlo et magnificávanlo et lo autenticavan, asy dixo Damarach al rey: «Señor, esta muchedunbre la qual es a ti plaziente te debríe fazer temor o miedo, porque esto es cosa verdadera que mucho grande muchedunbre non la puede omne bien reg(u)ir et gobernar. Et lo que non puede ser mantenido, non puede luengamente durar. Et non ay cosa en este mundo por grande que sea que non pueda peresçer, synon ha buena governaçión». Et así como este sabio lo dixo asy lo contesçió. Porque paresçe que más de sabiduría está en buenos consejeros que non en consejeros falsos nin lisongeros que fablan por voluntad.

De la confusión que rescibió aquel rey, et cómo fue vencido et desonrado fabla Trogus Ponpeo, libro iiº. Et dize que Xerses avía ochenta mill omnes armados de su regno, et trezientos mill valedores, et avie çient mill naves. Et dize que las sus conpañas dexaron los ríos secos, tantos eran; et que tantas eran la muchedunbre de su hueste que apenas lo podíe rescibir toda Greçia. Mas él venie postrimero a la pelea, et fuyó primero, et avie grant miedo de peligros quando le constescien. Et quando non era en peligros, él era tan orgulloso et finchado que non se cuydava en sy mesmo que Dios nin ninguna cosa le pudiese fazer pesar nin le pudiese [66vc] nozir; porque por sus méritos él fue bençido et confondido, asy como dicho es.

Asymesmo Vegeçio fabla de la confusión de aquel rey desuso dicho, libro iiº. Onde recuenta que en su hueste avía una yegua que parió una liebre; la qual es una bestia muy pequeña et muy medrosa, et fuye por miedo que ha. Et segunt dize Valerio, libro primero, capítulo quarto, esto fue señal que él devíe fuyr por miedo.

Manifiesta cosa es a todos cuánto nuze, cómo es peligrosa cosa en consejo falago o lysonja, et cuánto provecho viene de consejo verdadero.

Capítulo iiiº: Que los consejeros deven ser entricados et sotiles por espiriençia.

Iten, los consejeros deven ser por mucha espiriençia instruydos et entricados et avisados. Por esta razón, omnes viejos deven ser escogidos por consejeros, asy como dicho es. Porque dize sant Ambrosio en el *Exámeron*, omelía primera, que vejez es en consejo más provechosa. Et por esto dize *Eclesiástico*, xxvº capítulo, que juyzio de los viejos es muy fermoso; et quien quiere buen consejo demándalo a los saçerdotes o clérigos, quiere dezir, demándalo a los antiguos.

La sabiduría de los ançianos es muy fermosa, et su entendimiento et su consejo es gloria de la comunidat. Et por esta razón, Dios mandó a Moysés que llamase los más antigos a consejo por tal que oyesen los mandamientos de Dios, que es escripto *Exodus*, capítulo iiiº, en aquel logar onde dize: «Ve et allega los viejos de Ysrael». Et en el *Libro de los cuentos*, capítulo xiº, dixo Dios a Moysés: «Llega de los más antiguos los quales tú conosçes que son antiguos en el pueblo de Ysrael». Et Jeroboán dexó el consejo de los antiguos, et siguió el consejo de los mançebos, et vínole dende mal porque el pueblo dexó-[66vd]lo et fizieron otro rey; asy como paresçe en el quarto libro de los *Reyes*, xiiº capítulo.

Capítulo quinto: Que los consejeros deven ser firmes et fuertes.

Iten, los consejeros deven aver firmeza que non se buelvan nin se trastornen por miedo nin por amor nin por cobdiçia nin por avariçia en los consejos que han de dar. Ende, dize en el *Eclesiástico*, capítulo xxxviiº: «Delante de todas cosas, toma consejo firme et seguro». Mayormente se requiere que sean firmes en justiçia divinal, et por ninguna cosa non partan d'ella.

Onde recuenta en el libro primero de la *Estoria tripartida* en el capítulo viiº que Constantes, padre de Costaniani, que en su tiempo las eglesias sufrieron persecuçiones en algunas partidas del mundo. Et él otorgó a los christianos que devidamente guardasen christianismo en su religión. Et quiso provar a algunos que eran de palacios si eran buenos et firmes christianos. Et mandó que todos aquellos christianos que sacrificavan los ydolos et los dioses del enperador que les faríe grant bien et grant onra, et los faría amigos suyos

et de su casa, et que los faría estar cerca de su cuerpo et en su palacio. Et a los que non quisiesen sacrificar, que los mandaría echar de su palacio et de su corte.

Et los christianos fueron departidos en dos partes: los unos quisieron más guardar su buen christianismo que non ganar la gracia del enperador, los otros dixieron que eran prestos de sacrificar los ydolos por tal de alcançar el amor et gracia del enperador.

Et luego, el enperador echó de su palacio a todos los que menospreciavan la christiandad, et querien sacrificar los ydolos por aver su gracia, pensándose que aquellos que eran traydores a su Dios mucho más serien falsos et traydores [67ra] al señor ter[r]enal. Los otros que non quisieron sacrificar tóvolos por buenos et por firmes; et fízolos de su consejo porque aquéllos son firmes et seguros consejeros del omne que avían verdaderamente verdat.

Dize en el *Eclesiástico*, capítulo xxº: «Conserva et cata tu alma de mal consejero». Et sabe que aquel es mal consejero el que más de grado tracta et procura el provecho temporal et los negocios del omne que los de Dios. Este atal todos tienpos es movable et abariento et non firme en dar consejo segunt que se mudan et se varían del provecho que ellos entienden.

Capítulo sexto: Que los consejeros deven ser examinados.

Los consejeros deven seer examinados et con deliberación tractados et remeados et meneados. Porque dize el Filósofo en el libro primero de la *Rectórica primera* que consejo es cosa verdaderamente pensada o comedia por grant virtud de razón de fazer o de non fazer la cosa deseada o querida.

Et Damaçeno en el libro iiº, xxiiiº, dize que consejo es inquisición o pregunta agradable de aquellas cosas que se deven fazer o dexas. Et dize el filósofo Aristótilis en el sexto libro de las *Ethicas* que a sabio omne pertenesçe ser bien aconsejado. Et dize aquí el comentador Averoy, que quiere dezir declarador del testo de filosofía, dize que buen consejo es ornamento del ánima; por el qual ornamento o apostura, el entendimiento judga et conosçe razonablemente sy vale más fazer alguna cosa o fazer el su contrario. Et aquél es buen consejero que ha en sy buen ornamento et buen consejo et meditación et obra de entendimiento et inquisición agradable et en sy provechosa, por longeza de tienpo tomando acreçimiento et amejoramiento.

Et aquí tracta bien d'esto, de la mejoría o *tratado de dotrina de los filósofos*, en el [67rb] qual es escripto que aquel que quiere tomar consejo deve aver tres maneras de deliberación o de acuerdo:

La primera es si la cosa sobre la qual quiere aver consejo sy es honesta. La segunda sy es provechosa. La tercera es de pelea del entendimiento o soltura sobre honesto et sobre provechoso; porque dubdando de alguna cosa sy es honesta o si es desonesta; et esto mesmo, dubdando de dos cosas honestas cuál es más honesta; et de dos cosas provechosas cuál es más provechosa; et asy mismo, de la soltura a pelea sobre la cosa provechosa et honesta.

Et aquí él tracta bien d'esta materia. Et demuestra que deve escojer antes cosa honesta que cosa provechosa, et que deve omne escoger el bien común antes que el bien propio, mayormente, la cosa que es onra de Dios antes que provecho umanal. Porque todos tienpos deve omne antes escoger cosa honesta que cosa provechosa, segunt la dotrina de Tullio, en el libro iiiº *De oficios*, capítulo xvº. Et dize aquí, en el capítulo xiº, que jamás cosa que sea cruel non es provecho. Et pone enxemplo de aquellos omnes de Atenas los quales tiraron los pulgares a los marineros que rigien el navío de sus contrarios por tal que non fuesen buenos para aquel oficio.

Iten, jamas non deve fazer nin dar consejo que sea fecha inhumanidat, que es contraria a la natura umanal, así como es echar fuera de la çibdat los romeros, segunt que dize aquel mesmo, capítulo xiiº, en que brevemente concluye que ninguna cosa non deve ser consejada que sea injusta, segunt que dize Valerio, libro viº, capítulo xiiiº, de Temístide que dixo que él avíe sano consejo. Et mandó que le fuese traydo un sabio omne a examinar su consejo. Al qual fue dado Aristides. El qual, quando ovo fablado con él, tornó delante del pueblo et dixo que Temístide teníe en su coraçón provechoso consejo sy fuese justo, mas que non era justo. [67vc] Et toda la gente gritó et dio bozes contra él que si non era justo, non era provechoso nin conviniente.

Onde es cosa nesçesaria que los consejos sean examinados con buena deliberación et diligente examinaçón, porque dos cosas son contrarias para consejo: el una es quexa, la otra es yra, segunt que dize Séneca en sus *Probervios*. Et aquí eso mismo dize, que luengamente deve omne aver deliberación sobre aquella cosa que omne estableçe una vez. Porque dize en la *Epístola ciiª*: «Todo lo que puede ser visto por consejo, véelo».

Iten, los consejeros deven ser de firme estabilidat, porque omne sabio non muda consejo, estando todas las cosas asy como paresçe como estavan quando el dio el consejo, segunt que dize Séneca en el libro iiiº *De benefiçios*, capítulo xxviº.

Iten, deven seer los consejeros justos et bien ordenados en manera que más sea promovida justia que provecho, et más honestidat que provecho, segunt que ya es dicho. Et atales consejeros deven ser oydos; porque dize el filósofo Aristóteles, iiº libro de las *Ethicas*, que naturalmente el omne se rige por consejo porque la divinal sabiduría amonesta al omne. En el xviiiº capítulo, dize asy: «En los probervios oye consejo et quiere saber dotrina». Et en el viº capítulo del *Eclesiástico* dize asy: «Fijo, oye et resçibe consejo de sabios consejeros», asy como dicho es. Et *Thovías* en el xviiiº capítulo, dize: «Non te aconsejes con los nesçios nin con los estraños -así como dize aquí mesmo- nin con aquellos que han envidia de ti». Porque dize el *Eclesiástico*, xxxviiº capítulo, asy: «De aquellos que te van asechando esconde tu consejo». Et así los sabios dizen sus fechos con consejo; porque dize el Sabio en los *Probervios*, xxiiiº capítulo, que el sabio todas sus cosas faze con consejo.

Et pues los príncipes de la comunidat et toda presona que ha ofiçio común et aun toda persona privada sabiamente et con prudencia [67vd] et con providencia deve aver consejo en lo que ha de fazer. Porque dize Séneca en el *Tractado de virtudes* asy: «Sy tú quieres ser sabio, cata et piensa lo que es avenir et todo lo que se puede contesçer; todo lo comide et todo lo veas en tu coraçón, asy que ninguna cosa que se acaesca non sea a ti dubdosa, mas que ya ayas visto o pensado antes que se acaesca. Porque aquel que sabio es non dize: "Non me lo pensava que esto contesçiese". Porque non dubda, mas espera; nin está en sospecha, mas está ençelado o reçelado de las cosas que son por venir, et dase cata, et quiere saber de todos los fechos et de cada una obra, porque se faze el començamiento pensándose a quál fin deve venir». Et aquí él fabla bien d'esto.

Capítulo seteno: Que en consejo aprender deven ser oydos sentençias de muchos consejeros.

El príncipe que quiere resçebir consejo pertenésçele que oya las sentençias de los otros, caso que él sea persona sabia, sy por eso los consejeros son buenos et sabios et provechosos; a enxiemplo de Moysés que oyó el consejo de Jetro, que era de menor dignidat que Moysés et menos sabio que él, segunt que es escripto, *Exodus*, xviiiº capítulo. Et *Ysayas* dixo al iiiº capítulo atal palabra: «Non as consejero». Sobre la qual palabra dize sant Gerónimo en el *Oreginal* la sentençia del poeta Grenethies, de grant alabança, que

dixo que aquí es primero bienaventurado que por sy mesmo sabe, et otrosí es bien abenturado aquel que al sabio oye. Mas aquel que por sy mesmo non sabe nin oye al sabio, éste atal non es aprovechoso para sí nin para otro.

Et dize otrosí que los príncipes de Roma fueron llamados cónsules et consejeros por tal como [por] su consejo se rigen todos los otros o por tal como todas cosas fazien con consejo. Onde ellos eran dichos *senatus*, el qual (qual) nonbre desç[i]ende de *consulto* que [68ra] quiere dezir consejo. Enpero, non deven ser creydos consejos locos nin nesçios, asy como dicho es desuso: oyas a los sabios et discretos. .

Onde dize Séneca *A Elbian*: «Yo me do o me libro a sabios consejeros et discretos, como yo aún non fuese poderoso que me rigiese por mí mesmo, et póngome en manos de otro». Et non deve omne demandar consejo de malos omnes. Onde se dize en el *Eclesiástico*, capítulo xixº, que guardes et echas tu ánima de mal consejero. Onde dize sant Ambrosio, libro iiº *De ofiçios*, que «asy como non puede ser provechoso consejo sy y non ha justiçia la qual lo faga fuerte et firme, ¿quándo me cuydaré yo que aquel dé a mí comunal consejo el qual quien non lo puede a sí mesmo dar?».

Et aquí fabla bien d'esto *Job*, capítulo xviiiº, dize asy: «El su consejo lo fará caher». La qual palabra declara sant Gregorio, libro xiiiiº de los *Morales*. Et dize que todo omne yniquo o malo el su consejo es desear las cosas presentes, et desanparar las cosas eternals, et fazer cosas injustas, et escarnesçer de cosas justas. Et asy como omne injusto aconseja a sy mesmo estas cosas, asy las aconseja a los otros.

Non deve ser demandado consejo a los envidiosos nin aquellos que aman los bienes de los omnes et non aman el omne; según la palabra del *Eclesiástico*, viiiº capítulo: «Llama a tu consejo a los tus consejeros et non a los tus envidiosos». Et esto mesmo dize sant Gregorio en el *Registro*: «Ninguno non puede ser a ti más leal consejero como aquel que te quiere o te ama, et vee las tus cosas».

Et asy como non deve omne creer malos consejeros ornados, asy non deve omne creer malos consejeros de dentro, esto es, que estén de dentro del coraçón. Porque dize el comentador Averroys, sobre el viº libro de las *Ethicas*, que dos son los non sabios consejos, es a saber, deliçio et tristeza, las quales derruecan et quebrantan a muchos; pues como consejo sea fecho del pensamiento et del coraçón, el qual [68rb] consejo paresçe la piensa en pos de la qual sigue la obra. Segunt que dize sant Agustín *Sobre sant Johan*, omel[i]a primera: «Los coraçones que siguen los deliçios non devidos et que fuyen a tristeza devida, a menudo son engañados en todas cosas». Deve ser demandado de consejo más que los desuso dicho.

El ángel de consejo, que quiere dezir Jhesu Christo, Fijo de Dios, al qual devemos demandar de consejo porque El es consejero maravilloso, segunt que dize Ysayas, ixº capítulo. Asy lo fazia Davit que se aconsejaba con Nuestro Señor Dios antes que començase los fechos, asy como lo fizo, segunt que es escripto en el primero libro de los *Reyes*, xxiiiº capítulo. Onde se lee que David demandó de consejo a Dios si devíe yr a fazer batalla con los filesteos.

D'esto fabla sant Agustín en el *Tractado del quebranto del mundo*, que dize: «¿Cuál es aquel consejero más sabio que Jhesu Christo? Nosotros demandamos consejos et non avemos cunplimiento de sabios; mas fazemos copia de sabiduría que es Jhesu Christo. Oyd la sabiduría que es fue(r)[n]te de sabiduría et de consejo derecho. Et el qual dize: "Allegad thesoro en el çielo para vosotros mesmos" en el *Envangellio de sant Matheo*, viº capítulo. Este es aquel consejero del qual dize el sabio *Eclesiástico*, viº capítulo, que es consejero uno de mill. Porque si los consejeros non salen d'este consejo asy como de la fuente de sabiduría, et si El non da fin et cunplimiento a los consejos, todos son vanos et llenos de error et sin firmeza».

Onde dize Séneca en la *Epístola lxxiii*^a: «Asy los nuestros consejos yerran como non han quien los enderesçe nin saben la fin a que deven venir». Et pone ay buenos enxienplos d'esto. Et dize que aquel que quiere enbiar la saeta deve saber la señal en do ha de ferir; et aquel que lança el dardo o la lança non sabe si la gobierna o lo enderesça a la señal que non sabe nin entiende; nin el navegante que non sabe el puerto nin sabe de qual parte es, nin sabe qual viento le es bueno nin provechoso, o qual le es contrario.

Et [68vc] omne justo demanda a Dios consejo et faze su poder de conplir el consejo a él dado, mas non faze nada sy Dios non le enderesça. Porque dize en el *Eclesiástico*, xxxix^o capítulo, que Dios es aquel que enderesça el consejo del omne et la su dotrina. Et El es aquel que escondidamente rebela su consejo, et demuestra qué deve omne fazer et por qué manera. Porque la divinal sabiduría dize en el vii^o capítulo de los Proverbios: «El consejo es mío et Yo que so la sabiduría está en el consejo».

Et aquel que da consejo deve proveer sabiamente que non presuma nesçiamente de dar consejo a más sabio de sy mesmo. Onde sant Gregorio dize en el libro de los *Morales* sobre la palabra de *Job*, xxvi^o capítulo, que dize: «¿A quién as dado consejo?». Et dize: «Dar consejo al loco obra es de caridad; et darlo al sabio es declaración o manifestación; et darlo a sabiduría, esto es por nesçesidad, et non es maravillosa cosa, porque grant locura (o)[es] querer demostrar a más sabio o a mejor de sí».

Et d'esto mesmo fabla a la fin del vi^o libro de los *Morales*. Et esto mesmo dize el sabio *Eclesiástico*, xxiii^o capítulo; et dize así: «Non presumas fablar en medio de los maestros. Et allí onde son los antigos non fables mucho». Es a saber, dando locamente consejo, nin dando dotrina por tal que seas visto, nin quieras reprehender orgullosamente. Onde el Salvador Jhesu Christo, quando era pequeño, fue fallado en medio de los doctores et oya a los que le fazían questiones et demandas, segunt que dize sant Lucas en el capítulo iii^o.

Capítulo viii^o: Que el príncipe deve seer de mayor magnifiçencia en consejo que los otros et más franco et más piadoso.

Dicho ha seydo desuso quel príncipe deve oyr los consejos de los sabios. Enpero, él deve ser de mayor magnifiçencia en los consejos; et deve aborreçer et maldezir et esquivar (et) cosas menospreçiables; et [68vd] fuyr et aborresçer cosas ynicas et injustas (et ynjustas); et deve ser muy piadoso et aver orror de cosas crueles; et que sea muy largo et de proeza a dar et a servir por tal como su cuerpo deve ser de proeza, et abondado, et semejante a la divinal egualdat, et más largo, et más de pro que el corazón de los otros que son de más baxo estado que él.

Onde recuenta Valerio, libro vi^o, capítulo iiiii^o, hablando de la nobleza de Alixandre, que como él ovo vençido al rey Dario la su fuerça et virtud, tractó Dario que tomase su fija por muger et que le diese por axuar çient mill pesantes. Et como Alixandre demandoviese consejo sobre este matrimonio, respondióle uno de sus consejeros que avía nonbre Perménides: «Yo consentiría a Dario si fuese Alixandre, guardadas estas condiçiones». Et respondióle Alixandre: «Et yo consintiría en el matrimonio et a las condiçiones si Alixandre fuese Perménides en caso que diese». El querie tanto dezir: el mi corazón es noble et real et largo; et por tanto, yo devo fazer grandes noblezas et ser muy leal et liberal.

Et eso mesmo el príncipe deve ser más piadoso et más liberal et más justo que los otros, así como dicho es; porque él es vicario, ymagen de Dios en tierra; porque él deve semejar a Dios más que los otros. Et enxienplo d'esto natura ha fecho el rey de las avejas sin ag[ul]ijón, asy como dicho es desuso, et es palabra de Séneca en el primero libro *De*

clemençia. Porque non es ninguno a quien mejor pertenesca de seer misericordioso que al rey o al príncipe, segunt que dize aquél mesmo.

Et si por aventura alguna vegada se acaesçe a alguno alguna cosa contra lo qual consejo ha dicho, otrosí el consejo ha podido ser bueno et razónable segunt lo que aquellas oras aparesçe, porque el consejo se puede enbargar por los acaesçimientos, segunt que dize Valerio, libro iiiiº, capítulo viº, de aquel que avíe nonbre Festino, que era de Atenas, [69ra] que dixo, quando los fechos se fueron en otra manera abenidos o acaesçidos que él non avíe dicho en el consejo, porque mejor vino que él non avíe dicho; et dixo éste: «Los fechos son bien avenidos; enpero, más valíe lo que yo avía dado de consejo que non esto. Mas lo que ha bien acaesçido non ha seydo por buen consejo nin por engño umanal, mas por buena ventura et por graçia de Dios. Non denuesto lo que bien era contesçido nin la obra bien fecha; mas denuesto el consejo de aquel que avía consejado que se asy fiziese». Mas dixo que más abenturoso avía seydo el consejo del otro que el suyo, enpero, que el suyo era más sabiamente dado.

Et a menudo se acaesçe que caso de buena ventura se contesçe que ayudan la locura que non enpesca nin nuzir pueda, segunt que dize aquí aquel mesmo. (D)[T]odos tiempos deve omne tomar consejo de lo que deve fazer, segunt la manera desuso dicha, et puesto que en otra manera los fechos vegan a las de vegadas en bien.

Et dize Averroys, comentador, sobre el viº libro de las *Ethicas* que aquel sabio Demóstenes fue acusado que él non usava del tiempo avenidero nin de cosa que avía a venir. Et el respondió que ninguno non puede dar firme consejo del tiempo que está por venir o de cosa abenidera por la non firmadat et por el mudamiento de la cosa que ha a venir o acaesçer al omne; enpero, deve fazer todo lo que es en él, non dexando ninguna de aquellas que deve fazer.

Capítulo noveno: Que los secretos de los consejos deven ser escondidos.

Begeçio, libro primero *De re militari* o *De cavallería* fabla et demuestra que los consejos de los grandes fechos et peligrosos deve omne çelar et tener escondidos. Et dize que a Metello fue demandado qué faría después de cras. [69rb] Et respondió que sy bestidura sopiese fablar, él la forçaría de callar por tal que él non dixiese a los otros lo que él fazíe nin dizíe.

Et esto mesmo por otras palabras recuenta Valerio, libro viiº, capítulo viiiº, que dixo asy: «Sy yo sopiese que mi bestidura me sopiese mi consejo, yo la quemaría luego». Et d'esto dize el *Eclesiástico*, allí donde desuso fue allegado, que presona sabia esconde su consejo.

Et dize Valerio, libro iiº, capítulo primero, que consejos antig[u]los de Roma avíen tan grant amor a la comunitat que mucho de tiempo pasó que ninguno de aquéllos non dizíe nin dixo nin manifestó ninguna cosa de los consejos que teníen secretamente; porque non queríen que sylençio, el qual es ligadura firme et muy sotil et noble a retener la comunitat en buen estamiento et a reparar sus fallesçimientos, fuese disuelto o quebrado.

Et pone aquí tal enxiemplo: quando el rey de Asia et de Pérsida ovo enbiado desafiamiento al pueblo de Roma, ningunt tiempo pudo saber nin entender qué avíen dicho nin respondido los romanos nin sus consejeros antes que conosçíen que le avíen tirado toda su tierra, et ovieron tomado el príncipe de Pérsida.

Aquí se acaba la sesta distinción de la primera parte.

Et enpieça la setena, que tracta de la informaçión de los thesoreros del príncipe o de la comunidat que son asy como vientre en la comunidat; et ha dos capítulos.

Capítulo primero: De los ministros o de los camareros del príncipe que son asy como a costados.

Asy como los sabios del príncipe o de la comunidat son comparados a corazón, asy como dicho es; todo asy, los ministros del príncipe o los camareros pueden ser comparados a costados o a cuestras del cuerpo natural. Onde dize sant Bernaldo *A Eugenio*, libro iiiiº, cerca del medio [69vc] lugar: «Bengamos -dize él- a aquellos que están cerca del costado; los quales son ayuntadores tuyos, et son contigo continuamente, et han cura de ti, et son a ti muy allegados. Et éstos, si son buenos, a ti son buenos más que los otros. Et non digas que el que ha dolor de costados sea sano». Que quiere dezir: non digas que a ty son buenos los camareros si ellos son malos.

Et aquí tracta bien d'esto una semejante palabra que puede ser dicha al príncipe seglar. Porque él deve ser amonestado que escoja, et aya tales camareros et tales compañeros et tales ministros que sean a su honra, et que sean provechosos a la comunidat, et que sean puros et linpios de suziedad de pecados et de vicios, et que non sean enemigos de Dios. Porque si eran tales, non sería cosa segura bevir entr'ellos. Et dize el rey David que aquellos que a él ministravan yvan por carrera sin tacha et sin suziedad.

Iten, deve proveer que sean omnes virtuosos et ciertos et envisos et de costumbres honestas et que sean provados en sus oficios, que atales eran los ministros de Salamón, segunt que paresçe en el terçero libro de los *Reyes*, capítulo iiiiº. Es escripto ay que la reyna de Saba, veyendo la sabiduría de Salamón et las moradas de sus servidores et la ordenança de sus ministros et los ministros de aquellos, estava quasi fuera de sí mesma. Et en el iiiº capítulo de los *Cánticos* es escripto que sesenta omnes armados de los más fuertes de Yrrael guardavan et estavan aderredor del lecho de Salamón, et todos tenían sus cuchillos et sus espadas en las manos, et aparejados para pelear, et sabien mucho de fecho de armas.

Onde el príncipe deve fazer su poder que los sus camareros sean atales, porque atal como es el señor atales sean los ministros, segunt que dize el sabio *Eclesiástico*, capítulo xº. Et si non quieren ser atales, dévelos echar del palacio asy como a enemigos de Dios, comidiendo que non serán mucho leales al omne los que son desleales a Dios, su criador. Et d'esto faze [69vd] enxiemplo de Costantín enperador, (et) asy como dicho es desuso.

Estos deven su señor amar verdaderamente et catar et guardar a él con grant fialdat; et deven buscar et aprovechar o procurar onra suya en todas cosas; et deven curiosamente catar su vida, que non les tomen asy como fizo Abuer, que se adormió al costado del rey Saúl. Et vino David, et levantó la lança de la cabeça de Saúl, que ninguno non le sintió, et traxola. Et quando fue alueñe, dende llamó Abuer; et dixo que mal guardava el rey, et que meresçie muerte, segunt que paresçe en el libro primero de los *Reyes*, capítulo xxiiiº. De la eslealtad de los servidores et de los ministros será tractado a delante en la segunda parte.

Capítulo segundo: De la información del thesoro o del guardador del thesoro, et de las espensas comunes; el qual es comparado al vientre.

Por semejantes maneras los que guardan el thesoro de la thesorería del príncipe o de la comunidat pueden ser comparados al vientre del cuerpo natural; porque asy como el vientre resçibe criamiento o viandas nesçesarias al cuerpo, las quales él enbía et reparte a

todas las partidas del cuerpo, así los sujetos de las despensas que son puestos en la thesorería del príncipe o de la comunidat, los quales después son departidos o derramados a provecho de la mesma comunidat.

Et d'esta conparación fabla *Policrato*, libro iiiiº, capítulo xxxº. Et aquí recuenta una fabla del *Ysopet*, en la qual es escrito que todos los otros mienbros del cuerpo ovieron consejo contra el vientre, reclamándose d'él a la razón. Et dixieron que él gastava et destruye todo lo que las otras partidas allegavan et ganavan con grant lazerio; mas él sienpre estava oçioso. Et bien abríe podido allegar la palabra del sabio [70ra] *Eclesiástico*, viº capítulo, contra él, que dize que la boca resçibe todo lo que el omne gana et allega con lazerio, et enbíalo al vientre.

Et la razón, que era juez, oydo todo lo que los mienbros dizíen et avíen allegado contra el vientre, et el vientre non se avíe defendido nin escusado, dio sentençia que de aquí adelante los mienbros non diesen cosa al vientre. Et luego, los mienbros començaron de esflaqueçer et a perder su fuerça, et arrepintiéronse de lo que fecho avíen, et suplicaron que la sentençia fuese rebocada, et que sirviríen al vientre asy como avíen acostunbrado. Et la razón rebocó la sentençia et dio otra sentençia: que elementos o criamientos fuesen ministrados al vientre. Et luego que el vientre ovo resçebido vianda, los otros mienbros fueron confortados et ovieron paz et concordia.

Et concluye aquí *Policrato* que el thesorero non allegava tan solamente la moneda porque él d'ella se aproveche, antes la allega a provecho de la comunidat. Et quando él es pobre, non puede nada espende por la comunidat quando tiene el biente vazío.

A lo que dicho es segunt la actoridat de Quinto Sereno, que dezíe et manteníe que el vientre era rey de todo el cuerpo. Et pruévalo por razón que ha semejança de verdat. Et dize que porque el vientre, quando teníe la vianda en sy, que era buen tenpre, eran criadas et confirmadas et fortificadas et ayudadas todas las otras partidas del cuerpo; et quando el biente es destenprado et non puede resçebir ninguna cosa, et si resçibe non lo retiene, todo el cuerpo pierde fuerça et virtud et poder et, finalmente, vida. Et aun que si el vientre es enfermo, la su enfermedat puede nozir al meollo; et finalmente, todos los [70rb] sesos corporales pierden su obra, et non la fazen asy conplidamente como de antes.

Porque -concluye- que el vientre ha condiçiones de rey, porque puede ser dicho rey de todo el cuerpo. Por semejante manera el rey o el príncipe, quando es bueno et lo que toma del pueblo despiende a provecho del pueblo, el pueblo non se deve llamar injuriado d'él; asy como los mienbros non se quexan del vientre bien ordenado.

Et de tal príncipe puede ser dicha et entendida la palabra que es escrita, *Canticorum*, viº capítulo: «El tu vientre es asy como montón de trigo». Et el trigo allégalo omne (por tal), et faze montón por tal que sea espendido por provecho común. Et tales eran antiguamente los que rigían la comunidat de Roma que avían grandes riquezas en la thesorería común, et eran las sus casas pobres et vazías, segunt dize Salustio, et sant Agustín en el lugar ya suso dicho. Enpero, quando a ellos fallescíe las sus riquezas, dábanles de las comunes o a su sepultura o a sus fijos para casar o a otras nescesydades. Et asy lo dize Valerio en el libro iiiiº, capítulo iiiº, así como desuso es dicho.

Et por el contrario, que quando el biente es malo et desordenado, et resçibe mucha vianda, et non la enbía virtualmente a los mienbros en manera que ayan vida et poder competente, asy mismo es el príncipe que resçibe mucho del pueblo, et non lo da nin lo despiende a provecho d'él. Et éste señor atal es maldito et de mala condiçión, et por él se engendran muchas enfermedades de malas costumbres, conviene a saber, en el cuerpo de la comunidat.

Et d'esto puede ser dicha la palabra de Jeremías, viiiº capítulo, que dize que él avíe dolor en el vientre. Et la que [70vc] dize Ysayas, xlviº capítulo: «Yo he llamado a ti traspasador del vientre o por el biente».

Aquí se acaba la séptima distinción.

Et comienza la otava que es de cuáles vicios se deven guardar los curiales, los quales vicios suelen en ellos regnar; et ha siete capítulos.

Capítulo primero: que non sean cobdiciosos de aver onras.

To(to)dos los desuso nonbrados que son curiales o de casa del príncipe, o serviçiales, o ministros suyos, o consejeros. Et son algunos pecados comunes a todos ellos, en los quales suelen pecar más que en otros; por que ellos deven ser amonestados que se guarden d'estos pecados, los quales son comunes a ellos. Et los pecados son siete.

El primero de los quales es cubdicioso deseo o voluntad de poseer dignidades et onras, segunt dize Tullio, libro primero *De ofiçios*, capítulo xxº, que sutil cosa es guardar o tirar la maldat que los otros desean, que omne d'ella salga. Et dize que luego que livianamente es lançado a fazer cosas injustas aquel que desea et cobdiçia la gloria mundanal; porque éste es lugar et paso peligroso, et se va, et muchos ay que toman grant quebranto. Et aquí fabla bien d'esta materia, que los nobles antig[u]os non quisieron tener algunos ofiços comunes, synon tanto como era neçesario a la comunidat.

Et recuenta Valerio, libro viº, que Piscrifio Mileno tovo el inperio tanto como duró la guerra que los romanos ovieron con los de Atenas. Et luego que los romanos ovieron avido victoria, et fecha paz, él renuçió el inperio por tal que non fuese señor de los çibdadanos, sinon tanto tienpo como era neçesario a la comunidat. Et en el libro iiiº, capítulo iiº, recuenta de aquel que fizo guerras quando perdió el ofiço del seer [70vd] consejero. Et esto es ya dicho desuso en la amoniçión del príncipe et será dicho deyuso en la segunda parte, onde será tractado del perlado eclesiástico.

Capítulo segundo: Que los curiales non sean falagueros nin lisongeros nin mentidores.

El segundo vicio común a los curiales es engaño et mentira et falagería o lisongería por la qual quieren ser plazereros a los mayores por tal que alcaçen dignidades et onras, et a los otros que sean favorables, et que los alaben, et que digan d'ellos bien.

Et d'este vicio fabla *Policrato* mucho en el iiiº libro, iiiº capítulo. Et dize aquí que omne falaguero o lisongero es enemigo de toda virtud, et caso que finca un clavo en el ojo de aquel que falaga. Et tanto más se deve omne guardar d'él quanto más se demuestra amigo por tal que non pueda nuzir. Et síguese aquí que el lisongero ha consigo por compañeros usura, et engaño, et perdiçión, et señal de mentira, et sequela de servidunbre, et çegedat del próximo, et apartamiento et destruçión de toda honestat.

Et el profeta David en el *Salmo* faze oraçión que el lisongero ya non le puede engordesçer nin untar su cabeça de logrería, porque verdaderamente el pecador es alabado por los lisongeros de aquellas cosas que fazen et cunplen el su desordenado deseo. Sobre la qual palabra dize sant Agustín que las lenguas de los lisongeros ligan et atan los omnes en pecados, et asy traen los omnes consigo mesmo a perdiçión.

Onde los sabios antig[u]os non consienten que los lisongeros fablasen con los príncipes, antes los matavan, segunt que recuenta Valerio, libro viº, capítulo iiiº. Et dize aquí que los de Athenas vieron que un lisongero falagava et saludava al rey Dario, el qual

[71ra] lisongero avie nonbre Timogora; et antes que el lisongero oviese conplido de dezir lo que avie enpeçado de dezir, tiráronle la cabeça.

Et *Policrato* libro iiiº, capítulo xiiiº, fabla d'esta materia. Et dize que Çeçilio dixo así: «¡O enperador noble et onrado! Tú fazes muchas valentías et proezas et obras señaladas en muchas cosas; mas en una cosa, enpero, paresçe tu sabiduría más que en otros: como lisongeros non te an aún fecho tornar loco nin te han echado de seso del todo, lo[s] quales por tal que te puedan fazer plazer fazen injuria a Dios et a tu pueblo. A Dios verdaderamente fazen injuria por fazerlo parejo et igual a ti. A ti reprehenden de locura, contrastando a esto la natura de la tu condición, porque presumen de dar a ti a entender que eres ygual a Dios, en la qual cosa ellos incurren nota de superstición et vanidat. Al pueblo fazen injuria, al qual dan a entender que a los omnes mortales fagan atal onor como sy fuesen omnes inmortales o Dios. A ellos dan a entender que omnes mortales son dioses inmortales. Enpero, a ti demostrará que alguna cosa divinal ha en ti si todos estos que a ti quieren plazer por tal que te engañen, fazes prender et atormentar.

»Et ¿quién perdonaría a aquel que ya sopiese que lo oviese engañado? ¿A quién es aquel que non se dexese correr a aquel que oviese arracado los ojos dorados a aquella ymagen que avía nonbre Júpiter, que era Dios llamado, o [a] quien oviese despojada la desa llamada Bestia de sus bestidos et de las piedras presçiosas, et que la oviese que(s)[r]ido çegar? ¿A quién perdonaría a aquel que oviese levantada la corona luziente et resplandesçiente de diamantes de la cabeça de aquel que era llamado dios que avie nonbre Mares o a quien oviese desollado con uñas agudas uno de los dioses? Verdaderamente grant culpa comete aquel que engaña los dioses inmortales o invisibles o a quien [71rb] les llama asecho o escuchan, porque por éste es sostenida et regida la obra de los dioses vesibles. Et la onra que es fecha a los dioses vezibles es oteada por los Dioses invesybles.

»Pues, valiente enperador, sy savio eres, tú te levantarás contra los lisonjeros porque ellos son enemigos de Dios et de ti, que non eres dios; et demostrarás que non eres dios, mas que eres onrador de los dioses si persig[u]es estos engañadores que son llamados lisongeros, que quieren a ti çegar et menospreçian los dioses; et castigarás la injuria tuya et de los dioses». Fasta aquí ha hablado Çiliçio.

Et en verdat los logrereros son engañadores et enemigos verdaderos. Porque dize sant Gerónimo en la *Epístola lxxxviiiª* que lisonjero blando et manso, enemigo es et mortal. Estos son semejantes a escorpiones que quando fieren, enpoçoñan. Et d'esto fabla *Ezechiel*, capítulo iiiº. Et dize: «Tú mor[r]ás entre escorpiones». Et dize aquí sant Gregorio, libro primero, *Omellía ixª*, que logrero o lisongero es escorpión que anda palpando, mas con la cola fiere; el abeja que trae miel en la boca et agijón en la cola.

Onde los lisongeros son semejantes de clérigos infernales porque ellos dizen palabras plazientes. Et así enpieçan por quasi que quieran dezir las biésperas de los muertos, que enpieçan por plazebo, que quiere dezir 'yo seré plaziente'; mas a la fin ellos entierran al omne en pecados. Porque dize el Salmista que la su boca es çimenterio abierto. Et dize aquí sant Agustín que son los tales comparados a çimenterio por tal que ellos enlazan con sus fermosas palabras, et los matan por pecado, et los resçiben por pecado en el çimenterio de pecado, et fázenlos semejantes a sy mesmos et a la su mala vida. Por lo qual, dize sant Matheo, viiiº capítulo: «Dexad enterrar los muertos a los sus muertos». Et dize aquí sant Gregorio, libro iiiº de los [71vc] *Morales* sobre aquesta palabra: «Los muertos entierran los muertos porque los pecados primen por favor al pecador». Quiere dezir: quando los lisongeros alaban al grant pecador, son ayos de los diablos porque ellos crían el omne en pecados.

Et dize *Job*, iiiº capítulo: «¿Por qué han seydo desterrados con tetas?». La qual palabra declara sant Gregorio en el iiº libro de los *Morales*. Et dize que los lisongeros atetan aquellos quasi por logrero de alabança. Mas dize el Sabio en los *Proverbios* en el

primero capítulo que sy los pecadores te atetan, que nos los quieras consentir. Et dize Ysayas, capítulo iii^o: «¡O pueblo mío! Aquellos que te dicen bien te engañan». Et dize aquí sant Gerónimo en el *Oreginal*: «Los logrereros son enemigos, et son raposa del diablo».

Item, son ministradores diabolicos porque ellos aministran con brebaje de muerte quasi con miel de lisongería mezclado, asy como dize Alixandre quando fabla *De las naturas de las cosas*. Et dize que lisonjería es venino con miel untado et en miel untado. Et por esta razón, sant Gerónimo en el libro *De matrimonio* dize asy: «Las dulçes palabras dulçes et peligrosas et falsas de los lisonjeros fuyrás asy como a pestilencia».

D'estos malvados lisongeros ha muy gran abundancia en las cortes. Et por sus falsas cortesías et mentiras plazereras engañan a los otros. Onde Juvenal, hablando de Roma, dize: «¿Qué faré yo en Roma que non sé mentir nin dezir mentiras nin se alabar el libro quando es malo?». Quasi que dezía: yo me aparto de la çibdat enpoçoñada con poçoña que sale de la boca de los lisongeros; et déxola a los lisongeros mentidores et engañadores. Et por esto, deve omne çe[r]rar las orejas que non oya las alabanças.

Et d'esto dize Séneca en la *Epístola liii^a* que el omne sabio da a sy mesmo suerte a los amadores suyos falsos et desymulados, a enxienplo de Ulixé [71vd] que se çerrava las orejas que non oyese el canto de las serenas, al qual todos aquellos que lo oyen se adormecían. Et las serenas allegábanse [a] aquellos que dormían et matavánlos.

Item, dize en la *Epístola xlv^a*: «A mí es benido en semejança de amigo un enseñado et plaziente enemigo, el qual nos pone en carrera de pecado so semejança de virtud». Et aquí en fabla bien d'esto. Et por esto como ellos son contrarios de verdat, deven aver nonbre Sathán, que quiere dezir 'contrario de verdat'; asy lo dize sant Gregorio en el libro iii^o de los *Morales*, que dize que los malvados lisongeros consejan al omne mal; et son dichos Sathanás, el qual con blandas palabras trae al omne a cosas non devidas.

Et en el libro de los *Reyes*, capítulo xix^o, fabla la Escripçura a los lisongeros en persona de cada un omne el qual quieren los lisongeros engañar; et dízeles asy: «Porque vosotros lisongeros soes fechos oy a mí sachan». Et d'este mal et del su daño tracta bien el libro *De viçio*.

Mas, enpero, mejor son escuchados en las cortes éstos tales que dicen lo que plaze a los coriales et a los señores que los pedricadores de la verdat. Et eso porque verdat paresçe husgo et malquerencia, segunt que dize Salustio. "El que mal faze aborresçe et ayra la lumbre, et ama tiniebras»; asy lo dize sant Johan, capítulo iii^o. Mas non lo fazen asy los sabios; et estos tales deven vedar que non fablen con los reyes nin con los príncipes.

Onde recuenta Trogo Ponpeo que Catón de Atenas fue llamado que viniese delante del rey de Persia; et que fablase con él contra los maçedonios, que era un pueblo asy llamado. Et fuele vedado, que non pudo hablar con el rey. Et esto non fue sin razón; porque él era lisongero et, a costunbre de los persianos, él queríe falagar o lisonjar al rey.

Et quando el lisongero enloqueció a aquel que lo consintió, segunt que dize Séneca en la vi^a *Epístola*, que dize [72ra] asy: «Toda lisongería, segunt más et menos, enloqueçe et faze tornar loco a aquel que la consiente. Agora -dize Séneca- yo me razonaré con vosotros que sodes lisongeros. Vosotros dezides que yo soy sabio et discreto. Yo conosco et siento en mí mesmo que yo he muchos deseos de cosas malas et dañosas et de fazer malas obras». Et Catón fabla una palabra de grant sabiduría. Et dize: «Tú non creas más a los otros de ty mesmo que a ty mesmo, que eres como los otros. ¿Qué te vale a ti sy los otros te alaban, et la tu conçiencia te acusa? Et ¿qué te enpesçe a ti sy los otros dicen mal de ti, pues que la tu conçiencia te defiende et te escusa?" Et estas son palabras de sant Gregorio sobr'el *Ezechiel*, postrimero libro, *Omelia ix^a*.

Capítulo terçero: Que los curiales non sean resçebidores de dones nin de serviçios.

El terçero pecado común a los curiales es desvergoçado resçibimiento de dones et de serviçios, los quales çiegan los sabios. Onde es escripto *Exody*, xxiiiº capítulo: «Non tomarán dones que çiegan los sabios, et mudan las palabras de los justos». Porque menos d'esto apenas puede omne entrar en las cortes nin fablar con alguno nin ser oydo et resçebido.

Muchos d'estos atales son asy como perros salvajes, los quales se fazen conosçientes de omne quando omne les da bien a comer, segunt que dize Séneca en el libro *De constançia et fortaleza del sabio*: «Asy es verdaderamente d'estos porque salvajes et fieros son al omne; que quando les ha fechos serviçios, tornan mansos et conosçientes de omne».

Et por el contrario, solíe ser de los nobles antig[u]los romanos. De los quales recuenta Trogo Ponpeo, libro xviiiº, que Pirro enbió a Roma un mensajero que avíe nonbre Çineas por afirmar paz con ellos. Et traxo grandes et presçiosos [72rb] dones, et non falló ninguna cosa que les fuese abierta por dones nin por serviçios. Et quando él traye lo que les quería dar, todos le çerravan las puertas que non entrase con presentes. Esto mesmo recuenta Valerio en él iiiº libro, capítulo iiiº. Et aquí pone enxienplos de muchos que desecharon dones et presentes, et de los quales ha seydo tractado en el *Breve loquium de virtudes*. Porque paresçe que aquellos que toman dones amenguan su onra et su gloria et su mérito. Onde recuenta Valerio, libro vº, capítulo viº, de Pittarón Milleno que como le fuese ofreçida una parte de un canpo de consentimiento de todos, él non la quiso resçebir, judgando que fea cosa sería amenguar la gloria de la su virtud; porque resçibimiento de grant don es grand daño. Mas sy este pagano asy desechó el don a él ofresçido públicamente de consentimiento de toda la comunidat, ¿quánto más el fiel christiano deve desechar don privado? Sacando, enpero, las cosas devidas de resçebir segunt las leyes, asy como son cosas de comer et de beber, las quales devidamente pueden ser resçebidas quando son ofresçidas devidamente et en tienpo conviniente et en devida quantitat.

Et d'esto determina la *Epístola* [del] devinal Severio et del enperador Antonio quanto se pertenesçe a las estremidades. Do dize: «Lo que nós sentimos d'esta materia, es a saber, de resçebir don o presente de cosas que se pertenesçan a comer o a beber. Antig[u]lo probervio es: "Nin todas cosas nin todos tienpos nin de todos". Porque fuerte cosa es et non umanal non resçebir cosa de ninguno, o resçebir comúnmente de todo omne mucho es vil condiçión; et por todas cosas, muy grant avariçia. Porque mandamos que los lugartenientes nin los ofiçiales, qualesquiera que sean, non resçiban don nin serviçio nin presente; mas por [72vc] beber nin por comer non desmesuradamente; mas a plazer, et atenpradamente, en poco nonbre, et en poca quantitat, et en poco valor, et non a menudo».

Et d'esto fabla en el *Policrato*, libro vº, capítulo xiiiiº. Et dize que segunt que dixo Plinio en Africa se dize que algunos omnes los quales con su boz et con su lengua matavan los otros quando los alabavan. Et eso mesmo dize que en la tierra que llama Yliriçia nasçen omnes que matan otros omnes con su catadura, mayormente, quando catan luengamente o lueñe a algunos, et quando son yrados. Et eso mesmo dize Apolonio que en Siçia nasçen mugeres las quales han cada ojo dos llillas. Et todos aquellos que veyen quando son sañosas mueren por la su catadura. Tales son los curiales yrados que non veen los dones et los presentes a ellos ofresçidos. Porque, segunt que dize Séneca en la *Epístola xviiiª*, ningunos non podíen saludar los reyes de los partos sy le non trayen alguna cosa.

Aquellos que han los ojos llenos de miajas o de nuzezillas son más enclinados a todo mal, segunt que dizen los sabios. Et eso mesmo es de aquellos que han los ojos del corazón tachado, más son inclinados a mal en resçibimiento de dones; mas estos atales que

asy reçiben son malos mercadores que por tales reçibimientos ellos son engañados et pierden los ojos del corazón a menudo. Porque dize el sabio *Eclesiástico*, capítulo xxº, que serviçios et dones çiegan los ojos de los juezes.

Et el Profeta con el Sabio alaba a aquellos que non quieren tomar nin reçebir dones. Dize que aquél estará en la casa et en el monte de Dios, el qual non averá reçebidos dones sobre el ynoçente. Et de *Ysayas*, xxxiiiº capítulo, dize que bienaventurado es aquel que sacude las sus manos que non tome nin retenga ningun don. Sobre la qual palabra dize sant Gregorio en [72vd] el libro ixº de los *Morales*, antes de medio lugar: «Tres -dize él- son los reçebimientos de los dones a los quales con engaño se cuytan los omnes a reçebirlos: la primera es don de corazón, et ésta es graçia recabdada en el pensamiento. Et el segundo es don de boca, et éste es gloria por favor. El terçero es don de mano a mano, et éste es gualardón de lo que es ya dado. Et de todos éstos los omnes justos sacuden sus manos». Et aquí él declara bien d'esto. Iten, él mesmo dize *Sobre los Evangellos*, libro primero, omelía iiiiª, que tres maneras ay de dones, esto es: don obsequio, es a saber, quando omne se somete a servir devidamente a otro; don de mano, et esto es, moneda o otra cosa que vale moneda; don de lengua, esto es, dar favor a otri, asy como aquel que ruega por otri. Et aquí él tracta bien d'esto.

Iten, *Policrato*, libro iiiº dize que non te debes desesperar de la ayuda aquel al qual tú as pechado con tus dones, los pocos dones son vianda o criamiento de graçia asonbrada. Et si non se continuan et a menudo fechos, el nonbre de amistad peresçe. Et lo que es más cruel, éstos reçiben de los pobres et de aquellos que son puestos en aflicción, et de aquellos que allegan injustamente son sañosos.

El contrario de la qual cosa alaba sant Gregorio en el quinto libro del *Registro*, diziendo: «Yo non he querido reçebir los bolúmenes de los libros presentes o serviçios de la berdadera santidat, porque non paresçe cosa sin razón reçebir don nin serviçio de aquellos que son robados o de los freyles que han reçebido aflicción».

Eso mesmo, éstos reçiben dones et serviçios de los ynfames, la qual cosa non quesieron fazer los gentiles, segunt que recuenta Séneca *De benefiçios*, libro iiº, capítulo xliiiº, [73ra] hablando de Grisinio Julio, aquel Faviano Pérsico enbió moneda, et él non la quiso reçebir, et reprehendiéronle, et diéronle baraja aquellos que él non pensava el que gela avie enbiado, et dizien que mal fazie quando aquella moneda desechava. Et respuso Grisinio Julio, et dixo que non reçebiríe benefiçio de aquel con el qual jamás non abríe conversación, por el tal como a él era non de buena fama. Et como alguno otro le ofreçiese mayor quantitat de moneda que non era aquella, non la quiso reçebir porque era parçionero de aquel mismo pecado con el primero.

Capítulo quarto: De non vender desvergonçadamente ofiços ganaderos.

El quarto pecado de los ofiçiales es desvergonçadamente vender ofiços o provechos porque a malas penas fazien ninguna cosa menos de luguer o menos de esperança de paga. Onde Juvenalis, hablando de Roma, dize asy: «A Roma todas cosas y da omne (todas cosas) por presçio et por moneda. ¿A quién es aquel que puede saludar este rico omne que ha nonbre Çeso, et que el rico omne que lo quiera catar en la cara sy aquel quien esto quiere fazer bien con las manos bazías et menos que non trayga ninguna cosa?». Et Salustio la llama çibdat benal, la qual deve ayna peresçer si es quien la conpre. Esto mesmo dize sant Agustín en la *Epístola* vª, segunt que dicho es desuso.

Esto fabla *Policrato*, libro vº, capítulo ixº. Onde dize que tanto es cresçida la desconosçençia et el desvergonçamiento de los curiales que en vano se fía ningunt omne en ellos de testimonio de su conçiencia, nin de la nobleza de sus costunbres buenas, nin del

olor de su opin[i]ón, nin de lealtad de su fecho en algunt pleyto, nin de su fer-[73rb]moso fablar si non los paga de la otra parte.

Et allega a Ovidio, *De arte amandi*, que quiere dezir: de arte de amar, que fabla en presona de la amiga a Omer. Et dize asy: «¡O, tú, Omer -nonbre propio es- et muchas vezes me as dado et enbiado de lo tuyo et de lo que avies. Sy tú (non) vienes a mí, tráeme alguna cosa; et sy non me traes algo, yo te echaré de fuera». Asy es de los curiales que ninguno non puede entrar a ellos, synon aquellos que les traen alguna cosa. Et aun sy prometes, et non lo dan ligero comúnmente et segunt las más vezes.

Onde se dize en el *Policrato* en el lugar suso dicho, taniendo una fabla de aquel poeta Orfeo, que era juglar. Et puso en su dictado que él avie tanido su viuela delante de los leones et delante de las sierpes, et avíalas fecho dexar su maliçia et las avía fechas muy simples. Et luego después d'esto, él avie descendido a los ynfiernos, et avie y tañido muy dulçemente delante del diablo, el qual atormentava a los dañados, en tanto que él avie fecho çesar al diablo de los tormentos, et avie acabado con él todo lo que quería. Pues peores son los curiales que los leones nin las sierpes nin los diablos que se dexavan rogar sin moneda, la qual cosa non fazen los curiales comúnmente. Iten recuenta otra fabla. Et dize que aquel juglar Arrión fizo un estrumento del escudo de la tortuga muerta, en el qual era fincados los nerbios; et tañielo asy como guitarra o laúd. Et fizo tan dulce son que las peñas et las piedras tornaron cárdenas et blandas. Mas con los curiales non fallarás nin acabarás ninguna cosa sy non ablandesçes el su corazón de plomo con martillo de oro o de plata; porque ellos [73vc] son tales que de su boca non saldrá letra nin síllaba nin diçión nin oraçión, synon la compra omne, et non les da buen preçio; porque non daríen palabra nin aun non callaríen por ty sy los non pagavas, asy como dicho es desuso. Et esto se acaesçe como los que fazen bien por salario o por luguer et non por caridat, que fuera es echada.

Et léese que una sierpe que ha nonbre ydra, que quien le tira la cabeça nasçenle luego dos cabeças, et quien las dos le tira luego le nasçen quatro, et asy toda vez et toda ora que le tires la cabeça por una le nasçen dos; a esta sierpe son comparados los curiales, porque sy has alguna cosa a fazer en corte, et uno trabaja por t(u)[i] querría ser pagado; et quando le quieres pagar por tal que lo apartes de ti, vernán dos que te demandarán pagar; et luego, en punto en pos de aquéllos quatro omnes a los quales te converná a dar otra paga; et así jamás non se puede dende desviar.

Et d'esto fabla Séneca en el libro *De costança et de fortaleza del sabio*. Et faze atal demanda: «Demándote sy el sabio omne jamás se allega a la puerta del príncipe sy poderá francamente entrar o sy falla la puerta çerrada». Et responde, et dize que él fallará el portero que guarda la puerta asy como a perro, el qual responderá ásperamente et ará asy como sy fuese perro que ladrase. Et si el rico omne le da de lo suyo, fará asy como el mal perro que se dexa de ladrar quando le dan bien a comer. Et el rico omne amará más perder de lo suyo que sy non podíe dentro de la puerta poner el pie, pensando que sy pasava por aquellas puertas onde sea pagar portaje, que y lo abríe a pagar, [73vd] pues manifiesta et clara es la desconosçencia et desvergonçada et çiega cobdiçia d'estos atales.

Capítulo quinto: De esquivar amigança falsa et engañosa.

El quinto pecado de los curiales es semejança de bien querença, la qual semejança han et demuestranla por señales de fuera, et ya sea que lo non tengan asy en su corazón. Porque los curiales se demuestran o fazen maneras que sean amigos de fasta que omne benga a la prueba de su amistança, et aquellas oras paresçera qué son amigos verdaderos. Verdaderamente ellos son amigos de tabla uno d'ellos et cada uno. De aquéllos dize el

sabio *Eclesiástico*, vi° capítulo: «El es amigo et compañero tuyo en la tabla, mas non te ayudará en el día de la tu nescesydat». Et pues que ellos todo lo que fazen fazen por luguer, manifiesta cosa es que non son amigos del omne, antes son de los dineros o de la ropa. Porque dize Juvenalis que tanto de thesoro como alguno tiene en su arca, tanto tiene de fe; porque quando el arca será vazía, non será de ninguna cosa creydo, nin fiarán d'él (agora) aquellos que agora d'él fían.

Onde en tales curiales non ay alguna verdadera amistança porque dize Tullio, iii° libro *De los ofiçios*, que entre malas presonas non ha ninguna verdadera amigança nin bien querençia, más aún desemejança aflicción; así como entre los buenos ay amigança. Et por esto como los desuso dichos que todo lo que han es venal, los quales se trastornan por loguer. Síguese que en ellos ha ficción et non amigança.

Onde dize el Filósofo, en el viii° de las *Ethicas*, que tres maneras son [74ra] de amigança o de bienquerençia yguales y: las cosas bien queridas, porque aquellos aman aquellas cosas que buenas son non por otra razón, synon por tal como son buenas; los otros aman alguna cosa por tal que dende ayan algunt provecho; et los otros aman alguna cosa por tal que ende resçiban algunt deliçio. Et las dos amiganças postrimeras dize el Filósofo que ligeramente pasan et han fin acçidentalmente, synon que non dura el amor synon tanto como la cosa que es razón de aquel amor. Porque aquel que ama ama por tal que de la cosa amada resçiba algunt provecho o deliçio. Mas luego, quando non fallará nin esperará de allí adelantar, fallar provecho nin deliçio en aquella cosa, luego se dexará de amarla.

Et por tal dize el sabio *Eclesiástico*, capítulo xii° que el omne non conosçe cuál nin quién es amigo de mientra que el omne ha bien; porque non conosçe el omne sy el amigo ama o quiere al omne, o sy quiere el bien del omne. Et eso mesmo, el enemigo non conosçe el omne nin es conosçido quando omne ha mal, porque non conosçe omne sy quiere mal al omne o el mal del omne. Y Eunucus dize que los omnes del mundo fazen buena cara a aquellos que son en buen estado et a(u)n mucho de bien. Et quando se muda su buena ventura, ellos le fazen mala cara.

Et sant Agustín en el libro iiiii° *De confesiones* en el comienço dize que verdadero amor non es fallado synon entre aquellos que han verdadera caridat, que es don de Dios. La qual caridat es fallada entre los desuso dichos. Et dize Tullio en el libro *De amiçiçia* o *De amigança*, capítulo x°, que verdadera amistança a malas penas es fallada en aquellos que son en estado de grant onra o que tengan ofiçio [74rb] común. Et Séneca en la *Epístola xxª* dize que aquel yerra que busca amigo en el palacio o en la corte. Et la razón d'esto sy es porque cada uno de aquellos que siguen corte la siguen por su propio provecho et non por amor de otri, asy non ha verdadero amor a los otros.

Et Tullio dize en el primero libro *De natura*, do dize que cara cosa es esta palabra amor, de la qual palabra es tomado este nonbre amiçiçia o amigança. La qual amigança sy nosotros la rebolvemos non ha provecho de aquel que amamos o queremos, mas a provecho de nosotros mesmos, digo que ya non es amigança, mas mercadería de algunos provechos nuestros. Onde en tal manera ama omne las tierras et las viñas et los ganados. Et esto porque resçibe provecho o fruto d'ellas.

El amor et la caridat de aquéllos sy berdadera es, mucho es plaziente a Dios o deve ser graciosas. Esto es que omne deve amar non por tal que ende espere resçebir otro provecho nin otro deliçio para sy mesmo, synon aquel que está en amor. E, por tal como non es asy en los desuso dichos, non es en ellos verdadera amigança, antes es verdadera en muchos de aquellos la palabra que dize *Jeremías*, ix° capítulo. Dize que todo amigo va por carrera de engaño a su amigo. Et d'esto será tractado en la segunda partida, onde será tractado de amiçiçia o de amigança.

A la desuso dicha sentençia concuerda Ceus *De Ponto*. Dize: «Aquel onrado nonbre de amiçiçia aún dura; mas, enpero, verdadera amigança ha mudado su nonbre et su

estado, hase conparado de ofiçio de puta que por dineros vende a sy mesma. Et non es amado ninguno, synon bienes de fortuna o bienes tenporales. Fea et vergonçosa cosa es ésta de dezir; [74vc] enpero, sy agora queremos dezir verdat, el pueblo prueba por esperiençia que ninguno non ama sy non aquello de que entiende aver provecho o bien».

Capítulo viº: De la falsa trafaguería de calupniar o de penar los otros.

El sexto pecado en que comúnmente pecan los curiales es trafaguería o baratería o sofistría et falsa ymaginación a calupniar et enlazar et desollar et despechar el pueblo, faziendo leyes ynicas et malvadas, o dando favor a algunos, alegando costumbres malas et perversas, et fallando muchas carreras de penar o de calupniar.

D'estos atales fabla Ysayas, capítulo xlo xº. Et dize asy: «Maldichos sean aquellos que fazen leyes malvadas et dan favor et ayuda a ellos, porque esto fazen por tal que a prisión o estreñimiento fagan en juyzio a los pobres». Et de cada uno d'estos es verdadera la palabra del Salmista que dize asy: «Aquel está posado en juyzio asechó con los ricos en los lugares escondidos por tal que mathen el ynoçente». La qual cosa se cunple de fecho mayormente quando el príncipe o el señor es injusto et mucho cobdiçioso. Porque segunt el sabio *Eclesiástico*, capítulo xº: «Et atales son los ministros del juez del pueblo como es él mesmo». Et dize el sabio Salamón en los Proverbios, capítulo xxxº, que aquel que de grado oye palabra de mentira averá todos los ministros malvados et crueles. Por que ellos sean plazientes al señor, estudian et comiden como puedan despojar los pobres. Et por ellos es loado el pecador en los deseos de su alma.

Estos son semejantes a perros ladrones, et a lobos que comen las ovejas, et a gavilanes que despluman las palomas. Porque dize sant Matheo, capítulo xº, que atal estar [74vd] faze entr'ellos como ovejas entre lobos. Et Grisostomus, *Omelía iiª*, dize así: «¿Qué faze el oveja entre los lobos? O ¿qué faze la paloma entre los gavilanes? Et ¿qué faze el pobre entre los curiales?».

Et el príncipe cruel o señor [es] asy como león sañoso, et asy como oso fanbriento. Asy lo dize el sabio en los *Proverbios*, viiiº capítulo: «Príncipe malvado et sin piedat es sobre el pueblo pobre asy como león sañoso, et como oso fanbriento que ha fanbre». Et estos atales malvados curiales et sin piedat et sin consejeros son asy como perros que comen por destenpre el príncipe, et por fuerça a los pobres que bengan a juyzio en qual sean despechados.

Dize Ysayas, capítulo primero, que todos aman dones et serviçios, et siguen logros. Asy, síguese que el pupillo non es judgado, et la causa de la biuda nin el tuerto que le es fecho non viene delante d'ellos. Et estos atales a las vezes son asy enduresçidos en pecados que les non toma piedat de la ynoçençia de los pobres, nin de la chiquez de los huérfanos, nin de la ynoçençia de las biudas, nin de la mengua que han los pobres. Porque dize el *Eclesiástico*, capítulo iiiii: «Yo he visto las penas que son fechas seyuso del çielo et las lágrimas de los ynoçentes».

Estos son semejantes a lobos, de los quales dize el Filósofo en el viiiº libro *De animalibus* o *De las bestias* que quando los pescadores del pez les dan alguna cosa a aquellos que les ayudan a tirar las redes, non les fazen daño; mas sy ninguna cosa non les dan, rónpenles las redes quando las lavan et las ponen en tierra a enxugar. Así lo fazen éstos: sy aquellos que han a fazer en corte non les fazen [75ra] serviçio, núzenle et enbárganlo.

Estos, aun, son peores que lobos, como se lee que los lobos algunas vegadas criaron los niños que las madres avían desanparados et echados a las bestias salvajes. Asy

fue fecho de Rómulo, segunt que paresçe en las estorias de los romanos. Mas éstos desuso dichos fazen el contrario, ca ellos despojan los niños et los pupillos.

Iten, [dize] sant Ambrosio en el *Exámeron*, omelía viª, que quando el lobo bee el omne antes que el omne vea al lobo, que el lobo tira la palabra al omne, que non puede hablar nin dar bozes. Et otro tal fazen éstos; porque sy alguno ha de fazer en la corte o en juyzio, si antes que vaya al juyzio o delante del juez, non vee et non visita a éstos et que los den de lo suyo, tíranle la palabra et enbárganlo que non pueda hablar nin demostrar su derecho en lugar que le pueda aprovechar.

Estos atales son semejantes a aquella bestia que dizen castor, de la qual dize Solino, libro iiiº, capítulo xxvº, que quando ella toma al omne con los dientes nunca lo dexa nin lo suelta fasta que le ha quebrados et mascados los huesos de aquella parte donde lo ha tomado. Asy semejante, estos atales non dexan el pobre fasta que lo ayan tomado et quebrado et majado et aterrado.

Iten, estos atales son más crueles que aquella que ha nonbre huesón, de la qual dize sant Gregorio en la *Epístola lxxviª* que quando ha fanbre, anda asy como ravisosa, et mata, et deguella todo quanto falla fasta que ha complimiento de vianda, et come, et finche su vientre. Et quando es farta, pierde aquella ravia et aquella malicia, que non faze mal a ninguno fasta que otra vez le viene la fanbre. Mas estos atales desuso dichos quando son bien fartos de despojar et de robar un pobre, [75rb] et quando lo dexan, enpieçan de fazer otro tal de los otros.

Iten, estos atales son más crueles que leones fanbrientos. Dize Solino, libro iiiº, capítulo iiº, que muchas señales de piedat se demuestran en los leones; porque ellos non fazen mal a ninguno omne que lo fallen yaziendo, et más fuertemente se ensaña[n] con los omnes que con las mugeres, et synon han grant fanbre non matan a ninguno, nin nunca se apartan de misericordia. Mas los desuso dichos non perdonan a ninguno, et tómanselo asy como al lobo. Dize el Filósofo en el viº libro *De los animales* que el lobo quanto más fijos tiene tanto es más cruel et más fanbriento et faze mayores robos. Asy fazen estos atales que quantos más fijos tienen tanto son más peores.

Mas a éstos les conteçerá como a las aves que despluman al mochuelo. Dize el Filósofo en el otavo libro *De animales* que las aves quando fallan al mochuelo que lo despluman. Et los caçadores, sabiendo esto, toman al mochuelo et pónenlo por muestra çerca de las redes. Et vienen las aves bolando, queriéndolo desprumar; et cahen en las redes; et fincan presas. Et finalmente, los caçadores pruman las dichas aves. Et asy acaesçe a éstos sobredichos. Ellos depruman a los pobres; et quando tienen la casa llena de lo que han mal allegado, viene el señor, tómalos, et desplúmalos, et tómales lo que han tomado a los otros.

Et esto es grant justiçia que aquellos que avían injustamente despojado a los pobres, et se avían fechos ricos et llenos, que los señores justamente los despojen et los fagan pobres. Et asy, en semejante, Dios los despoja de los bienes espirituales por esto como ellos han despojado a los otros de los bienes tenporales. Et esto se faze a menudo. Et dize Ysayas, capítulo xxxiiiº: «Malvado [75vc] robador, maldicho serás».

Et éstos non se pueden poner nin escusar, como ellos sean ricos et aquellos de quien toman sean pobres. Asy paresçe que lo dize sant Ambrosio en el libro *De ofiçios*, hablando a éstos, diziendo asy: «Tú, abogado que eres rico, ¿por qué robas los bienes de los otros? Non as seydo forçado por pobreza. Por eso te fizo Dios tan rico, que non te puedas escusar d'este pecado. Porque non as ayudado a aquellos que resçebían tuerto et desag[u]isado et injuria. Por esto te fizo Dios poderoso, que non sufrieses que injuria fuese fecha a los que poco podían et que eran desapoderados de lo suyo et que los ayudases. Porque el Salmista dize: "Ayuda al pobre, et delíbralo del pecador et de las manos d'él". Quando vós cobdiçiávades multiplicar et crescer riquezas et ocupar o tomar tierras, non

despojavan a nosotros mismos de la forma de justicia, et perdemos que non somos provechosos a la comunidad». Porque en verdat el uno tiene ganaçia en el arca a daño de la conçiencia, segunt que dize sant Agustín en el *Sermon de los ynoçentes*.

Mas los desuso dichos non comiden los daños espirituales porque son çegados por malicia et por muy mala avariçia; et porque asy como el perro mientras come lo que su señor le ha dado, sy se comide ya en lo que espera que le deve dar; todo asy en semejante, acaesçe a éstos. Mientras resçiben lo que mala ventura les echa, están con la cabeça levantados et prestos de fazer otros furtos.

Dize Séneca en la *Epístola lxxv^a* que éstos fazen menos de misericordia lo que non fazen los animales. Porque dize el sabio natural en el viº libro *De los animales* que non es condiçión nin manera de las aves de una natura que la una mantenga a la otra. Mas éstos [75vd] comen los otros omnes que son de una natura como ellos, et son sus hermanos espirituales. D'estos se reclama Nuestro Señor Dios por la boca de Micheas, profeta, capítulo iiiº. Dize: «Estos han comido la carne de mi pueblo». Et non era atal el enperador Tiberio, del qual se lee en las *Corónicas breves o pocas* que le aconsejaron que acresçentase los tributos sobre el pueblo et a las provinçias. Et respondió: «Non pertenesçe a buen pastor que se coma las obejas».

Et éstos non piensan nin curan que Dios los judgará duramente. Porque el día del juyzio se levantarán muchos contra ellos, et darán bozes, et reclamarán d'ellos. Et asy como muchos abogados serán contra ellos ante el Juez que es poderoso de tantos bienes como injustamente ovieron tomados. Et atantos acusadores et abogados averá y contra ellos, et atantas lágrimas et sospiros como han fecho echar injustamente, atantas legistas se levantarán contra ellos et abogarán contra ellos.

D'esto dize el *Eclesiástico*, xxxvº capítulo: «Las lágrimas de la biuda desçenden a su cara et de su cara suben al çielo. Et Dios que es oydor non se delectará en aquéllas». Et dize *Job*, xxxvº capítulo, que las dichas lágrimas darán muy grandes bozes et llamarán a Dios por la muchedunbre de aquellos que fazen mal et calupnian et enponen a otro a qualquier mal. Et *Abacuc*, iiº capítulo, dize que mal dicho es [et] será aquel que llega mala avariçia en su casa, porque la piedra de la pared gritará contra él.

Onde recuenta Petrus Damiani en su *Tractado* de un omne el qual era malvado et de muy grandes yerros. Et al tienpo de la muerte, dio muy grandes bozes; et fabló [76ra] muy fuertemente porque él avía tomado injustamente seys dineros de una muger pobre, la qual gelos avía demandados por muchas de vezes; et el non gelos quiso pagar. Et fuele en semejança que sant Andrés et San Gregorio fuesen a él, et que lo açotaron muy fuertemente, et que tantos açotes le avían dado como la muger avía fecho pasos a le demandar los dicho seys dineros.

Et non es maravilla sy el so(m)[v]erano Juez sea riguroso contra aquéllos porque dize el *Eclesiástico*, xxxiiiiº capítulo, que quien ofresçe sacrificio de la sustança de los pobres asy es resçebido delante Dios como aquel que mata el fijo delante el padre. Sy atal es el Juez soberano demientra que el omne le ofresçe el sacrificio, ¿quál deve seer contra los robadores de los pobres de Dios?.

Pues, cátense los príncipes et sus ofiçiales et consejeros et ministros et compañeros et camareros que non sean robadores nin despojadores de los pobres et de los que poco pueden, nin consientan, nin consejen que atales males se fagan.

Capítulo séptimo: De comer desordenadamente et de los vicios que d'esto nasçen.

El séptimo biçio de los curiales es dañosamente vagar, como en comer et beber desordenadamente, et a deliçios carnales, et de estar ocçiosamente, et fazer juegos de vanidades. Porque claramente vee omne que los curiales pecan en estas cosas et estudian en esto. O les dize Amós profeta, capítulo viº, dize que los nobles y los mayores de los nobles entran con grant ufana en la casa de Yrrael, los quales duermen en lechos de marfil et usan de luxuria en sus lechos.

Et contra éstos [76rb] dize Ysayas, capítulo vº: «Maldichos soes vosotros, los quales soes poderosos en beber el vino». Et lo que es más contrario: del día fazen noche et de la noche fazen día, porque ellos duermen de día et beben de noche. Et aquí fabla Séneca de un grant rico omne en la *Epístola lxxxviiiª* et dize que éste que la mayor parte de la noche estava asentado a comer et a beber, et durmía fasta medio día, et aquella ora era la su mañana.

Iten, recuenta en la *Epístola cxxvª* de un grant burlador que fazía escarnio de un omne que bivía desordenadamente en comer et en dormir. Et dixo el burlón asy: «Quería que aquel omne el qual es de la compaña de aquellos que fazen fuyr la lunbre, estoviese desuso de la casa de Panino», el qual era de aquella mesma orden o manera, que çerca de la sesta ora de la noche él oyó gritos, et llamava a los botelleros et a los cozineros, et fazían grant ruydo. Et dixo el burlón como en burla: «Ruégovos que me digades qué fazen agora sus serviçiales: tráenlo al vaño o qué le fazen, depuértanlo çierto, del vaño lo han traydo et es flaco, que muchas cosas le traen para confortar, et seguramente que bien lo meresçe que bien se ha pensado que mucho es largo et franco et buen omne que tanto despiende que non perdona cosa que aya synon a la noche». La qual cosa éste dezía por escarnio de aquél. Et a éstos atales pertenesçe lo que dicho es desuso et lo que dize Virgilio del conbite de Dido, el qual conbite fue asy desordenado que quando los conbidados avían comido et las tablas eran alçadas, poníanles delante grandes copas llenas de vino, et fazían grant roydo, et gritavan fuertemente, et por todo el palaçio avía grant lunbre, que más claro [76vc] era que sy fuese de día.

Et por tal como desmoderamiento o non tenperança deve ser estraño a todo omne bueno, dize Valerio, libro iiiº, capítulo primero, que a biente bien lleno de comer síguese desordenado movimiento carnal. Et sant Gerónimo dize en la *Epístola xxviiiª* que atal es su vida como de aquellos que fueron en el conbite de Dido, del qual fabla Virgilio, segunt dicho es. Et dize aquí Virgilio que malfadada era Dido que bivía a bevrajo de enamoramiento, a grant ayre et largamente.

D'esto fabla Séneca, *Ad Elbiam*. Et dize así: «Váyan adelante et comerán o de los mesquinos, que el su paladar non se delecta synon en presçiosas viandas. Et éstos ordenadamente non pueden bevir». Porque dize Séneca en la *Epístola lviiiª* que aquel bive por tal que use de luxuria et de mucho dormir, non bive porque más es muerto que bivo.

D'éstos dize Ysayas, capítulo vº: «Maldicho es aquel que se levanta de mañana por se enbriagar, et en sus conbites han tronpas et viuelas et tñpanos et añafiles o tronpetas et vino, et non han cura de la obra de Dios por estos viçios et por semejantes», los quales suelen regnar en las cortes que non son regladas nin ordenadas segunt ley de Dios, nin por mesura de tenperança (des)ordenadas.

Et los omnes de sabiduría et los filósofos se apartavan de tales cortes, segunt que es escripto en el prólogo de *Policrato*. Onde dize que aquel sabio omne Sócrates, el filósofo, le fue demandado por qué non sig[u]ía corte. Et él respuso porque la corte se mudava cada día de su estado et tomava otras nuevas artes et maneras, las quales a él non plazían nin las sabía aprender; [76vd] et por tal como él que cada día aprendía algunas cosas las quales non sabían en las cortes; et por tal como él menospreçiava lo que los curiales mucho deseavan; et lo que él deseava et quería, ellos lo menospreçiavan.

Et por esta razón, Juan de Savina fizo un libro que es llamado *Policrato* de las mentiras de los curiales filósofos por tal como por eso ellos conpran las mentiras de los curiales, segunt que dize en el prólogo del dicho libro suyo. Asy, en semejante, los santos omnes se apartan de las cortes asy mal ordenadas, salvo tanto quando son forçados por nescesidades et el provecho de las almas lo requiere.

David no vino a la fiesta de Saúl, que era llamada calenda, segunt que es escripto en el primero libro de los *Reyes*, capítulo xxiº. Et sant Johan non fue en el conbite de Herodes, enpero, en aquel conbite fue descabeçado, segunt que dize sant Matheo, capítulo viº.

Et pues más vale yr a la casa de lloro que a la casa a do se faze conbite, segunt que dize el *Eclesiástico*, capítulo viº. Et tractado *De xii abusiones* es escripto que la vª abusión es monje curial. Porque segunt que aquí es escripto, orden de corte et orden de claustra grant departamento han. En la corte te asentarás en los logares con los ricos, en logares ascondidos por tal que mates el ynoçente; et en la claustra oyrás: «Non he seydo en consejo de vanidat, et non entraré con aquellos que fazen obras ynicas o malvadas». En la corte estás en asecho, que tomas el pueblo; et en claustra dizes: «Yo he aborreçido et ayrado el allegamiento de los malvados, et con los malos non me posaré». En la corte tu mano [77ra] derecha es llena de dones; en la claustra lees: «Yo he lavado mis manos entre los ynoçentes».

Et enpero, dos cortes son de los príncipes seglares: la una es de algunos los quales hedifican et fazen las eglesias, et la otra es de aquellos que las destruyen et las desfazen. Porque la corte de David non era tal como la corte de Absalón, segunt que aquí mesmo se declara. Et bien en la una et en la otra fue adelante el consejo de Cusi et non el de Aticofel. Cusi asy quiere tanto dezir como ‘silencio’, Aticofel tanto como ‘ruyna o decaymiento de frayre o de hermano’. Et cada uno d'estos es buen estamieto de los males et peligrosos a cada uno, segunt que se declara bien aquí.

Síguese aquí que la sesta abusión [es] monje predón o que predee, el qual quiere más seer de aquellos que están asentados en la tabla con Herodes que en la cárcel de la claustra con sant Johan; porque ay be la donzella taniendo et aquí veyen la cabeça de sant Johan tajada del cuerpo. Johan quiere dezir graçia. Dos cosas tiran la cabeça de sant Juan, quiere dezir: coartan a Jhesu Christo del coraçón, es a saber, curiosydat et vanidat. Et ay es bien tractado d'esto. Et después dize que, maguer sea que el monje non vea en la corte la cabeça de sant Johan en el tajador, et enpero, veyen aquellas cosas las quales son ya ganadas por el derramamiento de la sangre, esto es, la baca de la biuda et el puerco del pobre. Et el pobre muere en la cárcel del príncipe; enpero, el monge, comiendo la substancia del pobre, dize el príncipe lisongerías.

Pues el consejero del príncipe o del señor de la tierra, que tienen lugar de coraçón en la comunidat, sean tales como dicho es; et fagan su esfuerço que sean tales como los antiguos et consejeros de Roma. Porque dize Tullio, libro iiº *De los ofiçios*, que los primeros consejeros de Roma eran ansy como puertos et a refugio de los reyes et del pueblo et de las naçiones. Asy, en seme-[77rb]jante, los consejeros del príncipe sean refugio de los lasrados et de los pobres.

Aquí se acaba la otava distinción.

Et encomiença la ixª distinción de la primera parte, la qual es de la información de los cavalleros que son asy como manos en la comunidat; et ha siete capítulos.

Capítulo primero: ¿Por qué razón los cavalleros son comparados a las manos?

Esta novena distinción demuestra cómo deven ser amonestados aquellos que son asy como manos de la comunidat. Et atales son los cavalleros; porque las manos de la comunidat son aquellos que usan de la cavallería, los quales convenientemente son comparados a manos porque las manos son aparejadas a ayudar por inperio o por mandamiento de natura.

Et dize Séneca en la *Epístola xcix^a* que non es devida cosa a ninguno de saber la birtud de las manos nin el provecho que viene por ellas; porque la obra de las manos es tañer et apartar et tirar et renpuxar, segunt que dize el Comentador en el primero libro de las *Ethicas*.

Et por esta razón, la mano ha atal disposición que pueda fazer todo esto, segunt que dize Algazel en el libro iii°. Et Aristóteles en el libro iii° *De anima*, capítulo iii°, dize que la mano es órgano et instrumento más noble que los otros. Et dize asymismo en el xiiii° libro *De los animales* que la mano non es un estrumento, mas muchos. Pues, asy como las manos son en el cuerpo natural ordenadas a apartar, et a renpuxar las cosas enpeçibles, et a ferir las cosas enojosas, et a tirar las cosas nesçesarias para guardar todos los otros mienbros et para defenderlos; asy son los cavalleros a fazer estas obras en la comunidat.

Et asy como las manos espeçial-[77vc]mente se deponen delante de la cabeça para la defender del golpe o ferida, asy [son] los cavalleros en la comunidat a guarda, anparamiento et defendimiento del príncipe o de su lugarteniente, que es asy como cabeça en la comunidat.

Onde [dize] Jhesu Christo en el *Envangellio de sant Matheo*, capítulo x°: «Sed sabios asy como la sierpe». Sobre la qual palabra dize sant Agustín, libro ii° *De doctrina christiana*, capítulo v°, que la sabiduría de la sierpe o culebra es atal que pone el cuerpo delante la cabeça a defendimiento de la cabeça. Et esto amonestava Jhesu Christo a sus deçiplos en la dicha palabra, porque puede dezir el christiano la palabra del Salmista que dize que El es aquel que demuestra a las manos a fazer batalla o pelea.

A estos cavalleros deve el pedricador demostrar et declarar en qué manera fue fallada et estableçida la dignidat de cavallería, et la proeza de los cavalleros antiguos, et la virtud et la fuerça de la arte de la cavallería; et cuál es el ofiçio de cavallería; et cuánto bien se sigue, et cuánto provecho de lo que fazían. Et de atales cosas deven fablar con ellos a su provecho.

Capítulo segundo: Del estableçimiento de cavallería et por qué ha nonbre o le dizen cavallería.

Primeramente sea justo de la instituyçión de cavallería et de fazer caballeros et del nonbre de cavallero. Escrip^{to} es en el comienço de la *Estoria de los romanos* que quando aquel príncipe Rómulo ovo hedificada la çibdat de Roma, él escogió mill peleadores o batalladores. Et por razón del nonbre, que eran mill, llamólos *millites*, que q[u]iere dezir cavalleros; [77vd] et *miles* quiere dezir cavallero. Onde cavallero non quiere otra cosa dezir, synon de los mill escogidos, segunt que dezía Papias. Et *Policrato*, libro v°, capítulo vii°, que Rómulo primeramente escogió cavalleros del pueblo et púsoles en nonbre como dicho es.

Et asy como el cavallero ha nonbre de onra, asy ha nonbre et ofiçio de trabajo. Et luego deve ser bisto quáles cosas son aquellas que fazen al omne ser cavallero. Et dize

Policrato, libro vº, capítulo viº, que dos cosas son mayormente que fazen al omne ser cavallero, es a saber, elección et sacramiento.

Et d'esto fabla bien Vegerio, de la elección de los cavalleros. Et dize asy: «La salud de todo el cuerpo de la comunidat está en esto: que aquellos que serán escogidos cavalleros nuevos sean mucho esçellentes, non tan solamente de cuerpo más aún de coraçón por tal que sean asy como fundamento, et guardadores, et mantenedores, et defendedores de la çibdat et del reyno».

Ninguno non deve comedir que ofiçio de cavallería sea poca cosa nin que todo comne comúnmente sea para ello bueno, como los antiguos non posiesen ninguno en tal ofiçio sy non avía en sy muchas et diversas virtudes. Porque aquel al qual es encomendada la defensión del regno o de la provincia deve en sy aver grant excelencia de virtudes et de fortaleza et de grandes onestades et buenos criamientos et buenas costumbres; porque la onestad torna a cavallero conviniente, et bergüença lo faze ser muchas vezes victorioso quando le vieda que non buelva la cara nin fuya por miedo de otri.

Et después, síguese et conviene que los cavalleros sean escogidos por (por) grandes varones et con grant diligencia. Et quando la su elección [78ra] fuere aprovada en juyzio, deven seer aseñalados por tal que sean conosçidos por cavalleros; et deven se escriptos en el *Libro de la cavallería*. Et aquellos que a esto serán convinientes que usen de su ofiçio, porque el que ha de usar de cavallería ha menester que sea omne liviano, et ligero, et fuerte, et tenprado, et que sepa arte de requerir et de defender. Et es cosa nesçesaria que algunos sean d'esto maestros, et que lo demuestren a los otros, et aquellos que lo aprendiesen sean buenos et convinientes desçiplos.

Onde es cosa nesçesaria que el cavallero nuevo aya en sy sabiduría natural de aquel ofiçio; porque muchos son que puesto que non devan ser reprovados segunt fermosura de presona, antes et aun naturalmente non han sabiduría de levar et traer armas, et por esperencia fallesçe su desfallesçimiento. Porque aquéllos atales deven ser tirados, et en lugar de aquellos que sean puestos otros mejores et más valientes.

Porque en toda pelea es provechoso non tan solamente birtud, antes aun, virtud. Et a provar et [a] afirmar et a promover esta virtud es estado establesçido que en cada una pelea aya duque et governador, el qual por obra et juyzio faga esto; pues con grant diligencia et examinación los ançianos fazían et escogían cavalleros.

Capítulo iiiº: De qualitat o condiçión del sacramento e juro de cavallería.

El juramento de cavallería es escripto que en el *Policrato*, capítulo viº. Et en el libro de Jullio Frontino es escripto que los primeros cavalleros que fizieron juramento de cavallería a sus mayores que lo fizieron en poder de Luçio Flato et de Gayón, consejeros de Roma, porque antes d'este tienpo los cabdalosos [78rb] fazían cavalleros sin le[s] tomar ningunt juramento.

Enpero, los cavalleros entre ellos mesmos fazían juramentos los unos a los otros que ninguno non fuyese nin bolviere por miedo que oviese, nin mudase el ordenamiento fecho entr'ellos mesmos, nin en lugar onde fuese ordenado de estar o de andar, nin por tal que firiese en los enemigos, nin por tal que requeriese aquéllos, nin por tal que guardase o mantoviese los çibdadanos. Et éste era dicho juramento de cavallería, el qual era et es aprovado et confirmado por los príncipes christianos, et es aprovado por uso. Pues el juramento de cavallería, segunt que dize el *Policrato* susodicho, esto mesmo.

Dize Vegerio, libro iiiº, capítulo primero, que los cavalleros nuevos deven jurar por Dios; et por Jhesu Christo, su fijo; et por el Espíritu santo; et por la magestad o figura del príncipe, la qual es en Nuestro Señor Dios, et deve ser amada por el umanal linage que

ellos lealmente farán todo lo que el príncipe les mandará. Porque quando alguno es puesto en grado de principado legítimamente, así como a Dios presente le deve ser fecha et prometida lealtad; et lo deve omne legítimamente servir, asy como vasallo a señor. Et aún deve más a jurar que en ningunt tiempo non desanparará cavallería nin repoyará muerte por onor et por promovimiento del bien común a la cavallería a la qual ellos son obligados.

Et quando este juramento han fecho, çíñenlos con correa de cavallería. Et de ay adelante, han provillejo de cavalleros. Et asy fue el uso: que por ellección et juramento fuese fecho el cavallero. Et sy non jurase quando fuese escogido, que non oviese nonbre nin oficio de cavallero.

Onde Tullio, libro primero, *De oficios*, capítulo ixº, recuenta [78vc] de Ponpeo, enperador, en la hueste del qual, el fijo de Catón cavallero usava de cavallería, que Ponpeo enbió una legión de cavallería que se combatiese con sus contrarios. Et el fijo de Catón, seyendo deseoso de pelear, pasó más adelante que non devía segunt el juramento de cavallería que avie fecho. Et su padre, sabiendo esto, enbió dezir a Ponpeo que resçibiese otra vez juramento de cavallería de su fijo porque el primero juramento avía quebrado; et dende adelante non podía usar de cavallería sy non fazía juramento nuevo.

Otrosy, Marco Cathón enbió una letra a su fijo Marco, en la qual le fazía saber que avía sabido que él avía fincado en la pelea quando el príncipe se d'ella partió. Et porque entendíe que él avía fecho contra el juramento de cavallería, mandóle que de allí adelante non traxiese armas. Porque non se deve combatir ninguno con el enemigo en ábito de cavallero, synon era cavallero. Et éste avía perdido dignidat de cavallero.

Pues clara es la dignidat de los cavalleros et la firmeza de su fe et la obligaçión del juramento, la forma del qual es que caten a Dios principalmente con devida fe, et luego del príncipe et de la comunidat. Et por amor d'esto, los cavalleros son en grant peligro si non son tales como deven seer; et que mantengan fe et lealtad et juramento.

Et sy por abentura asy es que ay algunos a los quales non les paresçe que sean tenudos a la Iglesia por el juramento muy grande, porque por costunbre muchos son que non fazen juramento a la Iglesia, enpero, non ha ninguno que non sea tenudo a la Iglesia por juramento callado o manifiesto. Et por aventura por esto çesa que algunos non fazen a la Iglesia juramento solepne, porque a esto los costringe et los conbida, esto es, nesçesidad del oficio et sinceridat del oficio et puridat de la [78vd] fe.

Porque ya es costunbre antigua que alguno será fecho cavallero, espada çinta, vaya solepnemente a la eglesia, et que ponga et ofresca el espada sobre el altar en testimonio que él ofresçe et obliga a sy mesmo solepnemente en ayuda del altar, et que servirá con el cuerpo, con el espada a Dios lealmente con devoçión.

Et non es nesçesario que de boca faga juramento a la Eglesia, ca en el juramento de cavallería es calladamente ençerrado el juramento de la Eglesia. Porque segunt es escripto en el *Policrato* en el lugar ya allegado, non es cosa nesçesaria que presona que non sabe letras faga profesión asy espresa como fazen aquellos que saben letras. Onde los cavalleros, que saben más de fecho de armas que de letras, non se obligan a la Eglesia por tal forma como los obispos et los perlados, que son letrados.

Capítulo iiiº: De la virtud de los cavalleros; et que deven ser vallientes et çiertos et despiertos et ardides et desenbargados.

Los cavalleros deven ser espertos et vallentes et non medrosos, et deven ser provados et avisados et bien acostu[n]brados et dignos de ser onrados, segunt que paresçe por las cosas desuso dichas. Onde sant Bernaldo en la amonestaçión que fizo a los cavalleros del tenple, fablando de cavallería et de cavalleros, dize que tres cosas son

nescesarias mayormente a los cavalleros en peleas o en batallas, es a saber: que el cavallero sea ardit et valliente; sabio et abisado a guardar a sy mesmo; et desenpachado o desenbargado a correr et a moverse de un logar a otro, et presto et aparejado de ferir.

Onde en aquel tienpo que los cavalleros eran atales, los príncipes informavan et [79ra] instruyan a aquéllos, segunt que recuenta Salustio de Ponpeo. Et dize que Ponpeo fazía pelea derechamente con aquellos que livianamente saltavan et ligeramente corrien, et con aquellos que esforçadamente se combatien; porque sy él esto non fiziese, non fuera seydo par o semejante de aquel batallador o peleador que avie nonbre Sartorio. Onde él diligentemente aparejava a sy mesmo et a sus cavalleros por muchos exerçicios en armas por tal que fuesen convinientes a fazer pelea. El et los suyos eran ya tan dotrinados et esmerados a ferir et que se partiesen o se levantasen o se arredrasen de algunt lugar en su tienpo, et de oyr et escuchar lo que oyr fazía, et de saltar los enemigos como fazía menester.

Onde non es poca cosa ser provado et examinado en armas antes que omne venga a la pelea, porque asy como es provechosa cosa saber nadar a omne que es en el agua, asy es provechosa cosa ser examinado en armas. ¿Non es provechosa cosa saber de lueñe echar los dardos et las saetas para ferir los sus contrarios, et saberse guardar de sus golpes? Et aun por examinaçión creçe la fuerça corporal et el arte de fazer peleas.

Pues aquellos que han condiçión o coraçón o conplisió de muger nin aquellos que son delicados o perezosos non deven ser fechos cavalleros; mas aquellos que son tales como dicho es. Porque la condiçión de buen cavallero requiere que sepa ferir al enemigo; et que lo vayan catar et cometer en su fuerça, es a saber, en el castillo o en la tierra del enemigo; et que non aya miedo de ninguna cosa, synon de mala et de vergonçosa fama; et que sea aparejado del verano et del invierno para sufrir mal et tribulaçión por mantener [79rb] justia; et de yazer en tierra o posarse en ella; et que sepa alegremente sufrir mengua et lazerio en uno. Pues yo amonesto los cavalleros que caten estos mandamientos.

D'esto fabla asy mismo Begerio Renato, allegando las dichas cosas, que non es provechosa cosa, antes es dañosa, que sean fechos cavalleros aquellos que son criados delicadamente et bivieron en viçios et son en aquello acostunbrados. Et dize que mejores eran para traer armas aquellos que son rusticales, que son criados et acostunbrados de yazer fuera de casa al sereno, et sufrir mucho lazerio, et que suelen mucho lazzar, et de estar al sol et poco a la sonbra, et jamás non van a los baños nin saben que es biçio corporal, et son sinples de coraçón, et que se tienen por pagados de poco comer, et que tienen los mienbros enduresçidos a sofrir todo lazerio, et son abezados de traer et cargar el fierro et de traer grandes cargas. Estos atales solían ser escogidos por cavalleros, segunt que dize. Et con razón, porque del arado eran llamados para seer consejeros o príncipes, segunt que dize Valerio, liiiiº, capítulo iiiº, asy como dicho es desuso.

Mas muchos de los cavalleros d'este tienpo son tornados de condiçiones de mugeres, por esto como despienden su vida en viçios corporales et carnales et en enamoramientos et en folgura corporal et en jugar las tablas et en caçar; et son tanto vezados en estas cosas que non son esaminados en armas más que las mugeres.

Por el contrario era de los cavalleros romanos, de los quales dize Lucano, por espeçial loor, quáles condiçiones avían. Et mayormente, loa et alaba a aquel que avía nonbre Hircanos porque avía en sí todas las condiçiones susodichas. Mas muchos son en este tienpo que más estudian en las [79vc] cosas susodichas, et de traer buenas ropas et fermosos aparejamientos et en fermosas armas que non fazien en examinaçión de armas, nin en aprender arte de cavallería, nin en saber sostener lazerios et aflicçiones. Enpero, devíanse comedir que mayor honra les sería et mayor provecho a la tierra que fuesen en armas que non quando entienden en fermosas ropas et ornamentos.

Onde se lee que Aníbal en aquel tienpo [que] andava asy como fuydo o desterrado fuese dende al rico rey Antioco. Et el rey le demostró su gente, et su cavallería armada et aderesçada de oro et de plata, asy en los frenos et en las sillas et en los petrales et en las trepas, luziente et resplandeçiente. Et como el rey que d'esto se dava gloria, después que esto mostró [a] Anibal, díxole así: «Anibal, ¿piénsaste que todas estas cosas sean asaz bien apuestas para los romanos?». Et Aníbal le respuso brevemente et áspero et con menospreçio. Et dixo que más presçiava los ordenamientos de los cavalleros, de los quales devían en sy aver vergüença porque eran más presçiosos que provechosos. Et dixo asy: «Seguramente creo que los conpliríen, et ya sea que los romanos sean mucho escasos». Enpero Aníbal non respondiò a la entençión del rey, que el rey le preguntava del nonbre de la cavallería; et él respondiò en su coraçón que si los romanos les tomavan todo lo que trayan, que cunplir les debría.

Enpero, fermosas armas et fermosos guarnimientos non deven ser menospresçiados nin denostados aunque non sean traydos por vanidat o por ponpa o por muestra, como sea escripto en el libro primero de los *Machabeos*, capítulo viº, que los machabeos trayan escudos dorados. Mas, enpero, estos atales ovieron [79vd] atales escudos et atales armas presçiosas a demostrar su nobleza et su proeza, et a poner buen coraçón los unos a los otros, et esto por poner miedo a sus contrarios. Et léese aquí que por la claridat que salía de aquellos escudos, el sol en ellos dava, la fortaleza de la gente que era contra ellos fue desbaratada. Mas dorar las armas por fazer muestra et ponpa et por vanidat, condiçión feminea es, segunt que dize sant Bernaldo en el lugar sobredicho. Et dize asy a los cavalleros: «Vosotros cubrides los cavallos con guarnimientos de seda, et pintades las astas et los escudos et las syllas et los frenos et las espuelas de oro et de plata, et las guarnides de piedras presçiosas. Ruégovos que me digades sy estos son ornamentos o aparejamientos de cavalleros o de mugeres. ¿Pensades vós que el espada del enemigo cate reverençia al oro nin a la plata, et que perdone a las piedras presçiosas, et que non pueda tajar nin foradar la seda?». Et aquí fabla bien d'esto Vegerio, libro iiiº, capítulo primero. Onde dize que Çipión Africano vido un escudo muy fermoso et muy guarnido; et dixo que sy por el ornamento aquel escudo pudiese ser más fuerte que era bien ornarlo asy, en otra manera, esto era cosa vana.

Et aquí fabla bien d'esto Vegerio, libro iiiº, capítulo primero. Onde dize que Çipión Africano vido un escudo muy fermoso et muy guarnido; et dixo que sy por el ornamento aquel escudo pudiese ser más fuerte que era bien ornarlo asy, en otra manera, esto era cosa vana.

Et enpero, léese en el libro llamado *Vita Çesar* que Jullio Çesar por otra razón avía cavalleros con presçiosos ornamentos et guarnimientos de oro et de plata, que yvan fermosamente et sus armas eran de grant preçio. Et esto fizo el enperador por fermosura et onra de su cavallería, et por tal que mejor se defendiesen de los enemigos por miedo del daño que abrían sy lo que traxiesen fuese tomado de sus enemigos.

Et Valerio, libro vº, capítulo iiº, por [80ra] todo fabla de la fortaleza et de las proezas de los cavalleros. Et dize asy: que un cavallero una vez estava aparejado para entrar en la pelea, et estava bien guarnido et aparejado, et dixo alegremente a los otros cavalleros: «¡O ballentes cavalleros! Vós yantad oy aquí, que al infierno yredes a çenar». Como quien dezía que mala muerte les estava aparejada en la pelea sy non se combatiesen reziamente. Et aquellos tomaron buen coraçón valiente et bençieron et ovieron bictoria. Et aquí fabla muy bien d'esto.

Capítulo quinto: De la arte de cavallería et de su examinación virtuosa et del provecho que faze.

Por tal como los cavalleros se fazíen birtuosos por las maneras susodichas, esto es, como usan de cavallería asy como dicho es. Et por esta razón, los cavalleros antiguos

maravillosamente estudiavan et puñavan por saber arte de cavallería et en ser examinados en ella. Et los cavalleros eran obidientes a los príncipes, et a los otros cavalleros mayores. Et los menores et de menor estado catavan grant reverencia a los mayores, et a los consejeros de la comunidat fazían grant onra et amor porque les enseñavan en sus fechos de cavallería, segunt que recuenta Valerio, libro iiº, capítulo iiº. Et estos guardavan honestamente el estado de cavallería et guardávanse de suziedad et de pecado de luxuria.

Onde recuenta aquí, segunt dicho es, que Cornelio Çipio, a la ora que entró por la hueste, fizo mandamiento que todas aquellas cosas que pertenesçiesen a viçios carnales fuesen echadas de la hueste. Et luego se partieron de allí todos aquellos que tenían regatonería et tavernería et dos mill mugeres públicas. Et la [80rb] hueste, que estava en peligro de ser bençida, cobró coraçón et poder et ovo victoria de los enemigos. Et dize *Policrato*, libro viº, capítulo xiº, que las gentes de los partos a menudo eran vençidos porque eran muy luxuriosos. Et los regnos de los asirios es fallado que fueron vençidos muchas vezes por pecado de luxuria. Asy, en semejante, el inperio de Roma vino a menos et a división en tienpo que Nero, enperador, quando regnava. La gullilla del qual por poco non devoró todas las cosas, et su luxuria lo ensuzió, et la su escaseza lo consumió, et la su pereza lo quebró, et luxuria et sobervia les tiró, asy como es ya dicho desuso.

Onde dize aquí aquel duque de la cavallería que mucho se deve omne guardar que luxuria et vino non tire a los batalladores o peleadores su virtud. Asymesmo, los cavalleros antiguos deven catar que se guarden de pecado et de gula et de todas las cosas pertenesçientes a gula et de toda enbriagez, segunt que recuenta Balerio en el lugar desuso de Metello, el qual fizo echar de la hueste los taberneros et aquellos que bendían comerdes desordenados.

D'este príncipe, libro iiiº, capítulo primero, recuenta Vegeçio que vedó a los cavalleros que non usasen carne, synon asada et cosida en olla. Et de los cavalleros de Jullio Çésar se recuenta en el libro de la *Vida de Çésar* que sufrieron fanbre et muchas otras nesçesydades non tan solamente quando otros los tenían çercados, mas aún, quando ellos çercavan algunt lugar. En tanto que un príncipe vio la vida que éstos fazían, dixo que aquellos cavalleros non podyan ser vençidos por fanbre, antes se abrían a combatir con ellos con fierro.

Iten, los cavalleros antiguos se catavan diligentemente de fazer robos et furtos. Onde se dize que Jullio Çésar fizo mandamiento a los cavalleros que quando fuesen en la çibdat, non despojasen a ningunos [80vc] nin tomasen ninguna cosa que fuese del tenplo de sos ydolos.

Et d'esto dize Vegeçio en el lugar desuso allegado que estableçimiento fue fecho que todo cavallero que fuese fallado que fuese ladrón o robador que perdiese la mano derecha. Et dize aquí mesmo que Alixandre reprehendió a un cavallero que era salido fuera, et reptávalo que fuese ydo a furtar, et él escusávase que non era. Et dixo Alixandre que si non fuera, que non diese de sy mesmo enxienplo que lo fuese.

Otrosy, catavan muy fuertemente los cavalleros antiguos que non fuesen ocçiosos, et lazravan muy de grado, segunt que recuenta Vegeçio de Metello, que vido que ningunt cavallero non usase de ofiçio de servir nin pensar bestias, mas de traer armas et servir a la mesa del enperador. Otrosy, recuenta que aquel príncipe Asichan, en aquel tienpo que los cavalleros non avían qué fazer, mandó que fiziesen naves por tal que non estoviesen ocçiosos, aunque non avían menester navíos.

Otrosy, los cavalleros antig[u]los se esforçavan de castigar et corregir a aquellos que fazían mal vigurosamente, segunt que recuenta Valerio en el lugar susodicho. Et pone aquí d'esto muchos enxienplos. Entre los quales pone uno de un príncipe que avía nonbre Malleo Torquarto, el qual mandó que su fijo fuese judgado a muerte por quanto su fijo fue a pelear con otro sin fazer a su padre saber ninguna cosa. Por quanto este príncipe judgó et

dixo que más santa cosa era que el padre matase al fijo que sy la justiçia fuese acostada, et non fuese fecha et conplida en la tierra de aquellos que la meresçen.

Et aquí pone muchos enxienplos de las justiçias que los príncipes fazían de los cavalleros que non tenían los mandamientos et las leyes de los príncipes, o que se arredravan por prender vivos et armados en la [80vd] pelea, o que fuyen d'ella. Onde dize que fue estableçido que ningunt cavallero que se dexase prender non fuese redemido; et los que fuyesen de la pelea que fuesen todos desnudos, et açotados, et avidos por enemigos de la comunidat, et fuesen judgados a muerte, et que les non fuese dada moneda nin otra soldada.

Et en semejante d'éstos recuenta Vegerio en el lugar susodicho, onde ha muchos enxienplos. Et dize aquí que aquellos peleadores los quales se combatieron con los contrarios en aquella pelea que fue gritada puñieron vallia et fueron desterrados en Çeçilia por siete años, et que viviesen de ordio. Et esto por sentençia del consejo de Roma.

Esto fazían los antiguos porque segunt dize Valerio en el lugar desuso dicho, virtud ha en uso corajes sin poder o sin fuerça, et nesçesidat da fortaleza de muy grant eficaçia a la umanal flagilidat o flaqueza; porque segunt que dize aquel mesmo aquí, los cavalleros, seyendo asy d'estrechos por la dicha ordenança asy como desesperados, muchas vezes vençían grande muchedunbre de gentes.

Et fabla aquí de aquellos que eran forçados de tener lugar en las huestes, de los quales eran fuydos de antes. Et pone aquí enxemplo de un cavallero que avía nonbre Oleastus, el qual, luego que fue fuydo de la hueste, otra vegada fue fecho príncipe et mayor de la cavallería. Et estudo así como valiente porque quando la hueste le llamava, que non fiziese asy como la primera vegada nin fuese atal como avía seydo. Et por la vergüença él fizo como ballente et rezió, et firió fuerte et mortalmente. Otrosí, dize Vegeçio en el dicho lugar que los cavalleros quando venían a la pelea avían miedo de doble muerte; porque si se non combatían reziamente, avían miedo que los enemigos los matasen; et si fuyan, avían mayor tormento, et es-[81ra]peravan de ser muertos de suziamuerte et desonrada. Por lo qual ellos fazían más reziamente sus cosas que non fizieran sy el dicho estableçimiento non les fiziera miedo.

Et d'esta materia tractan bien los dos actores en los lugares desuso dichos, del provecho que se dende seguía et de la regla, et de la que catavan et tenían los cavalleros, et de la su firmeza los dichos actores nos fablan. Onde dize Valerio que la regla da vida, et la observançia de los cavalleros subjectos al inperio de Roma de Ytalia et muchas çibdades et muchos reyes poderosos et muchas poderosas gentes.

Et d'esto fabla *Policrato*, libro viº, capítulo iiº. Et dize que çiençia, et exerçio, fe, et lealtad que los electos tenían a la comunidat fizieron a los romanos ser vencedores de todas las gentes; porque ellos ovieron victoria de la muchedunbre de Françia, et aun de los nobles de Normandía, et de la fuerça d'España, et de la sobejanía et falsedat de Africa, segunt que dize aquí.

Asymesmo dize Troyo Ponpeo, libro xiº, que Alixandre conpeçó a fazer fechos de armas con poca cavallería que su padre le asignó, mas eran presonas sabias et provadas en este fecho. Et con aquéllos conquirió todo el mundo et ocupó. Et tenían riquezas sin nonbre de los enemigos.

Et d'esto fabla *Policrato*, libro viiº. Et Agelio, libro viiº, fabla bien de la regla et de la ley de los cavalleros. Et dize aquí que por tres razones suele ser punido alguno por sus pecados: la primera es por tal que se castigue de los males; la segunda por satisfazer a aquel que ha resçebido [d]el malo el despecho, porque si aquel que faze el mal non fuese puñado, aquel que resçibió el mal semejaría que fuese menospreçiado; la terçera es por tal que los otros se castig[u]en por miedo de pena. Et estas tres maneras de punición escrivió Taurus en el primero libro; et Averroys, comentador, lo pone sobre aquel libro de Platón

que ha nonbre [81rb] *Georgia*. Et Platón escrivió dos puniçiones. Esto es, que puniçión sea fecha por castigo del pecador por tal que sea a los otros enxienplo.

Capítulo sexto: Del derecho del cavallerizo.

Del derecho de los cavalleros fabla el *Decreto* en la primera distinción. Et dize que derecho de cavalleros es solepnidat de fecho o de fazer pelea, et ligadura de fazer abenencia contra los enemigos a cierta señal dada, et manpreso, et fazer pelea, et otras condiçiones que allí pone.

Los previllejos de cavallería solían ser de derecho antiguo, esto es, que los cavalleros fuesen francos et quedos de aflicción, et de subjecçiones, et de serviçios suzios, et pecados; et que non sepan derecho escripto con letras; et aunque ellos sean en poder de otro, que puedan fazer testamento de lo que ganaren con sus armas, que ha nonbre peculio castrense; et aun sy vinieren a pobreza, que sean proveydos de los propios de la comunidat, segunt que es escripto en el *Policrato*, libro viº, capítulo viiiº; et que usar de cavallería sea cosa devida a los christianos, deyuso de la señoría devidamente instituydos.

Et de la ley de los cavalleros demuéstase en la dotrina de sant Johan Bautista, segunt que dize sant Lucas, capítulo iiiº. Onde se lee asy: que sant Johan dixo a los cavalleros que non sosacasen por fuerça nin por amenazas a ninguno ninguna cosa, nin fiziesen a ninguno calupnia, et que se tovesen por pagados de su sueldo o soldada, porque así gelo mandó sant Johan.

Et non vedó usar de cavallería porque por la ley de cavallería todas las cosas son conservadas, segunt que es escripto en el *Decreto*, capítulo xxiiiª, questione vª, que los christianos puedan usar de cavallería deyuso de los príncipes infieles a defensión de la comunidat, salva sienpre la justiça et salva [81vc] la fe. Et avemos enxenplo en los santos cavalleros que traxieron armas contra los enperadores infieles, asy como sant Mauriçio et sus compañeros.

Et por esta razón, dize sant Pedro en la *Primera canónica*, capítulo iiº, a los christianos que sean subjectos a los señores en todo temor, non tan solamente a los buenos et a los virtuosos, ante aún a los otros que non son de la escuela de los buenos. Et por tal, los cavalleros a menudo suelen sallir de regla, la qual sant Juan les dio, asy como dicho es desuso, sy se non catan diligentemente.

Et por esto dize en la *Vida de sant Agustín* que entre los estableçimientos de sant Ambrosio ende avía uno que dizía que ninguno non fuese loado o alabado de perfecçión que quisiese usar de cavallería mientra que le durase aquel querer; por tal que, usando de cavallería, él fazía mal que los loores non fuesen vanos.

Porque dize Tirus, segunt que recuenta Egisipus, libro vº, que en la cavallería de Roma non era dicho buen cavallero aquel que avía fortaleza corporal sy non avía con ella en uno virtud de coraçón et de voluntad, nin aquel que era más fuerte que el enemigo sy non avía en sy buenas costunbres, nin aquel que era cruel et malvado o malacostunbrado, nin aquel que más ama et más quiere la priesa que la victoria⁷⁶⁷.

Et por tal como el cavallero toma la espada del altar el día que es cavallero nuevo, asy como desuso dicho es, et él ofreçe la espada quando la pone en el altar, et después la resçibe asy como si la quítase; él deve usar de cavallería a onor de la Egleſia, et a provecho

⁷⁶⁷ Aquí debería haberse incluido el encabezamiento del séptimo capítulo (*L: Quod milites ecclesiam debent defendere et de pena militum quod officium suum bene non faciunt*) La rúbrica no se copió pero sí el contenido. Esta supresión hizo que el octavo capítulo en la versión latina apareciera en la castellana como séptimo.

del pueblo christiano, et a mandamiento del príncipe sy le es mandado, segunt que es escrito en el *Policrato*, libro desuso dicho, capítulo viiº.

D'esta cavallería se deve defender la Eglesia, et inpugnar et contrastar porfía, et onrar la clerezía, et defender los pobres de injuria, et tener en paz la provincia, et en [81vd] su tienpo derramar la sangre por los ermanos, que es por los christianos, asy como demuestra el juramento que faze, segunt dicho es. Et sy menester fuere, morir et poner el alma por los subjectos, en manera que d'ellos sea dicho la palabra que dize el Salmista que «cuchillos agudos et tajantes de dos partes tienen en sus manos». Et esto non para rezevir, nin para tomar, nin para robar et tirar injustamente lo que suyo non es, et a fazer guerra injusta; mas que faga juyzio escrito segunt la ley, et usar de su oficio justamente.

Onde fue costunbre de los cavalleros antig[u]os que el robo que tiravan et tomavan a los enemigos sacrificavan et consagravan con ello a sus dioses, porque virtud consagrada por pública obligaçión non ha mengua ningunt loor privado, segunt que dize Valerio. Et pone muchos enxienplos, libro iiiº, capítulo iiº. Onde Julio Çésar vedava que los tenplos non fuesen despojados, como dicho es. Et la cavallería de aquel príncipe brevemente jamás non fue vencida fasta que por su locura se solevantaron contra los dioses quando entraron en el tenplo de Apolín, segunt que dize *Policrato*, libro desuso dicho, capítulo iiiº. Recuenta Egisipus, libro primero, que Ponpeo non sufrió que el tenplo fuese despojado. Et Alixandre perdonó al tenplo, segunt que dize en las *Estorias*, por lo qual los christianos et los cavalleros mucho mejor deven onrar la Eglesia.

Et los cavalleros quando usavan de su oficio en semejante, dábanles tal pena que les tornavan a ser omnes de pie, segunt que recuenta Valerio en el lugar susodicho de Auçelio, el qual fizo ferir a su fijo desnudo con vergas et fortigas, açotándolo; et echólo de onrar dignidat de cavallería; et fízolo que fuese de pie. Por tal razón como ésta [82ra] et por culpa suya, fue tomada la hueste. Et algunas vegadas tales como estos eran punidos a pena de muerte, segunt dicho es. Onde recuenta Vegeçio en el lugar susodicho que Rutillio, cónsul de Roma, majó et firió et mató con una segur dos legiones de compañías que eran levantados de su lugar porque se mudaron et fueron a otro lugar. Et aquí fabla de la pena de los cavalleros.

El contrario de todas las cosas susodichas son falladas en muchos cavalleros, los quales podrían ser llamados cavalleros muy gloriosos, que querían semejar a los cavalleros nobles antig[u]os en vida et en costunbre; mas éstos atales o algunos de aquéllos recuentan entre las mugeres grandes fazedoras de guerras et de batallas. De las quales puede ser entendida la palabra de aquel poeta Conut, que fabla en persona de aquellos cavalleros fablantes a las mugeres de una pelea bençida poderosamente et con grand gozo, en la qual fueron aquellos dos nobles cavalleros, Eaçides et Archilles. Et levantado el campo de la pelea, pintaron el muro de la çibdat de pintura de vino corriente.

Et éstos atales non saben el arte de fazer batalla, lo qual pertenesçe mucho de saber; más aún, non saben el uso de conbatir, porque más usan de enamoramientos que de armas. Porque non es cosa firme nin segura de levar atales cavalleros a la pelea. Et enxemplo de Gedeón; el qual, quando yva a la pelea, fazía tornar todos aquellos que avían flaco coraçón et aquellos que bevían de hinojos. Et con trezientos omnes escogidos él venció la pelea, segunt que es escrito en el libro de los *Juezes*, viº capítulo.

Capítulo seteno: De muchas maneras de cavallería, et cómo deven cavalar et combatirse contra los enemigos.

[77rb] Poco vale a los cavalleros que sean usados et dotrinados et virtuosos en cavallería real si ellos son vençidos en la cavallería christiana. Porque quatro maneras son de cavallería:

La primera ha nonbre cavallería umanal, et es aquella por la qual el cavallero trae armas et usa d'ellas segunt mandamiento del príncipe o señor suyo. Et a los cavalleros d'esta cavallería amonestava sant Johan Bautista que non fiziesen calupnia, asy como dize sant Lucas, capítulo iii°. Et esto es ya dicho desuso. Et estos cavalleros deven ser dotrinados et poderosos et duramente criados et non delicados, segunt que ya es dicho. Asy lo dize Séneca en la *Epístola liiiª*, que dize que los más fuertes cavalleros son aquellos los quales son criados en lugares ásperos de montañas que aquellos que son crescidos en las çibdades, porque aquellos son criados perezosos et delicados. Et dize que los primeros non recusar nin desechan ningunos lazerios. Atales son aquellos que quando levarán la mano del aradro et la ponen en las armas. Et muchos grandes deliçios fazen al omne ser de condiçión et de coraçón de mugeres.

Et pone d'esto buen enxienplo. Porque clara cosa es porque si son dos bestias: la una criada de un lugar áspero, et la otra en lugar blando et de aguachales; mucho más averá más fuertes uñas la primera que la segunda. Et asy, por semejança, es de los cavalleros et de su fuerça segunt los lugares onde son criados: en lugar áspero el uno et el otro en lugar delicado, que mucho más fuertemente se combatirá el primero que el segundo; poned que en otras condiçiones sean yguales.

Et dize que el cavallero sería cosa nesçesaria que largamente oviese usado de armas, et que fuese criado en lugar áspero groseramente, et que fuese ingenioso, et conviniente, et de grant coraçón; porque el buen cavallero deve arredrar su coraje de todo blandimiento de biçio corporal. Porque viçios corporales de compañía vençieron Aníbal, al qual non avían vençido [82vc] las nieves nin la tenpestad nin la aspereza de los Alpes, que son montañas que departen Ytalia de las otras tierras. Et aquel que con armas los otros avía vençido fue vençido con viçios o con pecados o con deliçios corporales. Et d'estos cavalleros ya e(l)[s] dicho desuso.

Otra cavallería de que es dicha cavallería christiana, la qual sea de combatir con príncipes et con potestades, et contra la sangre et contra la carne, segunt que dixo sant Pablo en la *Epístola ad Ephesios*, capítulo vi°. De la qual cavallería dize Job, capítulo vii°, que la vida del omne sobre la tierra es cavallería. La qual palabra expone sant Gregorio, viii° libro de los *Morales* al comienço. Et ay él fabla d'esta cavallería sufiçientemente et de sus enemigos, contra los quales se ha a combatir. Et todo fiel christiano, cavallero d'esta cavallería, el qual quiere ser leal cavallero al Rey çeestial, Nuestro Señor Dios, deve ser çierto et avisado et bien dotrinado et en todo bien usado et virtuoso et firme. Porque dize sant Bernaldo sobre los *Cantares* de Salamón, *Omelia xxxixª*, que mayor cavallería es vençer al diablo que vençer a faraón con toda su gente.

Otra cavallería es que de cavalleros que con miedo son obligados por voto o prometimiento de se combatir contra los enemigos de la santa fe católica por defender la dicha fe, asy como son los Cavalleros del Ospital, los quales amonestava et rogava. Et a éstos dize sant Bernaldo en el lugar suso dicho: «¡O cavalleros, yd seguramente adelante sin tremor de coraçón! ¡Fazed tornar a çaga los enemigos de la cruz de Jhesu Christo!». Et síguese: «¡Et tan gloriosos tornavan de la pelea quando avían victoria! ¡Et tan gloriosamente mueren los gloriosos mártires en la pelea! Et aquel cavallero es bien armado que asy como ha guarnido [82vd] el cuerpo del fierro, asy ha el cuerpo guarnido et vestido de lorigas de fe». Et aquí él tracta bien d'esta materia.

Otra cavallería ay, muy gloriosa et virtuosa, eclesiástica. Los quales cavalleros son pedricadores et los perlados de la santa Eglesia que se conbaten contra los enemigos de la Eglesia, et contra los herejes, et contra aquellos que son falladores e mantenedores de errores. Et cada uno d'estos cavalleros dize sant Pablo en la *Epístola ii^a ad Timoteum*, i^o capítulo, dize que éstos deven ser asy como cavalleros, et todos estos cavalleros deven ser enformados, asy como dicho es. Et los cavalleros de la primera cavallería susodicha deven ser armados de virtudes que a ellos pertenesçe[n]. Et d'estas cosas los deve amonestar el pedricador envangelical en su lugar et en su tienpo.

Aquí se acaba la novena distinción.

Et comiénçase la décima, la qual es de la información del tienpo et pueblo que trabaja et lazra, el qual así es como pies en la comunidat; et ha viii capítulos.

Capítulo primero: Que los lazrantes o los labradores son así como pies; et de la propiedat de los pies.

Asy como las manos son los cavalleros significados en el cuerpo de la comunidat, asy por los pies (asy por los pies) es significado convenientemente el pueblo alto et baxo, et todos aquellos que son deputados a los baxos ofiçios et serviçio de la comunidat, segunt la intuyçión del *Policrato*, segunt dicho es. Onde él dixo asy: «Fagamos guarnimento a los pies asy como a saco por tal que non sean ofendidos nin majados en las piedras o en otras cosas contrarias que sean manera [83ra] de caher. Porque de aquéllos es menester mayor providençia, los quales fallan más cosas que los puedan enbargar mientra en serviçio del cuerpo van por tierra. Et aquéllos deve ser más justamente dado de que se guarden et guarnescan, los quales traen el peso de todo el cuerpo et le sostienen derechamente».

»Et sy tú tiras al cuerpo que es muy fuerte et muy poderoso los pies et el sostenimiento d'ellos, con todo su poder non podría andar. Aunque por aventura con las manos vayas a gatas, mover sea desordenado et non provechoso et con grant lazerio de sy mesmo, o se moverá por ayuda de alguna bestia muda. Pues que grant provecho resçibe la comunidat d'estos pies, fuerte et curiosamente deven ser defendidos et guardados et enderesçados».

Ofiçio de los pies es que sostenga el cuerpo, segunt que dize el Comentador en el primero libro de las *Ethicas*. Asymesmo, ofiçio del pueblo es sostener et mantener los mayores, aparejando las cosas que son menester para la vida et ayudándoles en sus nesçesidades.

D'estos pies fabla *Job*, capítulo xxx^o. Et dize así: «Mis pies han seydo (an seydo) trastornados». Sobre la qual palabra dize sant Gregorio en el xx^o libro de los *Morales*: «Por los pies de la Eglesia son significadas las estremidades d'ella, las quales sirven en las obras de la tierra. Los quales pies tanto más ligeramente pueden ser por los contrarios engañados, quanto menos entienden de las cosas soberanas et de alteza».

Capítulo segundo: De la información de aquellos que lealmente trabajan; et del nonbre de las siete artes mecanicas que son manuales.

[83rb] Todo así como en la comunidat ha muchas partidas et muchos mienbros, así han muchos ofiçios como ha en el (en el) cuerpo natural; del qual dize sant Pablo *Ad romanos*, xiiº capítulo, que en el nuestro cuerpo avemos muchos mienbros que han en sy departimiento et muchos ofiçios.

Et d'esto mesmo fabla en la *Epístola ad Corinthios*, xiiº capítulo. Pues, asy como los príncipes et los otros susodichos deven ser amonestados que usen devidamente et justamente de sus ofiçios, así como dicho es; así éstos deven ser amonestados que fagan aquellos ofiçios a los quales son deputados, es a saber, que labren bien et fielmente et honesto sin falsidia de engaño et provechosamente, comediéndose que el omne es nascido para trabajo, segunt que dize Job, capítulo vº; que bienaventurado es, et será, aquel que bive de los trabajos de sus manos, asy como dize el Salmista.

El lazerio d'éstos está en usando de las artes manuales o mecánicas, que son siete, segunt que dize Hugo de las siete artes mecánicas en el libro llamado *Didascalicón* en la iiiª parte. Onde dize aquí que mecánica cuenta en sí siete sentençias: la primera es de obrar de lana; la segunda de armas; la terçera de navegar; la quarta de pensar de la tierra; la quinta de caçar; la sesta de medeçina; la setena es llamada theátrica, que es arte de juegos.

Capítulo terçero: Del amonestamiento de aquéllos: que se guarden de pecados, los quales suelen aconpañar los omnes que trabajan et lazran; et que deven onrar a Dios et convinientemente fazer su oraçión segunt su condiçión.

Primeramente deven ser amonestados los omnes que labran que non sean ensuziados de pecados, así como son ladroniços et engaños et mentiras [83vc] et pecados de viçios carnales et aquellos que suelen aconpañar atales omnes; et que labren con entençión ordenada, en manera que más les faga de obrar et labrar de sus manos que bevir ocçiosamente et mendigar; et que demientra que la labren, que ruegen a Dios et fagan oraçión; et que paguen bien los diezmos a la Egleſia et las oblaçiones; et que fagan alimosnas segunt su poder. Et sy esto fazen con esperança, Dios les averá merçed porque con tales verdaderamente plaze a Dios.

Onde recuenta en el *Libro de collaçiones* en la collaçión segunda que un omne que era demoniado fue traydo al monasterio. Et Johan, abad, fizo oraçión a Dios que le echase el demonido del cuerpo; et mandó al demonio que se fuese de allí. Et por todo esto el demonio non se quiso yr de allí. Et vino asy que un aldeano que traya el diezmo al abat mandó al demonio que saliese del cuerpo del demoniado. Et tanto que el demonio lo oyó, luego se fue.

Et el abat, como esto vido, preguntó al aldeano qué vida fazía. Et el labrador le respondió que non avía conçiençia de ningún pecado; et que bivía de lazerio de sus manos; et que cada mañana, antes que fuese a labrar, yva a la egleſia; et a la tarde, quando se tornava, yva eso mesmo a la egleſia antes que fuese a su casa; et que dava graçias a Dios de lo que le dava; et quando non resçibía ninguna cosa de los frutos, que non diese diezmo et premiçia; et que non traya los sus bueyes aderredor de las posesiones de sus vezinos, et que los çerrava las bocas que non fiziese mal; et que bien avía doze años que sus amigos le rogavan et le forçaron que tomase muger; et que él en aquel tienpo quesiera ser monge; et que avía estado et estava con su muger; et que fazía con ella vida asy como sy fuese su hermana, la qual era virgen, que con ella non oviera que ver. Et el abat, quando esto oyó, dixo [83vd] que non era maravilla atal omne como éste echar el demonio de aquel cuerpo.

Et aquí paresçe bien la regla que deven tener los labradores et aquellos que labran: en fazer oraçión a Dios en la mañana et en la tarde sy non han vagar de yr a la egleſia corporalmente, enpero, deven yr con los pies de voluntad; et asy mesmo, paresçe la regla de

dar diezmo a la Egleſia; cómo deve catar que non faga daño a los otros; et que biva en matrimonial continençia o en bibdaje, synon quiere bevir en virginidat. Et a éstos atales Dios les da gananças et bienes tenporales porque mereçen vendición de Dios et de los omnes; que la vendición de Dios faze al omne rico, segunt que dize el sabio en los *Proverbios*, xº capítulo.

Léese en la *Vida de sant Johan limosnero*, antes de la fin, que fueron dos çapateros. Et el uno vino a grant riqueza, como quier que non sabía bien el ofiçio nin trabajava mucho en él. Et en la mañana et en la tarde, cada día, yva fazer oraçión a la egleſia. Et guardava todas las fiestas. Et en su casa tenía pieça de conpañia, conviene a saber: su muger et sus fijos et su padre et su madre; et a todos proveye de su trabajo por amor de Dios. Et el otro çapatero sabía bien el ofiçio, et trabajávalo bien. Et non tan solamente en los días que avía de trabajar, mas aún en las fiestas. Et tenía poca gente, et fazía poca costa. El qual curava poco de yr a la egleſia. Et con todo esto estava et bivia en grant pobreza. Et ovo muy grand enbidia del otro.

Et preguntóle un día cómo él podía ser tan rico como era, sabiendo mal el ofiçio et usándolo poco. Ca él sabía aquel mesmo ofiçio, et lo usava mejor que non él, et avía venido a grant pobreza. Et respondió el çapatero rico. Et dixo: «Yo he fallado grant [84ra] thesoro en la tierra, et con esto alcançé esta riqueza. Et sy [me] quieres seguir, demostrártelo he. Et todo lo que fallaremos partámoslo a medias.

Et el çapatero pobre ovo grant alegría, et dixo que le plazía. Et dende adelante, amos en uno yvan cada día a la egleſia. Et Dios dio su graçia al pobre, et fízolo rico. Et dixo el çapatero rico al pobre después que fue rico: «Conpadre bós pensastes que yo avía fallado thesoro en tierra ascondido, et dende fuy rico; mas non fue así, que non fallé ay ninguna cosa por que pudiese ser rico, más ante fuy catar thesoro et riqueza al regno de Dios, conbiene a saber, a la egleſia. Et d'esto ove conplimiento de bienes tenporales. Et asy lo dixo Jhesu Christo en el Evangellio, que primeramente buscásemos el regno de Dios, et abremos conplimiento de riquezas. Et asy vós, sigiendo esta carrera, vós abredes conplimiento de todos bienes».

Pues clara cosa es que deven ser dotrinados los que lazran por lo que dicho es.

Capítulo quarto: De la informaçión de cada uno de los que lazran et trabajan segun que pertenesçe para su arte et su ofiçio.

El pedricador evangelical deve dotrinar los omnes que biven de su ofiçio o de su lazerio non tan solamente en general, más aún deve adotrinar a cada uno d'ellos en espeçial, segunt su ofiçio o menester; que asy como lazra corporalmente por aver vida corporal, asy deve lazarar espritualmente a provecho del alma.

Onde, quando el pedricador viere alguna persona de aquellos que han ofiçio de obrar lana, el qual ofiçio ha nonbre lanifiçio, et d'esta arte son todos los texedores et aquellos que [84rb] cosen et filan et tuerçen filo et obra de aguja o de fuso o de alesna o de otros instrumentos que a éstos pertenesçen, segunt que dize Hugo en el lugar suso dicho, el enperador deve atales menestrales amonestar que fagan bestidura espritual. A enxenplo de aquella fuerte muger la qual alcança lana et lino, et óbrala por consejo et arte de sus manos. Et fizo ende muy onrada vestidura, segunt que dize el Sabio en el libro de los *Proverbios*, que el ministrál vestido con tal vestidura espritual entra con grant onra suya al reyno celestial.

Et dize sant Gregorio *Sobre los Envangellios*, libro iiº, omelía xxviiº, que ésta vestidura es vestidura de caridat, la qual se texe con dos mandamientos de Dios, conviene

a saber: dilección de amor a Dios a manera de estambre; et el segundo, de amar el próximo a manera de trama.

Asymesmo, quando el pedricador vee que fazen armas defendederas o ayudables, dévelos dotrinar que ayan armas espirituales; de las quales dize el Apóstol *Ad Efesios*, viº capítulo: «Armados con armas de Dios porque grant locura fazen aquellos que a los otros fazen armas materiales, et ellos fincan desnudos et despojados contra la saeta del enemigo».

Et eso mesmo, quando verán marineros et aquellos que trabajan en el arte de la mar o de navegar de los omnes, amonestar que fagan para sy mesmos nave de penitencia. Porque dize sant Gerónimo en la *Epístola lxxviiiª*: «Penitencia es segunda tabla dexada a los mesquinos después del naufragio o de la fortuna. Et la primera tabla con que los omnes devien nadar en la mar d'este mundo es ynoçencia, la qual se pierde por pecado, cerca de la qual non finca ende otra tabla para escapar la muerte eternal, synon penitencia». Et éstos deven prender fuertemente la cruz de Jhesu Christo, la qual es nao que nos trae al puerto de salud, segunt que dize sant Agustín *Sobre [84vc] sant Johan*, omelía iiª.

Iten, les deve declarar que este mundo es mar en el qual ha grant ruydo de pleytos et de discordia et grandes ondas de tribulaciones et de males, segunt que dize sant Gregorio sobre el dicho Evangelio, libro iiº, omelía iiiª: «Este mar ha muchos peligros et muchas de belnas et de bestias grandes et cosas animadas que son sin cuento», segunt que dize el Profeta que non puede ser que omne pase este mar sin aver navío de penitencia. Et así de las otras cosas.

Otrosy, quando biere aquellos que lazran en labrar la tierra, asy como son labradores aldeanos et ortelanos et otros semejantes, puédelos omne dotrinar que labren la labrança de su alma, el huerto de su conciencia. Porque dize sant Pablo en la *Primera epístola ad Corinthios* a cada uno de aquéllos: «Vosotros sodes el campo de Dios bien labrado». Et non es menester que a ninguno de aquéllos sea dicho lo que dize el Sabio en los *Proverbios*, xxxiiiº capítulo, dize él: «Yo pasé por la haça de los perezosos et por la senda del omne loco, et vy que todo era lleno de cardos et espinas». Pues grant locura es labrar bien et con grant lazerio el campo terenal por aver fruto tenporal, et non aver cura del campo del alma por aver fruto espiritual et por sienpre.

Capítulo quinto: De la información de los caçadores; et de quáles cosas se deven guardar.

Quando el pedricador vee aquellos que lazran en arte de ca(t)[ç]ar, la qual es arte departida en tre[s] partes, es a saber: en tomar bestias salvajes, et en tomar aves, et en prender et tomar los peçes, et cada una se faze en muchas maneras, segunt que dize Hugo en el lugar susodicho, dévelos dotrinar et dezir et declarar la manera que es devida de caçar, [84vd] et de quál modo.

Porque como quier que pescar es cosa devida a los clérigos et a los monges, segunt el *Decreto de consagración*, et distante última, capítulo: «*Nunquam de manu tua*»; enpero, caçar bestias salvajes o bolantes non es cosa devida a toda persona nin en todo tienpo, segunt el *Decreto*, distiante lxxxviº, capítulo: «*Que venatoribus dando*».

Et dize aquí el *Decreto que* aquellos que dan alguna cosa a los caçadores non dan a los omnes, antes lo dan a la arte malvada. Et síguese luego que Esaú fue caçador porque era pecador. Et brevemente non fallamos en las Escripturas santas ningunt santo caçador; enpero fallamos en ellas algunos santos pescadores. Et síg[ue]se: «¿Qué aprovecha que el vientre tenga ay uno et que el omne cometa luxuria en caçar?».

Et dize aquí el *Apartitu* que ay alguna manera de caçar que es llamada oprisiva, et ésta es non devida. Et es quando por fuerça fazer, alguno caça en dehesa de otro do non deve caçar. Nota que toda sobrepujança es llamada luxuria; según dize una glosa sobre *Epístola ad Galatas*, capítulo vº. Et así, sobrepujança en el caçar es aquí llamado luxuria.

Otra manera ay de caçar, la qual es quando alguno se conbate personalmente con bestia dentada, asy como león o con otra bestia semejante. Et quien d'esto usa peca mortalmente.

Otra manera ay de caçar: por los montes et por los boscajes. Et puesto que ésta es devida, pero algunt tienpo es vedada, asy como en el tienpo de la Quaresma, segunt el *Decreto*, capítulo xxxiiiº, questione viiiª, capítulo: «*Quod davi ex colleraçiones sy nulla*». Iten, es vedado a algunas personas asy como obispos, segunt el *Decreto*, distinción xxxº, iiiiiº capítulo, mas a los legos es devida por nesçesidad quando han menester la carne de la caça, mas non les es devida por aver deliçio con grant roydo. Porque parar lazo en senda por tomar caça sin bozes o sin roydo et sin perros es cosa devida a los clérigos (es cosa devida) segunt que dize aquí el *Aparatu*.

[85ra] Pues el predicador deve dezir et declarar las variedades de las vanidades, et las malicias de los locos movimientos en la pérdida del tienpo, et el poco provecho que el omne resçibe. Porque a menudo acaesçe a los caçadores que correrán muchos cavalleros tras una vestia muy medrosa asy como tras una liebre o un conejo, que son de poco valor; et yran tras ellos con grant conpañia bozeando, et por lugares peligrosos et ásperos. Et a la fin, non averán ningunt provecho. Et si lo han, será muy poco, et non ygual del trabajo nin de la misión que ponen et sufren et pierden. Et d'esto se podría mucho dezir et fablar cosas manifestas quien pensar y quisiere.

Otra manera ay de caçar, es a saber, de matar et echar de la tierra bestias fieras que fazen mal asy como lobos et raposos et semejantes bestias. Et esto es cosa devida, pues que se faga devidamente et en tienpo conviniente. Et esta caça deve ser escogida ante que las otras por quanto es de mayor provecho.

Onde recuenta *Policrato*, libro primero, capítulo viº, que Virgilio preguntó a Marçello, nieto del enperador, que cuál quería más: o que le demostrase que sopiese et podiese tomar las aves todas que oviese en toda la tierra onde ellas fuesen o que les demostrase fazer un esperimento et una figura de mosca, en manera que donde estudiase aquella figura de mosca non oviese moscas en toda la çibdat. Et Marçello, que era grant caçador de aves, ovo acuerdo et preguntó a su tío, el enperador, que cuál de aquellas dos cosas escogería. Et por consejo del enperador, él escogio la figura de la mosca. Et púsola en la çibdat de Napol, onde avía muchas moscas. Et tanto que aquella figura de aquella mosca ay estudo, en toda la çibdat nunca [85rb] uvo moscas.

Dize, eso mesmo, que Alixandre Nequam recuenta en el libro *De naturalis rerum* que el dicho Virgilio, sabiendo que en las aguas de Napol, avía muchas sangusuelas, lo qual era muy peligroso a las bestias et a las gentes, fizo una sangusuela de oro, et metiÓla en un pozo. Et todas las sangusuelas de las aguas de Napol murieron. Et jamás non ovo ninguna mientras que aquella sangusuela de oro estuvo en el agua.

Iten, dize que aquel mesmo Virgilio fizo una golondrina de oro, et metiÓla en un pozo en Napol. Et finalmente, a cabo de tienpo omnes que mondavan el dicho pozo, fallaron la dicha golondrina. Et fallaronla fuera. Et posiéronla arredrada del dicho pozo por algunt espaçio. Et binieron tantas de golondrinas que finchieron toda la çibdat. Et jamás non çesó la tenpestad fasta que aquella golondrina de oro tornaron al pozo. Et por qual quier manera que esta cosa fuese fecha, clara cosa es que más vale a omne escoger cosa provechosa para muchos que cosa de deleyte para uno solo.

Por ende, el pedricador deve enformar aquellos que son caçadores de peligros et de las vanidades que son en caça, et a quién es devido, et a quién es vedado, et en quál tienpo es vedado o devido de caçar.

Et puesto que caçar non sea devido a algunas presonas, enpero, sy es caso que non pueda ser fecha sin pecado, el partriarca Ysac non enbiara a su fijo a caçar antes que se aparejase a le dar la vendición. Enpero ésta es cosa onde puede omne pecar o en tienpo, o en condición de persona, et en manera non devida.

Onde se recuenta de Edagor, rey de Inglatierra, que un domingo fue a caça. Et sant Constançio vistióse para le dezir misa. Et él, asy vestido, çerca del altar estovo asy grant pieça, esperando al rey que oyese misa. Et él, estando asy esperando [85vc] al rey, oyó los ángeles de Dios que començaron el ofiçio de la misa; et dixieron el Kyriel; et finalmente dixieron *Ite misa est*. Et luogo, a poco, vino el rey et mandó que el santo clérigo le dixiese misa. Et dixo que non diríe. Et non la dixo aquel día. Et vedó al rey que de allí adelante non fuese a caçar en domingo.

Pues non es cosa conviniente a personas eclesiásticas, que deven buscar los secretos çelestiales, et las santas Esçripturas con plazer es estudian, et arredrarse de los deleytes mundanales, (et que ponga) et pongan deleytes, et non despiendan su tienpo en catar vanidades.

Capítulo sexto: De la información de los físicos et de los encomendados a ellos et de los enfermos.

El pedricador envangelical, quando vee aquellos que se entremeten de medeçina et de sus obras, dévelos adotrinar que ellos que son físicos de las enfermedades o corporales que se guarden de las enfermedades del ánima et de leprosa espritual, es a saber, de viçios et de pecados, segunt la dotrina de Jhesu Christo en el Evangelio de sant Lucas, capítulo iiiiº, que dize a cada uno de los físicos: «Si tú eres físico cura et guaresçe a ti mesmo».

Otrosy, los deve enformar que non prueven de guaresçer a ninguno fasta que él sepa el arte et la çiençia de medeçina. Ca dize el Comentador en el noveno libro de las *Ethicas* que menester es que el físico (que el físico) que ampare algunt enfermo aya sçiençia et espiençia por las quales pueda usar de su ofiçio, et que sea diligente et curioso faziendo la cura, et que asigne las razones, et declare las ocasiones por que es aquel enfermo de aquella enfermedad, segunt que dize Séneca en la *Epístola xcixª*, que dize que muchos comeres fazen muchas [85vd] enfermedades. Et dize que ninguno non se deve maravillar, porque aquel que es desordenado en comer muchas biandas aya mala conplisión, et aquel que ha mala conplisión et desordenada aya muchas enfermedades.

Mas non era asy antiguamente porque medeçina en aquel tienpo era sçençia et conosçençia de pocas yervas. Et la medeçina de aquel tienpo non vedava ningunos comeres, synon aquellos que non fazen buenos engeñios o ningunos, synon aquellos que a[n] fanbre; porque en aquel tienpo non era menester tantos comeres porque non eran tantos físicos, nin tantas medeçinas como agora son, nin tantos enplastos, nin tantas cosas medeçinales, nin tanta abastenençia de cosas contrarias et de grandes lazerios.

Et aquí fabla bien d'esta materia: cómo el físico deve consejar a los omnes que dexten las superfluydades et desordenaciones de gulas, porque costunbre es de físico que guarezca un contrario con otro contrario, segunt que dize sant Gregorio en el xxiiiiº libro de los *Morales*.

Otrosí, deve ser enformado el físico que use de muchas medeçinas segunt diversidad de hedat, de tienpo, et de conplisión, et de región, et de lugar, segunt que dize sant Agustín en la *Epístola vª*. Et pone enxemplo de un físico que puso al enfermo lo que

pertenescía al dolor de la enfermedad; et luego fue guarida. Et cerca de muchos años, tornóle la mesma enfermedad. Et púsole de aquella mesma melezina. Et la enfermedad creció et multiplicó. Et demandó al físico, et preguntóle que por qué le creciera la dicha enfermedad. Et respondió el físico et dixo que aquella medecina non era buena para tal hedat como era la suya.

Et pone aquí sant Agustín una buena regla, et dize que el sabio físico, sig[uiendo] la buena regla de melezina, non mudando [86ra] el arte, da para una mesma enfermedad un remedio en un tienpo et otro remedio en otro tienpo; porque asy como se mudan los tienpos, deven los remedios seer mudados.

Otrosí, los físicos deven ser enformados et amonestados que non busquen ganancias injustas, nin cobdiçien enfermedades, nin muertes de omnes. Porque que dize Séneca en el viº libro *De beneficiis*, capítulo xxvº, que aquel príncipe Domades dio sentençia de muerte contra un omne que en la çibdat de Athenas vendíe aquellas cosas que eran menester a la sepultura de los muertos, por quanto este omne cubdiçiaua que muriesen muchos omnes et muchas gentes por vender bien las dichas cosas que avía traydo por alcançar mayor riqueza, lo qual él non podía alcançar salvo que muriesen muchos omnes. Et esto mesmo, los físicos desean enfermedades et muertes de omnes por que alleguen riquezas, et son dignos de muerte. Et dize luego que grant infamia es del físico quando él busca en que pueda obrar por allegar riqueza.

Otrosí, el pedricador deve amonestar los enfermos que asy como buscan medecinas corporales, et sufren muchas cosas por aver sanidat, et demandan consejo de sabio físico; así, en semejante et mucho más, deven buscar salud et medecina del ánima, et consejo de buen menje et físico, et consejo de salud demandar al Soberano Físico, Fijo de Dios, Jhesu Christo. Porque él es buen menje et buen físico, et la su palabra es medecina, segunt que dize sant Agustín en el libro de los *Sermones* en el xxiº sermón. Onde Físico Glorioso dize en el *Evangellio de sant Matheo*, capítulo ixº, que los sanos non han menester físico, mas los enfermos lo han menester.

Capítulo seteno: De la información de los jugadores; et de guardar de los vicios que son en juego de tablas.

[86rb] Quando el pedricador bee a aquellos que entienden en juego de tablas o en qualquier otro juego, la qual arte fue puesta viiª, desuso que la viiª arte mecánica, dévelos amonestar que se guarden de juegos non devidos et dañosos. Esta arte es llamada theátrica, et toma nonbre de aquel lugar onde los antig[u]os jugadores antiguamente se allegavan a jugar. El lugar avía nonbre *theatrum*, segunt dize Hugo en el lugar susodicho.

Et son muchas maneras de juego. Porque un juego ay que es de muy grant engaño, del qual es escrito en el *Genesi*, viº capítulo, que Sarra vido a Ysmael jugando con Ysac, en el qual vido yllusión, que significa engaño et deçepción, segunt que dize sant Agustín *Sobre san Johan*, libro primero, omelía xiª. Et ay otro juego de lascivia et de vanidat o de boluntad que es juego de deleyte carnal o corporal, del qual es escrito, *Exodo*, capítulo xxxiiº, que el pueblo se poso a comer et a beber et levantáronse a jugar. Et de tales se deve omne aguardar.

Onde sant Juan Boca de Oro en el *Evangellio de sant Matheo*, et sobre la disputaçión d'él, en la viª omelía, dize que Dios non dio juego, mas el juego que vino de parte del diablo. Et dize allí que aquellos que juegan mueren en pecado, et por pecado son dañados a perdiçión eternal antes que entre en la pelea. Porque el jugador, antes que

jueg[u]e, ha coraçón et voluntad de ocupar la moneda de aquel con quien entiende a jugar. Et atal voluntad non es sin pecado.

Otro juego ay de aconpañamiento honesto, que es ordenado por recaçión et por relevar lazerio o trabajo. Et léese asy que jugavan los sabios filósofos, segunt que [86vc] dize Séneca en el libro *De trinquilida*, en el fin, que Sócrates non avía vergüença de jugar con los moços. Et Catón ponía aparte la cura et el trabajo de la comunidat quando estava enojado, porque sabía que el coraçón del omne, luego que ha folgado, es mejor et más fuerte que non era de antes.

Et ponen enxienplo de los campos ferales et abondosos, que non dan buen fruto si algunos años non los dexan folgar. Et si fuelgan algunos años, todos tienpos dan buen fruto. Esto mesmo, lazerio continuado et sin folgura quebranta el poder et la virtud del coraçón del omne. Et si luego del lazerio viene folgura, la virtud se faze fuerte. Et pone enxienplo del dormir, el qual recrea la presona luego que ha belado. Et sería mortal sy fuese contynuado. Asymesmo, es del juego honesto.

Et por esta razón, dize que los príncipes que fizieron las leyes estableçieron que las fiestas fuesen guardadas por tal que los omnes, quisiesen o non, folgasen en las fiestas; et oviesen alegría cerca de los lazerios et los males pasados.

Et síguese aquí que perdonado deve ser el coraje, et reposo le deve ser dado que le sea en lugar de comer et de esforçamiento. Et aquí fabla bien d'esta materia. Et Balerio libro viiiº, capítulo viiiº, fabla de aquesta materia. Et Hugo en el lugar susodicho dize que los sabios posaron et nonbraron los juegos entre las obras legítimas et devidas por tal como el calor natural se cría en el cuerpo por movimiento tenprado, el alegría del cuerpo destenprada.

Et enpero los varones eclesiásticos mesuradamente et tenprada deven usar de algunt juego, segunt que dize sant Anbrosio en el primero libro *De los ofiçios*. Et dize asy: «Que algunas vegadas, caso que sea que los [86vd] juegos sean honestos et plazereros, enpero, ellos son terribles a la regla eclesiástica». Et yo soy de atal acuerdo et de atal opinión: que non tan solamente juegos de disoluçión, antes aun a todo juego deve fuyr et esquivar, sinon por ventura alguna palabra llena de graveza o de graçia les será dicha menos de ninguna suziedad. Onde Casidoro recuenta en el séptimo *Libro de collaçiones* que sant Johan apóstol tenía una vez una perdiz, et poníale dulçemente la mano sobre la pluma. Et vido esto un omne mançebo, et fízose maravillado que omne de tan alta vida fazia tal cosa. Et sant Johan le dixo: «¿Qué traes en la mano?». Et respondió el mançebo et dixo: «Trayo una vallesta». Et díxole sant Johan: «¿Por qué non la traes todos tienpos armada?». Et respondió el mançebo et dixo: «Por que non se enblandesca et pierda la fuerça». "Et pues -dixo sant Johan- nos seas sañoso de lo que yo fago, que es poco vagar, que se viñe non dexa un poco la fuerça del lazerio et folgar non puede continuar de fazer obra de grant provecho».

Enpero, los barones çelestiales asy como son personas eclesiásticas et religiosas se deven guardar de los juegos primeramente dichos. Et sy jugaren de algunt juego, fáganlo por razón sufiçiente et devida, et por competente manera, et en tienpo devido, et las presonas que serán en el juego sean religiosas.

Onde Séneca en la *Epístola 1ª* fabla a la presona religiosa et eclesiástica jugadora, la qual por su ofiçio es tenida de dar consejos a los otros. Et dízele así: «¡O tú, religioso et eclesiástico que juegas (que juegas)! ¿Por qué non aparejas estrumentos de jugar? ¿Non vees tú que tu juego non es cosa que ninguno se pueda ende alegrar? Non eres tú llamado en este lugar para jugar, antes lo eres para ayudar a los mesquinos. ¿Vees aquellos que son muertos en la mar que te demandan [87ra] ayuda? Cata, ay enfermos et desapoderados et pobres que esperan la tu ayuda. Pues ¿qué fazes? Que de lo que juegas los debrías ayudar.

¡Levántate et ayúdales!. Todos vienen a ty por todas partes con las manos abiertas, et ruegante que les ayudes a sostenimiento de su vida. Alguna ayuda ruegan que les fagas».

Et allí fabla bien d'esto. Porque la persona eclesiástica et el dotor evangelical que son llamados a dar consejo et ayuda a tales presonas non se deven ocupar nin tener nin entender en juegos vanos, en los quales los demonios se delectan. Onde recuenta sant Agustín en el libro de *La çibdat de Dios*, capítulo xxviº, que el demonio dixo en sueños a aquel romano que le repare los juegos antiguos que solían ser en Roma.

De juego de tablero et de su peligro es escripto en la *Suma de casos*, en el iiº libro, que aquellos que juegan en el tablero o dados et aquellos que son presentes o parçioneros en el juego o miran, todos pecan. Et ay fabla de los pecados que se dende siguen en este juego; asy como son voluntad et deseo de ganar et los otros despojar, et logro et mentira et palabras ogiosas. Porque segunt dize *Policrato* en el libro primero: «El tablero es madre de mentiras et de perjuros».

Ende, un sabio et onrado mensajero que avía nonbre Chilón Laçedemonis fue en camino a los corinthianos por fazer con ellos compañía et liga. Et falló los príncipes et los duques et los ançianos sobre el tablero, que jugavan. Et como los vido, bolvió luego la cara, et tornóse, et non curó de la mensajería. Et dixo que non quería la gloria de aquella gente que avían nonbre et fama por tal como avían hedeficada Bisanes o Visaçión, que era nonbre de lugar; et porque avía[n] otra mala condiçión que eran ensuziados de pecado [87rb] de jugar; et que él non quería ser difamado que non dixiesen que él avía fecho compañía con jugadores.

Et semejante manera el rey de los purçianos dio al rey de Metri unos dados de oro por escarnio, et por dar a entender que era niño et jugador. Porque niñez en omne viejo digna es de seer (de ser) desonrada por serviçio o por don de niño o de moço. Mayormente, quando [I]a presona vieja de días et moço de seso, non ha vergüença de fazer obras de niño contra la magestat del regno. Por contrario es de los grandes señores en este tienpo, los quales han grant alegría si saben bien caçar, et sy saben bien jugar, et sy son provados en juegos de vanidat. Et dize Séneca en el *Proverbio* que, tanto como Torcato sabía más de juego de tablas, atanto era más pequeño en grado de senioría que tenía.

Pues grant nesçesidat es ser ocupado en tal arte, los nobles usando de tal arte non tan solamente fazen mal a ellos mismos, antes aún, a los otros, a los quales dan manera et enxienplo que fagan otro tal. Et eso mismo, son carrera et ocasión a sus fijos et a sus herederos que sean jugadores. Et enxienplo que dize en el proverbio: «Si el padre al tablero enbejeçerá, el su heredero le semejará. Porque con tales armas como el padre traerá, con tales el fijo se criará».

Et dize Satericos que los enxienplos de los viçios que se fazen en casa et por las mayores personas, que aquéllos se fazen de fuera et por más baxas personas. Et por esta razón, exçellentemente fabla Temístides que dixo que los príncipes et los regidores et los maestros se retengan de jugar et fazer juegos por tal que la comunidat non juege, et faga juegos et vanidades, et que non venga a fallimiento de buenas costumbres.

Pues [87vc] aquellos que judgan et usan de las artes mecánicas susodichas, et de las obras a ellas pertenescientes, et han a fazer las otras cosas pertenescientes a provecho de la comunidat (et) son asy como pies de la comunidat, et sirven a ella umilmente, et la sostienen. D'estos pies a sostentar et catar et conservar et demostrar et enderesçar et confirmar, deven aver cura los regidores de la comunidat.

Onde dize *Policrato* que los regidores deven fazer et ordenar todas aquellas cosas que pertenescen a provecho et conservación de los umildes et de los baxos et menores de la muchedunbre. Porque aquellos que son en menor nonbre, porque los pocos en todo tienpo fazen lugar a los que son más.

Et por esto, son establecidos los regidores de las comunidades que non consientan que injurias sean fechas a los subjectos; et que por arte et por obra et por lazerio de los desuso dichos, sy son bien mantenidos et defendidos, la çibdat o la comunidat asy como sea calçada. Porque la çibdat o la comunidat es asy como sy fuese descalça quando el pueblo menudo sufre injuria. Et ninguna cosa non puede ser de mayor vergüença al regidor como es que la muchedunbre a él acomendada sufra injuria deyuso de su regimiento, porque la aflicción del pueblo es asy como pódroga del príncipe.

Et asy como dize el Apóstol en la *Primera epístola ad Corinthios*, capítulo xiiº: «Todos los mienbros en uno son un cuerpo». Enpero, estos mienbros han muchos ofiçios et cada uno de aquellos ha menester ayuda de los otros. Et entonçes es cada mienbro acabado en buen estado quando puede fazer acabadamente la obra de su ofiçio.

Et dize el Filósofo en el viiº [87vd] libro *De los ofiçios* que toda cosa es acabada quando puede fazer la obra a la qual fazer es ordenada la su virtud. Et en el quarto libro de los *Metauros* dize que cada una cosa es acabada la qual puede fazer su obra. Et que la cosa la qual non puede fazer su obra ha tal nonbre como aquella que la faze, mas non ha tal sustançia; así como la sierra de madero ha nonbre sierra, enpero, non ha sustançia de sierra, lo qual paresçe en lo que non puede fazer obra de sierra. Asy, eso mesmo, es en el cuerpo de la comunidat, en la qual ha muchos mienbros, asy como dicho es, los quales son ordenados a fazer muchas obras. Et cada uno de aquellos ha menester ayuda de los otros et de sus obras, et que ninguno de aquellos mienbros non usurpe el ofiçio del otro. La comunidat es buen estamieto, enpero, que cada uno faga devidamente su ofiçio. Et non se deve ninguno maravillar que la comunidat es comparada al cuerpo natural, et las presonas de la comunidat a los mienbros del cuerpo natural; porque Nuestro Señor Dios demostrase al rey natural Nabucodonosor una ymagen, la cabeça de la qual era de noble oro, et los braços de plata, et las otras partidas de otras cosas materiales et diversas a dar a entender diversos estados de diversos regnos, segunt que dizen los santos doctores. Et por semejante manera, en un regno diversas presonas de la comunidat pueden ser comparadas a diversos mienbros o partidas del cuerpo natural.

Onde en el tractado que es dicho *Filosofía* se lee que en la çibdat ymaginaria de Sócrates la cabeça era a semejança de la arte et del saber de aquella deesa que era llamada Pallas; et los braços asy [88ra] como a sabiduría que es saber bien ordenar los mienbros materiales; et los omnes fuertes eran asy como torre fuerte a defensión de la çibdat; et el biente et las otras partidas ordenadas a generación eran los menestrales de la çibdat; et las mugeres las piernas; et las canbas eran los mercadores, los quales corren et andan et de acá et de allá; los pies eran los labradores. Empero, los mercadores pueden ser comparados a los pies por tal como pisan las tierras.

Aunque sea que arte de mercadoría sea contenida dos artes, de navegar, segunt que dize Hugo en el lugar desuso alegado, o pueden ser comparados a las canias por quanto ellas sostienen la comunidat con sus mercaderías, como las mercaderías mucho ayuden a la comunidat, segunt que dize Hugo aquí mesmo. Porque por mercadería las gentes que son en discordia tornan en grant amigança: aquellos que han guerra fazen paz, aquellos que son en paz afirmalos en paz, et los bienes privados faze ser comunes. De la información de los mercadores, aquí tracta en la segunda partida d'este libro un poco adelante.

Aquí es acabada la primera parte d'este libro, la qual tracta del cuerpo de la comunidat et de las partidas que constituyen este cuerpo.

Aquí comienza la segunda parte d'este libro.

La segunda parte d'este libro fabla et tracta de la colligación et entrelazamiento de muchas maneras por las quales [las] partidas del cuerpo de la comunidat son entre sy mismas entrelazadas et encadenadas las unas con las otras. Et ha nueve distinciones.

La primera distición es de la primera colligación et entrelazamiento ordinal [88rb] et legal, esto es a dezir, segunt orden et segunt ley la qual es entre los señores et los súbditos, et entre los súbditos et los señores. Et ha çinco capítulos.

Capítulo primero: Del començamiento del serviçio et de captividat; et de egualdat et de condiçión de todos, en la qual deve el príncipe comedir et pensar.

En la primera parte es declarado qué cosa es comunidat, que en latín es llamada *res publica*. Et son ya dichas las virtudes que son menester a los mienbros, a las partidas de la comunidat, los quales mienbros son las presonas de las quales la comunidat es edificada et constructa, et por tal como atales presonas han entr'ellas mesmas grant entrelazamiento et ligamiento et encadenamiento con ayuda del muy alto Maestro.

Et en esta segunda partida será tractado de sus entrelazamientos, et en quál manera deven ser amonestados todos que cada uno tenga su orden et su grado en la comunidat.

Et primeramente será tractado del entreligamiento et la orden segunt la ley puesta luego de pecado. La qual ley et la qual orden es entre los señores et los vasallos, et entre los vasallos et los señores.

Segundariamente será tractado de colligación natural la qual es entre el padre et la madre et los fijos, et entre los hermanos et hermanos en uno con padres et madres.

Terçero, de colligación sacramental que es entre marido et muger.

Quartamente, de colligación espritual la qual por graçia de Dios en entre los christianos en uno, que fazen un cuerpo figurativo, del qual Nuestro Señor Jhesu Christo es cabeça.

Et en el quinto lugar será tractado del alligamiento et ligamiento çevil que es entre vezinos et entre aquellos que están en [88vc] uno en una billa o en una çibdat.

En el sesto lugar será tractado de colligación amigable, la qual es entre amigos.

Et en el séptimo lugar será dicho de ayuntamiento et de ligamiento de conpañía et de conpañeros.

En el otavo lugar, de conparaçión o de la calidat o condiçión de la conservaçión, la qual deve omne aver con los contrarios.

Et estas ocho colligaçiones han departimiento entr'ellas mismas. Porque aquella que es entre los christianos, que es la quarta, [es] fundada en graçia et en caridat. Et aquella que es çevil, la qual es entre aquellos que están en uno, et es la quinta, [es] fundada en aver abitaçión o morada en uno. Et la sesta, que es entre amigos, es fundada en amor et en aquellas cosas que pertenescen a amistança, et puede ser entre los absentes. La viiª es fundada en estar et bevir en uno. Et ésta es entre aquellos que son los unos et los otros presentes. Et todos aquellos que son en alguna comunidat son en alguna d'estas maneras ordenadas a los otros, que deven guardar et tener su grado et su orden. El predicador evangelical los deve d'esto amonestar.

Capítulo segundo: ¿En qué manera el príncipe se debe abenir con los sujetos?

Desuso es ya dicho cómo se deven avenir el señor o el príncipe con los vasallos o sujetos. Enpero, los señores deven saber et entender que razón de aver señoría sobre los omnes vino de pecado, segunt dize sant Agustín en el libro de *La çibdat de Dios*, capítulo xxxº. Et allí él fabla d'esto mucho. Et dize que condición servil por derecho es entendida ser puesta al pecador. Et la [88vd] primera razón et ocasión de servidunbre es pecado porque jamás non leemos en las Escripturas que fuese ningunt omne en servidunbre nin captivitat de otro omne antes que el pecado del fijo de Noé, varon justo, meresçiese este nonbre: sirviente o captivo. Onde culpa et pecado, et non natura, meresçió atal nonbre. Et allí fabla bien d'esto.

Pues los príncipes et los señores non deven tener manera en alto nin en caro por señoría, como non son nin se an señores por natural condición; mas por mérito de pecado. Onde dize aquí sant Agustín que los señores sirven a aquéllos sobre los quales semeja que ayan señoría et non deven señorear por cobdiçia de señoría, mas por misericordia de proveer.

Asy lo declara o(n)[r]den natural et asy formó Dios el omne. Et díxole que oviese señoría sobre los peçes del mar et sobre las bestias de la tierra et sobre las aves del ayre; asy commo paresçe en el primero libro de la *Ley*, capítulo iº. Et non quiso criatura que non oviese razón señorease al omne; antes quiso el contrario, esto es, que el omne, que ha razón et es fecho a ymagen de Dios, oviese señoría sobre las criaturas irrazonables et que non han razón. Et non dixo que el omne fuese señor del omne, mas de las bestias. Et por esta razón, los primeros omnes justos fueron pastores de ganado más que reyes de omnes, segunt que paresçe en el *Genesy*, xlviiiº capítulo. Et esto por tal que Dios manifestase a los omnes qué requiere la orden de las criaturas et qué requiere mérito de pecados. Todo esto dize aquí sant Agustín.

Enpero los omnes deven obedesçer después del pecado a aquellos que legítimamente señorean segunt la ley de Dios. Et esto [89ra] es lo que dize el Apóstol *Ad Epheos*, capítulo iiiº: «Siervos o sujetos, ser obidientes a los señores carnales con miedo et con temor en sinplixitat de coraçón, asy como Jhesu Christo fue obidiente a Dios padre».

Pues el príncipe o el señor se deve pensar et comedir continuamente que él es parejo et igual en condición natural a los sujetos, et que grave aya de ser a sy mesmo, et que non deve señorear por cobdiçia de senoría nin con orgullo, mas con ofiçio de dar consejo por misericordia de proveer, asy como dize el actoridat de sant Agustín de suso allegada. Atal pensamiento avía *Job*, capítulo xxxiº. Dize que Dios avía a él fecho en el vientre de su madre así como a los sujetos, et que yqual ley era ya guardada en la concepción et en el nasçimiento del que era señor et de aquel que él era sujeto.

Et sant Gregorio en el xxiº libro de los *Morales* dispone bien esta palabra antes del medio del libro. Et dize asy: «Que los señores poderosos han grant ocasión de aver grant umildat sy se comiden que la condición natural d'ellos et de sus sujetos es pareja et yqual. Sy ellos piensan bien en su umil condición natural, abaxar sea el su alto orgullo que los faze estar finchados».

Iten, sant Gregorio sobre aquella palabra del *Genesi*, capítulo ixº: «El terror et el miedo vuestro sea sobre las bestias de la tierra», dize asy: «El omne es sobrepuesto a las bestias que non han razón, mas non a los otros omnes. Et por esto, le es dicho que sea temido non de otro omne, mas de las bestias que non han razón; porque ser temido del yqual es aver orgullo contra natura». Et aquí fabla bien d'esta materia.

Onde Séneca en la *Epístola xliii*^a, hablando al señor dize asy: «La tu sabiduría deve bevir aconpañadamente con los sir-[89rb]vientes et subjectos. Son siervos, antes son omnes; son siervos, antes son domésticos; son siervos, antes son umildes conpañeros de ty, que eres sirviente. Que son dichos en latín *conse*

rvi. Et esto conosçerás sy en aquello quisieres bien pensar: en la fortuna que asy puede a ti fazer sometido a alguno como a ellos sometidos a ty. Et por esta razón, yo me río de aquellos que non qieren comer a una tabla con sus sometidos porque dizen que esto sería a ellos muy vergoçosa et de mal estar. ¿Dónde viene esto sy non de muy grant orgullo del señor que qu[i]ere, quando él come, que esté grant conpañía de servidores ant'el et aderredor d'él?».

Et después d'esto él dize que los servidores non osen hablar delante del señor asy como sy ellos fuesen herejes o infieles. Et el señor habla et dize palabras de bituperio, et [a] aquéllos dízeles que ellos son enemigos suyos, et que tantos enemigos ha como ha sometidos et servidores. Enpero, non (c)[s]on sus enemigos, mas él los faze ser sus enemigos por su crueldat.

Pues dize: «Yo callaré agora las crueldades et las [in]humanidades porque nós usamos asy mal de los sometidos como sy fuesen bestias et non omnes. Maguer, quando nós somos a la mesa, el uno nos trae las viandas delicadas, et los otros nos traen el vino, et los otros cogen lo que finca de aquellos que son escalentados de vino, et el otro taja delante nós presçiosas carnes de aves por pechos et por çintas. Malfadado es aquél con tal vida por tal que taje gentilmente et delicado delante del señor; mas mucho más malfadado es aquel que esto le ha demostrado por tal que sea por él honrado más que por otro provecho. ¿Quiéreste tú pensar en aquel que tú llamas sirviente tuyo? De tal simiente es nascido [89vc] como tú, et deyuso de un çielo está contigo, et bive en uno contigo, et así morirá et dará el espritu como tú, et tú como él. Pues non quiero disputar del uso de los sirvientes, en el qual uso somos mucho orgullosos et muy escasos et muy crueles. Enpero, en suma d'este mi mandamiento, mándote que tú bivas asy con el más baxo como tú querías que biviese contigo el más alto».

Iten, el señor se deve comedir que por ventura alguna vegada él será cometido o captivo. Porque asy como dize aquí mesmo Séneca: «El señor non sabe en cuánta hedad el rico omne o Cuba caerá en captividat; nin en qué tienpo aquel otro que ha nonbre Cresy será servidor de otro; o cuándo la madre de Dario, que agora es reyna, será captiva; nin cuándo Platón, que es grant filósofo será en servidunbre; et eso mesmo, Diógenes puede ser captivo, et non sabe cuándo. Pues bive et persevera con (s)[t]u sirviente misericordiosamente et comunmente. Et quando fablares, consiente que él fable. Et llámalo a tu consejo et a tu comer». Iten, dévese comedir el señor que aquel que es sirviente por condiçión, es franco por virtuosa libertad de comedimiento; ca asy ha liberal alvedrío como otro, et puede ser franco, que non ha pecado en sy mesmo del qual sea siervo.

Porque dize Séneca aquí mesmo: «Este omne sirviente es de cuerpo, enpero, por ventura es franco en el alma. Et sy es sirviente de cuerpo, esto non le enpesçerá. Demuéstrame q[ui]én es aquel que non sea sirviente: los unos sirven a luxuria, et a los otros a abariçia, et los otros a cubdiçia; et todos han temor. Et ningunt serviçio non es mas bil que aquel que es de grado. Pues, como es cosa que el señor alguna vegada es [89vd] sirviente d'estas heredades susodichas, et por bentura, por el contrario, el sirviente sea señor de aquéllos, el señor non se deve levantar contra el servidor orgullosamente. Et por esto, -concluye Séneca et dize- faz todo tu esfuerço que tus servidores te amen et te onren más que non te teman, porque más vale omne ser amado que temido. Mas nós, queriendo usar de nuestra voluntad, somos asy como ravidiosos, que tan ayna como non nos es cunplida nuestra voluntad luego somos yrados, porque de reyes nos avemos bestido».

Et d'esto mesmo fabla Séneca en el primero libro *De clemençia*, capítulo xº. Et dize que señorear tenpradamente a los siervos loor es. Et en el mançebo se deve omne comedir non cuánto él podría sufrir, menos que non la puede meresçer; mas tanto quanto es a ti devido de agraviar [a] aquél como synon tanto como manda aquélla, la qual manda perdonar (et)[a] aquellos que han seydo conprados con presçio. Et pues cuánto más et más justamente mandó seer perdonado[s] a los omnes francos; et aquellos que non son a otro subjudgados; et a los honestos, de los quales non deven mal usar, asy como de mançebos.

Et síguese: «Como a los señores sea devida cosa de fazer de sus captivos todo lo que ellos quisieren, alguna cosa la qual non es devida de fazer al señor comer el captivo, porque de derecho natural que el captivo en quanto omne non sea tractado asy como bestia».

Et pone enxemplo de la crueldat de Pollio, el qual echó en el estanque de los peçes su captivo por tal como le avía agraviado. Et fizolo morir, et comer a los peçes por tal que el pez se engordeçiese de la sangre umana. Et este omne era digno de aver muerte.

Enpero, non deve omne dexar **[90ra]** bevir los captivos a su voluntad en viçio, sin corregimiento; antes deven ser disçiplinados et castigados devidamente. Porque dize sant Gerónimo que los cativos et los esclavos son una generaçión que se quexan, et se plañen, et se reclaman. Esto dize en la *xciiª Epístola* por que ellos deven ser castigados. Porque dize el sabio *Eclesiástico*, xxxiiº capítulo, que pan et disçiplina faze menester al sirviente. Enpero, esta disçiplina deve seer justiçia reparada con razón, ca nunca jamás él mal sería emendado nin refrenado con disçiplina sin moderaçión et sin tenpramiento, segund dize Séneca en la *Epístola* suso allegada.

Aquesta ygualdat con su sirviente cuydava muy fermosamente sant Martín quando él tanbién servía a su servidor como el su servidor servía a él. Onde enxienplo de caridat çerca de los baxos et pequeños enseñó el Nuestro Señor et Maestro, lavando los pies de los sus disçiplos, segunt que lo dize sant Johan a los xiiiº capítulos. Otrosy, quando estava en medio d'ellos, asy como aquel que ministra, segunt que lo dize sant Lucas a los xxiiº capítulos.

Non es tanto de aver enojo quando todos los siervos et los súbditos con todo efecto et umildad et reverençia ayan de servir a los sus señores, dando las cosas que son de çésar a çésar et las cosas que son de Dios a Dios, segunt que lo dize el Nuestro Salvador, *Mathey*, xviiº capítulo. Por tanto, dixo sant Pedro en la su *Primera canónica*, al iiº capítulo: «Estad, siervos et súbditos, a los señores en todo tienpo». Mas es de amonestar el señor o el príncipe porque non de señorío sy quiera ensoberveçer de coraçón, nin menospreçie injustamente al su siervo de su grant seño-**[90rb]**rió o alteza; mas en qualquier manera deve de ser asy como el padre en la tierra o patria, et piadoso, et disçiplina de justiçia, segunt que desuso dicho es.

Capítulo terçero: De la informaçión de los siervos.

Quanto a la otra parte, conviene a saber en qué manera se deven aver los siervos a los sus señores. Devedes notar que son de amonestar por que entiendan el pecado aver seydo causa de servidunbre, segunt que dicho es. Et asy como ayan aborresçimiento el pecado por quanto traxo a servible catividat, et por quanto ellos non cayan en más torpe servidunbre, dévense guardar de pecar, ca todo aquel que peca o faze pecado siervo es del pecado, segunt que dize sant Johan a los viii capítulos.

Et por quanto ellos sean libres de voluntad et non se duelan mucho de la servidunbre de fuera; mas por ende amoneste el Apóstol en la *Epístola primera* que enbió

a los de *Corinthio*, en el viiº capítulo: «El siervo llamado es, non sea a ti cuydado». Et síguese adelante: «Todo aquel que en el Señor es llamado siervo, libre es del Señor».

Del nascimiento d'este bocavlo, conviene a saber, *siervo*, dize el dotor sant Agustín en el libro de *La çibdat de Dios*, segunt que dixo arriba. Et dize asy: «El nascimiento de los siervos en la lengua latina es dicho que todos aquellos que de derecho de la batalla devían ser muertos de los vencedores eran guardados, et asy eran fechos siervos; porque eran guardados eran apellados et llamados siervos».

Capítulo quarto: De cómo fielmente se deven aver los siervos a los señores.

[90vc] Todos los omnes agora sean syervos, agora sean cavalleros, o súbditos son de amonestar de perfecta obidiençia al sus señor o príncipe. Et deve ser de permanesçiente fieldat, conviene a saber, ser fiel et leal sienpre jamás al su señor; et aquésto de puro coraçón et voluntad. Deve, otrosy, amar a su señor de perfecta voluntad; et sienpre ensalçarlo et pregonarlo; ser noble, manteniendo sienpre verdat; et sienpre jamás obedesçerle de propio coraçón; et la su vida et onra syenpre guardar solamente de la vista, que aunque le vea qualquier cosa fazer, sienpre jamás lo deve callar asy como buen siervo fiel et leal, por enxemplo del pueblo que non quiso que Davit fuese a la batalla, segunt que se cuenta en el segundo libro de los *Reyes* a los xviiiº capítulos. Onde se cuenta que dixo el pueblo al rey Davit: «Tú eres uno, et por diez mill eres contado et tenido et reputado».

Avemos, otrosy, enxemplo de Joab, el qual non quiso tomar la çibdat porque la victoria non fuese en su nonbre escripta nin nonbrada, segunt que se cuenta en el segundo libro de los *Reyes*, xiiº capítulo. En tal manera fazían en otro tiempo los antig[u]los, ca engradesçían et alabavan los sus reyes et los obedecían en todas las cosas, asy como dize Birgilio en el su libro primero. Et reza un dicho de un cavallero de un rey que se llamava Eneas. Et dize asy: «Rey era Eneas, el qual era más justo et más alto que nosotros, nin ovo alguno que en piedat nin en batalla nin en armas fuese mayor».

Et estas cosas todas manifiestamente paresçen en la leatança et fieldat, conviene a [90vd] saber, cómo han de ser los siervos fieles a los señores príncipes. Et por ende son de amonestar espeçialmente cómo deven ser leales. Et deven ser fieles a los señores, ca çiertamente el fiel siervo et sabio lauda et alaba el señor et enriqueçe, segunt que lo dize sant Matheo, xxvº capítulo.

Et de aquésto avemos enxemplo de los antiguos, así como de los cavalleros de Çésar, los quales eran muy devotos a él et muy fieles, tanto que non era cosa en el mundo por que ellos pudiesen ser partidos d'él, asy como se cuenta en el libro de la *Vida de Çésar*. Et asy como cuenta Valerio en el su quinto libro en el otavo capítulo de uno de sus cavalleros, el qual, como fuese preso et traydo ante un príncipe que llamavan Antonio, respondió el cavallero et dixo: «Mándame degollar que en ninguna manera yo non seré traydo a ty aunque me mandes matar, nin por benefiçio de salut, nin por bien ninguno que me tú des. Et esto por quanto so cavallero de Çésar, que sienpre jamás fuy con él; et por quanto firmemente et fuerte menospreçio la vida». Et se ponía a la muerte ante que nunca dexar a su señor. Por tanto, más ligeramente ganó lo que quiso de aquel príncipe delante el qual fue traydo. Et veyendo este Antonio la bondat d'este cavallero, non le fizo mal nin daño.

Semejantemente se cuenta de otro cavallero, el qual fue traydo a este príncipe. Et por prometimiento de vida nunca quiso ser apartado de su señor, maguera que le prometía que non le faría mal nin le daría muerte, synon que biviría muy honrada mente en el [91ra] su palacio sy por abentura se quisiese fazer dende en adelante su cavallero.

Respondió el cavallero et dixo: «Muchas graçias te dó yo a ty porque tú me das a mi la vida. Mas, por razón que yo dexe a mi señor, non quiero yo usar de tal vida, ca me non sería bien contado nin sería fiel siervo. Ca el coraçón mucho es noble et la voluntad quando está fiel sin ningunos pensamientos et ymaginaçiones».

Et aquíte es enxienplo manifiesto que el cavallero de Dios non deve ser apartado d'él nin por prometimiento de vida nin por temor de muerte, segunt aquello que dize el Apóstol a los viii capítulos en la *Epístola* que fue enbiada *a los Romanos*. Et dize asy: «Amigos, ¿quién será aquel que nos apartará a nosotros de la caridat de Jhesu Christo?». Mas avemos enxienplo: quanto más algunt siervo es fiel a su señor justamente, tanto más deve ser amado et bienquisto et alabado del contrario suyo.

De aqueste señor et de aquesta fidelidat de los siervos que ha de ser çerca de los señores, dize Valerio en el su libro viº, viiiº capítulo, adonde cuenta de la lealtança de un siervo de un grant príncipe que llamavan Papinio. Et aqueste príncipe paresçe ser que tenía algunt contrario. Et aqueste su contrario enbió omnes algunos para que lo matasen. Et como aqueste siervo sopiese aquestas nuevas, dixo a su señor que se demudase de la su bestidura et tirase el anillo, ca sopiese çiertamente que lo querían matar. Et claramente demudado de su bestidura, enbiólo de allí. Et el siervo, por demostrar çerca del señor mayor amor et lealtança, púsole en la cama de su señor. Et asy, en nonbre del señor, fue muerto et padeçió.

Semejante se cuenta en aqueste libro de vn siervo de un príncipe que se llamava Ançio. Este [91rb] príncipe, en como fuese desterrado et andudiese fuera de su tierra por algunos cavalleros enemigos que tenía, et veyendo aqueste Ançio omnes sus criados ocupados çerca de robar et matar, él, mudada la vestidura, de noche trúxolos para algunos atormentadores de la su tierra para que fiziesen justícia d'ellos.

Un siervo de aqueste Ançio, el qual fue muy atormentado de aqueste su señor por algunos enojos que le avía fechos et le avía falsado cartas, en como sopiese que vinían los enemigos para matar a su señor, asy como bueno et leal, non parando miente a los males que le avía fecho, fizo un grant fuego et tomó un omne viejo, el qual él mesmo avía muerto, et echólo en aquel fuego. Et entonçes llegaron los dichos enemigos, et dixieronle: «¿Qué es de Ançio, tú señor?». Entonçe metió las manos en el fuego. Et dixo: «Buscadlo aquí, et aquí lo fallaredes. Et asy como era cruel contra mí et con todos, asy cruelmente pena aquí». Et ellos creyeronlo et fuéronse, en manera que asy fue librado Ançio de sus enemigos por la lealtança de aquel su siervo. Maravillosa grandeza fue de aqueste siervo a su señor de ser fiel et caritativo contra él. Et en este libro ay muchos (ay muchos) enxienplos de los siervos fieles çerca de sus señores. Et de aquesta lealtança et fidelidat de los sievros çerca de sus señores, cuenta Séneca en el iiiº libro *De beneficijs* en el xiiiiº capítulo de un siervo, el qual, por guaresçer a su señor que non muriese, tomó las vestiduras de su señor et el anillo, et ofreçióse a la muerte por él, et dexóse matar. Et por aventura, fue éste aquél del qual fabló suso Valerio.

En este mesmo capítulo cuenta Séneca de un siervo, el qual primeramente mató a su señor ante que fuese traydo (ante que fuese traydo) en las manos de sus [91vc] enemigos. Et dende, él mesmo se firió muy malamente, diziendo: «Tienpo es por aventura que yo a mí consuele por quanto por mi mano yo maté o enbié a mi señor». Et esto paresçe que lo dize a los enemigos de su señor. Et en este mesmo libro cuenta de dos siervos de un señor, los quales estavan en una çidat de su señora. Esta çibdat estava çercada de sus enemigos de aquesta señora. Et ovo de seer que la entraron. Et entrando, la començaron de fuyr los que estavan dentro. Et estos dos siervos fuéronse para la señora, et tomóronla, et enbiáronla ascondidamente fuera de la çibdat por que non peresçiese. Et los enemigos començaron a preguntar por ella. Et ellos dixieron que non sabían, et apremiávanlos en tanto que prometieron de la traer. Et así fue librada. Et los siervos fueron enbiados por

razón que la troxiesen. Et asy escaparon todos por la lealtança et fidelidat de aquellos dos siervos. Semejante se cuenta de un cavallero que tenía preso Çésar, el qual cavallero demandó a un su siervo del mesmo que le troxiese un poco de poçoña para con que pudiese morir por que non fuese atormentado nin muerto de las manos de Çésar. Et quando el siervo vido que non podía refuyr del su mandado, fuese et traxo vn poco de melezina que le non pudiese enpesçer, et diógelos. Et entonçes, fuese para un su fijo de su señor et díxole: «Mándame guardar fasta que entiendas sy por aventura yo di a tu padre poçoña con que muriese». Et asy fue guardado. Et el otro bivió, et fue guardado de Çésar. Mas, enpero, primeramente lo guardara el siervo. Para mientes sy era ésta fidelidat [91vd] de siervo sin dubda.

Onde de aquestas cosas todas responde Séneca a la quistión en la qual se demandava si por aventura el siervo puede dar algunt beneficio a su señor. Et responde que sí, ca le puede dar la vida, segunt que paresçe en lo de suso escripto.

Semejante, de la lealtança de los siervos çerca de los señores, cuenta un actor que se llama Trogo Ponpeo, en el iiiio libro, que un señor que se llamava Avagelio desanparó a sus fijos et a un siervo, que paresçe que andava fuera de casa por quanto le avía fecho algunt enojo; enpero avíale fallado muy fiel. Enbióle asegurar et que si viniese para su casa. Et tanto era el amor que tenía con él que dixo que ante desanpararía a los fijos que a él.

Semejante cuenta este actor en el iiº libro, que el rey Argeo, muriendo, dexó un fijo muy pequeño. Et los de Maçedonia vinieron a batallar muy fuertemente con los yllíricos, que eran de aquel rey que quedava pequeño. Et los yllíricos, conviene a saber, del rey pequeño, batallaron muy fuertemente con los otros, puesto el rey suyo pequeño en la cuna delante de la batalla. Et començaron de demandar contienda muy fuertemente, asy como aquellos que tenían su rey consigo, deziendo que ante se dexarían matar et batallarían contra ellos, ante que non dexar al su rey et el reyno. Et la bondat et la misericordia del infante pequeño los tenía todos ayuntados allí. Et desque fueron los otros vençidos, escomençaron de declarar como el rey suyo era muerto a los de Maçedonia et non la virtud d'él, conviene a saber, por el infante que quedava.

Pues que (es) asy es, paresçe por todas estas cosas sobredichas ser muy maravillosa la [92ra] lealtança de los súbditos.

Capítulo quinto: De la lealtança que deven aver los siervos.

De la maldat de los siervos que mataron a sus señores, et robaron las casas et las mugeres de los señores, cuenta Trogo Ponpeo en el xviii libro.

Eso mesmo cuenta Veda que uno de aquellos siervos que aquesto fizieron ovo merçet de su señor. Et como quisiesen aquellos siervos que d'ellos aquel que primero viese el sol nasçer fuese rey, aquel siervo tomó a su señor, el qual avía nonbre Estracón, et enformólo que como fuese por el canpo todos catantes en oriente, él sólo acatase en la parte de osçidente et asy como el día aparesçiese el sol en los más altos hedificios de los de la çibdat. Et allí aparesció del dicho siervo non mostrar la condiçión servil. Por lo qual paresçe que, perdonada la muerte del fijo, criaron Astracón rey. Et de allí suçedió el regno al fijo et a los nietos.

Et por quanto fue publicada tanta maldat de los siervos por todo el mundo, por ende, Alixandre el Grande, público vengador de la maldat, todos quantos falló mató; et en memoria de la antigua muerte, todos los crucificó. Ganada la çibdat, tan solamente guardó el linage del dicho Estracón. Et fizo tornar el reyno al linage del dicho Stracón. Por ende, mucho es aborresçer la locura de los siervos de ante dichos.

Pero sy aquéllos, privados de la fe o que non tenían fe de Jhesu Christo, algunos fueron fieles a sus señores; ¡quánto más los que son aliados et atados en una fe de Jhesu Christo deven ser fieles a sus señores et onrarlos!

Por ende, se lee en la *Vida de los santos Padres* en el segundo capítulo de la umildat que el abad Olinpio, que fuera [92rb] siervo. Descendía cada año a Asachi en Alixandría a demandar merçed a sus señores. Et ponía agua en un baçín, et quería lavar los pies de sus señores. Et commo ellos dizían: «Non quieras padre fazer aquesto, non quieras gravar». Respondió: «Yo confieso que so siervo. Et dó muchas graçias que me dexastes libre servir al Señor Dios. Resçebid vuestras graçias et merçedes». Et ellos non queriendo, dizía: «Creedme que si non queredes resçebir estos serviçios, quedaré aquí et servirbo he». Guardó muy bien lo que dixo Nuestro Salvador en el *Envangello Mathi*, xviiº capítulo: «Lo que es de çésar datlo a çésar, et lo que es de Dios datlo a Dios».

Capítulo viº: De la obidiençia de los siervos fieles a sus señores.

Por enxienplo de aquestos siervos deven ser amonestados los súbditos et los siervos a guardar toda lealtança et fidelidat a sus señores et anparar et defender su salud. Et de aquesto, Virgilio, fablando de las avejas, amonesta a los súbditos. Onde dize que las avejas guardan su rey sano et salvo, todas con una voluntad. Et sy lo pierden, luego dexan la miel et çera, et fazen gran roydo todas ayuntadas.

Onde, sy aquellos súbditos et siervos son de loar, que son fieles a sus señores; asy, por el contrario, son de bituperar et de aborresçer aquellos que non son fieles et leales a sus señores, et que non q[u]ieren la onra et provecho d'ellos, et que non guardan su salud. Como es verdat et lo veemos por espiriençia que todos los mienbros se ponen a peligro por guarda de la cabeça, mayormente como muchos siervos bárvaros et paganos fueron tales.

Onde cuenta Valerio, libro iiiº, capítulo iiiº, que [92vc] un siervo bárvaro mató un austral por quanto avía muerto a su señor. Et como fuese tomado et atormentado, todavía mostró grant alegría en el rostro porque se le entendíe que avía vengado a su señor.

Et por ende, mucho más son de desonrar et vituperar los que matan a los reyes et a los príncipes. Ca los príncipes en la tierra son ymagen de la divinal magestad en los çielos. Por ende, es escripto en el *Exodo*, capítulo xxiiiº: «Non murmu[ra]rás de los señores nin maldirás de los príncipes del pueblo». Et en el *Eclesiástico*, capítulo xº: «En tu pensamiento non retraerás al rey».

De las quales cosas podemos concluir que sy tales fueron los siervos paganos, mucho más deven ser fieles los siervos de Jhesu Christo, a la qual lealtança et fidelidat deve a todos amonestar el evangelical et divinal pedricador.

Aquí acaba la primera distinción de la segunda parte.

Et síguese la segunda distinción, que es de ligamiento et confederación natural que es de los padres a los hijos et de los hijos a los padres, et de su confederación o conversación; et ha dos capítulos.

Capítulo primero: Del amonestamiento de los padres que nodrescen sus hijos so ordenada disciplina.

Después d'esto conviene ver de la colligación o atamiento natural de los padres et de los hijos et de los hermanos. Et primeramente conviene los padres ser amonestados que críen bien sus hijos so disciplina; que asy como los padres son causa que los hijos an ser, asy sean causa et razón de bien bevir.

Ende dize el Filósofo, en el viiiº de las *Ethicas*, que el padre [92vd] es al fijo causa de ser, causa de nudrimiento et causa de disciplina. Dize el Sabio en los *Proverbios* non q[u]ieras alçar la disciplina de ençima de moço, pues ansy han de ser criados los hijos por que se retraygan de los males, et se enformen en los bienes et en buenas costumbres. Ca segunt dize sant Agustín en el libro *De las costumbres de la Egleſia*, la disciplina está en dos cosas: la primera está en el temor; la segunda en el amor, et allí se acaba.

Et por ende, cuenta *Policrato*, libro viº, capítulo iiiº, que Octoviano, enperador, sus fijos non solamente los engendró; mas aún los que por fijo fizo exercitar et enseñar en todo uso de cavallería a correr, et saltar, nadar, jugar de espada, ferir d'ella, lançar toda cosa que se puede lançar, et como podiesen sufrir toda batalla. Et asy, con tanta diligencia, fueron criados como si las cosas suyas non pudiesen defender nin las agenas ganar, synon por su propia virtud.

Otrosí se lee de las fijas que las fizo nudrir et enseñar en las obras de lana, como sy la fortuna las oviese lançadas en muy grant pobreza sin esperanza ninguna, porque por la tal arte podiesen sostener su vida. Et asy avían uso de filar, et texer, et bestiduras enforrar, et componer, et otras muy muchas cosas fazer por donde se podía mantener. Sabía muy bien el noble enperador que los moços son de nudrir en las tales artes et acostunbrarse a ellas ante que el cuerpo engorde. De lo qual se sigue, manifesto paresçe, que los antiguos non consintieron a sus fijos nin a sus fijas estar oçiosos nin perezosos; nin a los cavalleros, a [93ra] los quales pertenesçe el trabajo de la cavallería.

De la crueldat de los padres en castigar et disciplinar sus fijos cuenta Valerio mucho en el vº libro, capítulo viiiº, adonde cuenta de Bruto, el qual sus fijos bien açotados con vergas, atados a palos, fízolos desatar et fízolos pieças con una hacha por quanto non querían tornar el señorío a la çibdat. Quiso más ser huérfano de fijos que non faller a la vengança de la justicia.

Otrosy, cuenta de Casio que por quanto su fijo se levantó por tomar el regno, mandólo matar a tormentos. Otrosí, cuenta de Manilio Torquato; el qual, por quanto fue provado que su fijo rescibió dineros de sus compañeros por escote, judgólo non ser digno de su casa. Et el fijo, con tristeza, enforcóse. Et el padre non quiso estar a su enterramiento. Et de aquesto cuenta ay muchas cosas.

La crueldat de los padres es de loar en castigar los fijos, es mucho de vituperar tanto que non salga de manera perdonarlos a las vezes, es de loar tanto que guarde que non se sig(u)a pecado. Moderar las penas o los açotes es mucho de loar tanto que la manera sea ordenada. Et asy el contrario, la negligencia de los padres en castigar los fijos, es mucho de vituperar. Et los pecados suyos deven ser a los padres culpados et contados.

Et algunas vezes les da Dios a los padres la pena por la negligencia, segunt que conteció de Elí, çaçerdote que fue negligente en castigar sus fijos malos, por lo qual ellos

murieron malas muertes, et el padre eso mesmo, segunt se lee en el primero libro de los *Reyes*, capítulo iiiº.

De aquesto cuenta sant Gregorio en el *Diálogo*, iiiiº capítulo, de un moço que tanto acostunbró blasfemar et renegar de Dios que [93rb] lo mató Dios en el regaço del padre. Otrosy, cuenta Boecio en el libro *De la disciplina de los escolares* del fijo de Lucrecio, que avía nonbre Sanguíneo, discípulo que fue de Geno filósofo, que fue malcriado et sin disciplina, gastando sus bienes en juego de tablas et en otros juegos et en otras suziedades carnales. Et muchas vezes librado por su padre de la muerte et de muy muchas angustias, al fin priso al padre con la grant mengua, ya non lo pudo librar. Et él con lágrimas et con grant querella rogó al padre que le diese paz. Et como se allegó el padre por le dar paz, levóle las narizes con los dientes, diciendo: «¿Por qué me dexaste pasar con los errores míos primeros? Ca non obedesçí los mandamientos de mi maestro, menospreçié los mis compañeros. Al padre pertenescçe non perdonar el castigo del fijo. Et al maestro pertenescçe enformar al discípulo en buenas costumbres. -Et como él dixiese al padre- Por quanto non me castigaste; mas dexásteme fazer lo que quise et vactar çerca de los pecados sobredichos, por ende, con razón tomé de ti vengança».

Otrosí los padres guardar deven que non dexe mal enxemplo a sus fijos, segunt dicho es en el juego de las tablas; mas dévenles dexar hereditat de virtudes et de buenas costumbres asy como de tierras, et más ayna. Segunt dize Tullio en el libro *De ofiçios*, capítulo iiiiº: «La mejor hereditat et más noble que todos los patrimonios es abastamiento de virtudes».

Deven, otrosí, guardar los padres a los fijos de pecados, segunt dize sant Gerónimo sobre *Ysayas* en el capítulo último. Dizen los naturales que las águilas han muy grant amor a sus fijos. Et por los guardar de las culebras que los non maten, fazen sus nidos en las [93vc] altas peñas que aver pueden. Et si esto fazen las animalias sin razón, ¡quánto más los razonables et los fieles deven guardar sus fijos de la serpiente antigua, que es el diablo; et deven fazer el su nido en la alta peña que es Jhesu Christo, en el qual deve seer la nuestra firme morada!

Capítulo segundo: Del amonestamiento de los fijos; que den onor a los padres de coraçón et de obra, amándolos.

Quáles deven ser los fijos çerca de sus padres, amándolos con verdadero amor, et onrándolos, sosteniéndolos, et dándoles las cosas nesçesarias, segunt la santa Esçriptura lo manda en el *Exodo*, xxº capítulo: «Onrarás a tu padre et a tu madre»; et el Apóstol *Ad Coloçenses*, capítulo iiiº: «Fijos, obedesçer a vuestros padres et a vuestras madres»; et el Sabio en el *Eclesiástico*, capítulo iiiº: «El que onra a su padre et a su madre bivirá más luenga vida».

De la piedat que deven aver los fijos çerca de los padres, dize Valerio, libro vº, capítulo iiiiº: «La primera ley de natura es en amar el omne a su padre et a su madre». Onde cuenta de una fija que crió a su madre en la cárcel con la leche de sus tetas. Commo la madre estoviese en la cárcel condepnada a muerte, el que guardava la cárcel, movido a misericordia, dio entrada a la fija que entrase a ver la madre, guardando que non metiese nada de comer, et que así de fanbre morrié. Et como pasasen muchos días que non muríe, mas que estava rezia, paró miente con grant diligencia, et vido que la fija avía governado et mantenido la madre con su leche. Et trayda la moça al consejo, vista tal novedat, perdonaron a la madre. Et ay cuenta de otra fija que governó de la [93vd] leche de sus tetas a su padre muy antiguo, a cárcel perpertua condepnado.

Et de aquesto dize Solino, libro primero en el fin, que fue tomada una fija de un buen omne que lo criava con la leche de sus pechos. Et él era condepnado a muerte. Et luego fue el padre perdonado et dado a la fija. Et en memoria de tan grant fecho, fue el lugar do contesçió guardado et consagrado para templo.

Por ende, dize Valerio en el sobredicho libro, loando la piedat de los fijos a los padres: «La primera et más noble cosa de todas las cosas es la naturaleza ser maestra de la piedat, la qual, non aviendo menester letras nin cartas nin otra obra alguna, mas por sus puras fuerças calladamente pone el amor del padre et de la madre en los coraçones de los fijos».

Onde Séneca, libro iiiº *De benefiçio*, capítulo xviº, demanda por quistiön si los fijos sy pueden dar mayores benefiços a sus padres que d'ellos resçibieron. Et continuando la quisiön, cuenta la piedat de los fijos açerca d'ellos; et cómo los guardaron en las vatallas. Et pone enxienplo de Çipión, de cómo guardó a su padre en la batalla. Otrosí de Enea, que guardó a su padre muy viejo, et lo sacó por meytad de las batallas de los enemigos et por miedo delos fuegos. Et otrosy, cuenta otras muchas maravillas que otros muchos fizieron por sus padres.

Et ¿qué maravilla que los omnes de razón sean piadosos a sus padres quando algunas animalias sin razón an muy grant piedat çerca de sus padres? Segunt lo nota sant Ambrosio en el *Oxámeron*, omelía vª, poniendo enxienplo de las çigueñas, que a sus padres et a sus madres desplumados criavan [94ra] et los governavan et los levantavan a bolar.

Onde dize asy sant Ambrosio: «Non es a las aves grave lo que es piadoso, nin lo an por trabajo lo que adebda la natura, non recusan nin se escusan las aves de governar a sus padres. A las quales aves non costringe ley nin escriptura, la ley natural et a esto se ayuntan non por mandamiento, mas por natural ofiço». Et por tales enxienplos el predicador deve amonestar a los fijos que onren a sus padres et que les sean piadosos.

De la pena de la maldiçión de la madre cuenta sant Agustín en el xxiº libro de *La çibdat de Dios*, capítulo xixº, que diez ermanos, siete varones et tres fenbras, fueron punidos et atormentados por maldiçión de la madre; ca vieron muy espantoso tremor. Et los dos, conviene a saber, un hermano et una hermana fueron sanos en la egleſia de San Estevan, segunt que lo ay cuenta. Por ende, mucho se deven guardar los fijos que non merescan nin incurran la maldiçión de sus padres nin de sus madres, ca eso mesmo es.

Aquí se acaba la segunda distinción.

La tercera distinción es del ligamiento que deve seer entre los hermanos los unos con los otros; et ha tres capítulos.

Capítulo primero: De la instrucción de tales quanto a la voluntad de amor et a bien fecho de obra.

Donde los hermanos deven ser amonestados que se amen los unos a los otros pues son de esos padres et madres, et quasi de un comienço. Et por tanto, se deven amar por quanto son partiçipantes en una naturaleza, segunt lo dize el Filósofo en las *Ethicas* a los viiiº capítulos.

Del qual amorío fabla et cuenta Valerio, libro viº [94rb] capítulo vº. Onde dize: «Aqueste amor de fraternal bienquerençia alcançó el más propinco grado, que es la hermandat». Et pone ay muchos enxienplos de muchos hermanos que se mucho amaron.

Asy como de Fabio, el qual non curó de la victoria, traydo al cabillo de los enemigos delante, por quanto cayera allí su hermano; mas mudó el cavallo, contento con uno que le acompañó, pasó a librar su hermano.

Otrosy, cuenta ay que como en las hazes de Ponpeo un cavallero matase a otro, et estando en el suelo, lo despojase et lo conosçiese por hermano, desnudóse la vestidura presçiosa de la qual era vestido, et echóla en el fuego. Et después puso el cuchillo con que matara a su hermano so sus pechos, et pasóse de parte a parte, et mandóse echar sobre el cuerpo de su hermano, et mandóse quemar. Et convenía que aquel que tan grant pecado cometía que oviese penitencia. Et por él, tanto él mesmo quiso de sí fazer justicia en aquesta manera susodicha.

Et por tanto, ningunos nin algunos hermanos non deven fazer nin cometer guerras entre sy, antes deven ser justos en un amorío et caridat. Ansy lo dize sant Agustín en el segundo libro que fizo de *La çibdat de Dios*, en el xviº capítulo: «Guardar se deven los hermanos que por los bienes tenporales nin por alguna hereditat tenporal venga entr'ellos disensión nin guerra por que se aya de perder la caridat fraternal».

Et por tanto, Nuestro Salvador Jhesu Christo, quando le fue rogado que fuese juez et que partiese una hereditat a dos hermanos, non quiso ser su medianero; porque ca dize sant Lucas a los xii capítulos, dixo: «Non es su juez, que entr'ellos non era amor nin caridat; [94vc] mas antes era muy grant baraja et contienda».

Et de aquesto mesmo se dize en el libro séptimo de las *Estorias eclesiásticas*, a los xxiii capítulos, en como un lago viniese en erencia a dos hermanos, el qual era muy copioso et muy abastado de peçes, la cobdiçia del dinero o de la riqueza, la qual poco más o menos engendra discordia entre los coraçones de los omnes, regnó en aquestos amos.

En tal manera eran discordes et desabenidos que entre ellos amos se movían muchas batallas et guerras, et morían gentes infinitas. Et enpero, por la boluntad de Dios en aquel tienpo de la discordia fue allí Grigorio çesariense, el qual, como viese las muertes de las gentes et la disensión et discordia de los hermanos et sopiese la cabsa porqué, dixo: «¡O fijos, plégavos por reverencia de Dios de me oyr. Et con la su ayuda yo firmaré tales pazes entre vós amos, que por las animalias brutas non perescan tantas ánimas razonables! ¡Allegatvos a mí, fijos. Et firmaré amorío et dilección fraternal entre vós por manera que tanta gente non peresca!».

Et como ellos se allegasen al dicho Gregorio çesariense, teniendo una verga en la mano, puso los ynojos en la tierra delante del lago, et alçó las manos al çielo, et fizo su oración, et rogó a Dios que aquellas aguas, por ocasión de las quales tanta gente era muerta, fuesen malditas et nunca jamás peçes en ellas paresçiesen o se tornasen canpo el qual levase mucho fruto, por el qual fruto la disensión et discordia fuese tornada en amorío et final delecção. Et como fiziese fin et fuese acabada su oración, fue luego [94vd] conplida su petición. Et el lago fue tornado en canpo muy fructífero. Et desd'ende en adelante, fueron sienpre convientos en amorío et dilección fraternal.

Pues síguese que la pelea o baraja o discordia que es entre los hermanos por hereditat tenporal, que mucho es aborresçida de la divinal majestad. Et a contrario seso, (et) al Señor Dios es muy grant plazer et singular quando entre los hermanos es amor et caridat.

De aquesta concordia de los hermanos, dize Trogo Ponpeo en el libro segundo que un rey avía dos fijos: el uno ovo antes que fuese rey et el otro, después. Et aquestos, enpero, entre sí grant contienda quál d'ellos avía de heredar o aver el mayoradgo. El menor dizia que él era el primero fijo que su padre oviera después que fuera rey, et era nascido de madre real. Et como el rey su padre sopiese que entr'ellos era esta contienda, mandólos llamar delante sí; et díxoles muchas cosas, amonestándolos de la caridat fraternal, en tal manera que ellos entre sí ovieron tanta concordia et dilección fraternal que non solamente

se abraçaron et comieron en uno; mas, finado su padre, el regno entre sí sin discordia partieron.

Et quando aquesto fue entre los infieles, ¡quánto más deve seer entre nós los christianos; los quales mal pecado deseredamos a nuestros hermanos, et non solamente los deseredamos, mas antes los perseig[u]imos fasta la muerte, asy con justiciã como sin justiciã!

[95ra] Capítulo segundo: ¿Cómo et en cuál manera el señor de casa deve regir toda la conpañã?

Et non solamente el padre deve regir, o disciplinar, corregir, et castigar sus fijos naturales; mas aún a los otros fijos, que es dicha su conpañã. Et por tanto, qualq[u]ier que tenga alguna gente es dicho en latín *pater familias*, que q[u]iere dezir padre de muchas conpañãs.

Et por quanto es dicho padre, asy el señor como el padre natural, por tanto, non tan solamente deve de castigar a los sus fijos; más aún a su conpañã de buenas costunbres, et aministrarlos en el serviçio de Dios, ca por ellos ha de responder a Dios en el día del juyzio, así lo dixo sant Agustín a un conde.

Dixo sant Agustín: «Ruégote, hermano, que a todos los tus subjectos et a toda tu conpañã, asy al grande como al pequeño, denuçies la gloria, la nobleza, la exçellençia del regno de Dios. Eso mesmo, les anunçies et declares las penas del infierno. Et ruégote que seas sollícito et pares mientes por la salud de los tus súbditos, ca d'ellos has de dar cuenta. Para mientes et acuérdate de les amonestar que se guarden de sobervia; de luxuria; de perjurio; de gula; de fornicación; de yra; de avariçia; de cubdiçia, la qual es rayz de todos los males».

Et esto mesmo dize sant Agustín sobre sant Johā a los xii capítulos sobre aquel paso que dize: «El que a mí sirve, síg(u)ame». «Pues vós, hermanos, servid al Señor Dios, bien biviendo, a limosnas faziendo, el nonbre et la dotrina del Señor enseñando, et pedricando. Et por tanto, el padre de las conpañãs es dicho padre porque deve enseñar, leer, pedricar, castigar; et a donde cunplier, enseñarles [95rb] bienquerençia; et quando fuere nesçesario, muchas disciplinas. Et en aquestas maneras deve exerçer et usar, sirviendo sienpre a Dios con su conpañã por que para sienpre regne con Jhesu Christo».

Et en las maneras susodichas, deven los padres naturales et los otros que son dichos padres de señorío instruyr, enseñar, corregir et castigar a sus fijos o a su conpañã; en tal manera que el pecado d'ellos sea alcançado, expellido et apartado por que todos a Dios et a su señor natural sirvan bien et lealmente. Et por tanto, al enemigo del señor Dios deven de arredrar et lançar fuera de sy, que es el pecado, por que no merescan ser aborresçidos de Dios et ser apartados del su serviçio, diziendo con el profeta: «Aquéllos serán meresçientes de servir al Señor Dios que andan en la vía et carrera sin manzilla». Et si los tales fijos naturales o conpañã fueren bien corregidos et castigados, et andudieren en la vía et carrera sin manzilla, sienpre seguirán a Jhesu Christo, el qual es dicho cordero de Dios, a donde q[u]ier que él fuere. Aquésta es la manera por la qual el señor o padre deve de regir a sy et a su conpañã.

Capítulo terçero: Del amonestamiento de los susodichos quanto a aquellos que son acostados por paretesco, por afinidat, esto es, que son parientes et son de suyo tenudos.

Eso mesmo, los parientes, todos se deven amar, agora sean parientes naturales, agora por cognación, agora por afinidad; que atales como aquéstos la Escriptura los llama hermanos. Onde es de notar que quatro maneras la Escriptura dize que los omnes son dichos hermanos:

La primera manera es dicha por natura, asy como fueron Esaú et Jacob. La segunda es por gente, asy como son todos los judíos. La terçera manera es por cognación, asy como fueron [95vc] Abrahán et Loth. La quarta es espritual, asy como son todos los christianos. Aún otra manera puede ser dicha común, asy como son todos los omnes del mundo, que son dichos fijos de Adam et de Eva. D'estos non entendió dezir el Evangelista quando dixo: «Todo aquel que non aborresçiere a su padre et a su madre, et çetera non puede ser mi discípulo». Mas quiso dezir de otros que son hermanos o se aman por amor carnal, por el qual amorío es inpedido et ocupado el amor espritual o divinal.

Et de aquesto, da sant Agustín muy noble disposición en la *Epístola xxiiª*, adonde dize que los antiguos avían muy grant amorío a sus parientes, asy como fue de Abrahán a Loth, que por amor de parentela lo libró de sus enemigos. Eso mesmo Labán a Jacob en el *Genesi*, a los xxiiii capítulos. Et por quanto entre los parientes avía tan solamente amor et non entre los otros, establesció la santa Madre Eglesia que los casamientos se fiziesen entre los estra(n)[ñ]os et non entre los parientes, por que entre todas las gentes oviese amorío et fraternal dilección. Et de aquesto tracta más largamente sant Agustín en el xvº libro, capítulo viº, de *La çibdat de Dios*.

Et a aquéstos tales el pedricador deve amonestar de amorío espritual por el qual todas las gentes se deven amar. Et quando entre todas las gentes deve aver amor espritual, ¡quánto más entre los parientes et entre aquellos que han debdo carnal!.

Aquí se acaba la terçera distinción.

La quarta distinción es de aquellos que son acostados por ligamiento o ajuntamiento de voluntad, asy como son marido et muger; et ha seys capítulos.

Capítulo primero: ¿Qué cosa es matrimonio? Et del su començamiento et acabamiento ordenado.

[95vd] En este capítulo es de ver qué cosa es matrimonio, et en qué manera deven bevir los casados. Quanto a lo primero digo que matrimonio es ayuntamiento marital de varón et de muger entre presonas legítimas, sin devisión et apartamiento de vida corporal nin espritual; asy lo dize el Maestro de las *Sentençias* en el iiiiº libro en la xxviiª distinción, donde dize que matrimonio es legítimo ayuntamiento de omne et de muger, el qual ayuntamiento representa unión o ayuntamiento de Jhesu Christo et de la Eglesia.

Legítimo ayuntamiento es dicho quando un omne et una muger que non son parientes son ayuntados por matrimonio, en el qual matrimonio consiente la Eglesia. La razón por que es aquésta: por que asy entre los parientes como entre los estraños ayan amorío et caridat. Asy, [si] por abentura entre los parientes fuese el matrimonio, solamente entr'ellos sería el amorío. Et por que a todos sea caridat, manda la Eglesia que tenga a una por hermana, a otro por cuñado, en tal manera que todos se amen et se quieran de amorío et caridat.

D'esto da testimonio sant Agustín en el sexto libro de *La çibdat de Dios*, capítulo xvº. Et dize que entre tales presonas sea fecho este matrimonio, que ninguno d'ellos non sea repentido; asy lo dize Valerio en el libro viiº, capítulo iiº. Adonde dize que un omne

bueno le demandó consejo sy daría su fija en casamiento a algunt omne rico o algunt pobre. Et Valerio le respondió et dixo que fuese certificado de las costumbres del rico et del pobre. Et sy igualmente fuesen morigados o acostunbrados, que escogiese por muger a la rica. Sy por aventura fuese de mejores costumbres la moça [96ra] pobre, que aquélla tomase por muger.

Ca en el casamiento las costumbres son de consyderar más que non la riqueza. Et aunque alguno sea rico o conplido de riquezas, deve primero, sy quisiere casar, consyderar el estado de la muger et sus condiçiones que sean nobles, et que sea bien acostunbrada et apostada de virtudes. Et esto porque de que sea consumido el matrimonio, nin el marido se repienta nin la muger. Eso mesmo digo del omne que digo de la muger.

Cerca de las costumbres o condiçiones que deve aver la buena muger, es escripto en el libro *De las bodas o matrimonio* que fizo sant Gerónimo una quistión, la qual es ésta que se sigue: si el varón que es dado al estudio et le conviene rescebir muger por casamiento. Et como le fuesen preguntadas las condiçiones susodichas, conviene a saber, si era bien acostunbrada, fermosa, de buena generaçión, ordenada et apostada de virtudes, et honesta, que le convenía de la tomar. A lo qual le fue respondido que aquestas tantas condiçiones raro o nunca pueden ser avidas en alguna muger o omne.

Et aún más largamente responde adelante en aqueste mesmo libro. Et dize que a omne dado a estudio non es dado de aver muger. La razón por que es aquésta: ca dize que si el tal dado a estudio tiene muger, ha menester que le dé servidoras, ançillas que la sirvan. Lo segundo ha menester que le dé vestiduras presçiosas. Lo terçero que non sea çeloso. Lo quarto que non çesen de noche las burlas, antes es menester que sean continuadas. Et las tales condiçiones son contrarias a todo aquel que es dado a estudio, espeçialmente las pernoçtaçiones et la mucha conpañia en casa.

Síguese et determínase que a ningunt letrado nin a omne dado a estudio non deve ser casado. Et con esto se acuerda sant Jerónimo, adelante sig[uiendo] en su libro. Et dize que Çiçero fue [96rb] rogado de Vircón que pues que non quería casar con Terençia que casase con su hermana. Et él le respondió que le non convenía en alguna manera casar. La cabsa o razón por que era aquésta: ca él non podía seguir el estudio et la muger. Que nesçesario era que o bien sig[u]iese la muger o bien sig[u]iese el estudio.

Et síguese adelante et dize sant Jerónimo que el omne non toma muger nin se casa salvo por aver serviçio, et por aprovechar a su riqueza, et por non se ocupar en las faziendas de casa. Estas todas cosas, tú puedes alcançar sy por abentura fallares un servidor, un omne leal, el qual te sea obidiente mejor et más largamente que non la muger, espeçialmente sy es de mejor linage que non tú. Ca el día que te ayuntas a ella, piensa ella que es tú señora. Et pues, sy es tu señora, ¿cómmo piensas tú o crees que ha de fazer tu mandamiento?

Otrosy, es menester, sy eres casado, que tengas otras mugeres o muger, que es dicha ançilla, la qual sirva et faga la tu voluntad et mandamiento de tu muger. Et sy por aventura la tal ançilla o sierva es más moça en días que la muger con la qual eres casado o es más fermosa, la renzilla continuada et pelea et baraja será en casa, lo qual todo es contrario al estudio; ca el que estudia esle nesçesario que non aya ruydo alguno. O que entre las sobredichas non pueda aver concordia, asy lo dize Orígenes en el vº libro que fizo *De la concordia de la gente*. Et dize que en la casa adonde siervas ay, moças et fermosas, nin entre el señor nin la señora de la tal casa nunca pudo poner concordia.

Asy que concluyo que el omne que es dado a estudio non conviene que sea casado. Pues el casamiento deve ser dado a los que non son sabidores. Et pues ellos tan solamente deven ser casados, sean avisados de rescebir o tomar muger que [96vc] aya las condiçiones susodichas; porque, consumado el matrimonio, asy omne como la muger, non se arrepienta.

Et los tales deven bevir sienpre en amorío et en caridat, asy como dize el Evanglista: «*Entar duo corpore unus auten mente*», «serán dos cuerpos et una voluntad». Asy que el marido bueno non deve de asconder nada a su muger buena; nin la muger, al marido.

Et esto cunple para la instrucción et a la manera del bevir de los casados.

Capítulo segundo: De cómo deve ser castigada la muger si non es bien acostunbrada, et cómo deve seer soportada.

Si por aventura se acaesçiere que algunt omne se casase con muger mal acostunbrada, el tal omne deve de guardarse mucho en la corrección de la tal muger; et en el castigo deve ser prudente, en tal manera que non sea conçitada o provocada a que sea mala.

D'esta materia de castigo, avemos que los romanos, por quanto las sus mugeres comúnmente non usasen de adulterio, diéronles castigo que non bebiesen bino; porque non es cosa en el mundo que más ayna procure al omne o la muger a luxuria que es el vino.

Et aquesto mesmo dize Valerio en el libro iiº, capítulo primero; et en el libro viº, capítulo viº. Et dize que qual se q[u]iera fenbra o muger que cobdiçia beber o beva mucho vino çierra las puertas a todas las virtudes, en tal manera que ninguna virtud a su alma non puede entrar, et más abre la puerta a los pecados; que q[u]iere dezir que luego como la muger es dada a vino, luego es dada a pecado et es apartada de Dios.

Et las tales mugeres deven ser castigadas buenamente, non asy como muchos que castigando matan. Asy como fizo Metello que porque su muger bevía mucho vino, quísola castigar non como devía, et dióle con un palo en la cabeça, et matóla.

Et de otros muchos avemos que, castigándolas sus maridos non como deven, mátanlas. Et por tanto, [96vd] el castigo deve ser moderado et tenprado; así lo dize el sabio Salamón en el *Eclesiástico*, xxiiº capítulo: «Non des a tu muger mala e grave pena o fuerte castigo. Ca sy de palabra o por vergüença non es castigada, non lo será por feridas nin por muerte. Ca mientra que más gravemente la fieres, de tal masa es que peor lo fará lo que quisieres».

Eso mesmo, si non fuere mucho mal acostunbrada, deve su marido aver d'ella compasión, en tal manera que el castigo sea sin pecado. Et dize Naso que aquel que sufre algunt tanto a la muger el pecado dize que la faze más provechosa para la casa, et el que le calla el pecado faze provecho a sy mesmo, et faze su onra et de la muger suya.

Et asy lo avemos por enxienplo en el libro primero de Agellio, adonde dize que un omne, el qual dizían Alcipiades preguntó a Sócrates que por qué consentía a su muger tantas molestias et tantos enojos que jamás desde que amanesçía fasta la noche, et eso mesmo de noche, non çesava de inçipar et maltraer a las ançillas et siervas de casa, ora con razón, et de las vegadas a sin razón. A lo qual le fue respondido que sopiese por çierto que non aquello; mas mucho más era él prompto et aparejado de sufrir a su muger, et la injuria que le fiziese.

Et por tanto, hermano, conviene que nosotros que soportemos las menguas de nuestros próximos; así lo dize sant Pablo en la *Epístola* que enbio *A los de Galathas* en viº capítulo: «Hermanos, soportad et sofrid entre vós los pesares et los enojos et las menguas». Et otro sy, *A los de Collosçençes* dize sant Pablo: «Sofrid et callad el uno el enojo o malenconía del otro».

Et por lo susodicho amonesta sant Pedro en la *Primera epístola* al iiiº capítulo a las mugeres diziendo: «Las mugeres deven [97ra] ser subjectas a sus barones propios, asy como Sarra fue subjecta et obidiente a su marido Abraán, la qual le llamava señor».

Aqueste enxienplo deven tomar las mugeres en las bívoras. La bívora, quando está alongada del macho, da un silvo muy blando et suave. Et quando viene et lo vee, lança ella todo el venino que tiene. Et asy obedesçe et cata reverençia a su marido. ¡O cuytada de muger! La vívora que es animal bruto et sin razón cata revençia a su marido. Et tú que eres fecha a semejança de Dios razonable, quando viene tu marido de alguna parte, cansado, maltráeslo, denuéstaslo, et échaslo de casa, et non le catas reverençia alguna.

Eso mesmo, tú, marido. Bien sabes que ella es tu muger et tú non eres su señor, mas su marido. Para mientes de la onrar, et de le catar reverençia. Et asy, el uno al otro catando reverençia, et soportando él las menguas d'ella, et ella las menguas et desfallesçimentos del marido, bivirán en amor et en caridat, en tal manera que averán riquezas et algos en este mundo, et alcançarán la gloria eternal.

Capítulo terçero: Del amor que deve ser entre marido et muger.

Otrosy, entre los casados deve ser un amor, una dilección, una caridat, asy como son una carne. Asy lo dize sant Pablo en la *Epístola* que enbió *A los de Efeso* en el quinto capítulo, adonde dize: «Varones, amad a vuestras mugeres así como Jhesu Christo amó la Eglesia».

De aqueste amorío dize Valerio en el libro quarto, capítulo vº. Et dize que un omne era casado, et entró en la mar, et aportó a un lugar adonde estava una grant serpiente. Et era costunbre de la dar de comer. Et sy gelo non dava, desipava et destruya quante gente podía alcançar. Et commo aquéllos allí allegasen et non [97rb] oviesen qué dar de comer a la serpiente, fue mandado que le diesen una presona de las que venían en aquella nao. Et echaron suertes quién sería, et cayó la suerte sobre la muger de aqueste omne casado. Et con el amorío grande que él con ella tenía, quiso él antes ser echado a la sierpe et d'ella comido que non su muger peresçiese.

Eso mesmo dize que como un omne oyese dezir que su muger era finada, sacó el cuchillo que traya; et con el grant amorío que le avía, et matése. Otrosy, dize que commo un omne, al qual dezían Efático, viese su muger finada et amortajada et puesta en la fuesa, et entretanto que la soterravan con el amorío que le avía grande, tomó una daga, et échose ençima d'ella, et murió. Los amigos del qual, desque aquello vieron, tomaronlo et echáronlo ençima de su muger. Et asy lo posieron amos en un túmulo o luzillo o sepultura.

Las mugeres de aquéstos tales eran bienaventuradas con ellos biviendo, bien lo podedes pensar. Pues quando aquéstos se tanto amavan que eran infieles, pues ¡quánto más se deven amar los christianos, los quales son ayuntados en amor et en caridat por virtud de Dios, que sienpre se devían de amar et guardar el uno al otro lealtad!

Capítulo quarto: Cómo los casados non deven fallesçer en la fe que prometieron.

Eso mesmo los casados non se deven quebrantar el uno al otro la fe que prometieron. Et esto por quanto en el matrimonio son prinçipalmente tres bienes: fe et esperança et generaçon.

Primeramente en el matrimonio es fe, ca el marido non deve usar con otra nin la muger con otro. Et aquesto dize Hugo en el libro segundo *De los sacramentos*, parte xiª, en el capítulo xiiº, adonde dize que asy el marido como la muger se deven de [97vc] guardar firmemente fe. Ca el barón non tiene ya, de que es casado, en el su cuerpo poderío, mas la muger; nin la muger en el suyo, mas el marido. Esto se entiende quanto a la fe del matrimonio, como a la lealtança del amor; asy lo dize el Apóstol sant

Pablo en la *Primera epístola* que envió *A los de Corinthio*. Eso mesmo dize Valerio en el título de la fe de los casados en el libro sexto, capítulo viiº, adonde dize que a Ulpicia fue mandado de parte de su madre Jullia muy afincadamente que se non fuese con su marido, el qual la quería levar a Çeçilia. Et ella, por guardar la fe que avía prometido en el matrimonio, vistiósse de una vestidura non mucho rica, et solamente, contenta, con dos ançillas o mugeres servientas fue seguir su marido contra la voluntad de su madre. Esto sólo, como dicho es, por guardar la fe que avía prometido.

Enxienplo de aquesto avemos o podemos tomar en la bívora o en la comadreja. La bívora jamás nunca se allegará a ninguna otra por fazer fornicación, salvo con la su compañia que primeramente tomó. Eso mesmo faze la comadreja et la tórtola; jamás non usa, sinon con aquel su marido. Et si aquél se muere, nunca se ajunta a otro.

Pues las animalias aquesto fazen, ¡cuytado de ti, varón!, porque eres casado et non guardas la fe que prometiste, ca tienes mançeba. ¿Non sabes que cometes adulterio et furto, ca tomas lo que non es tuyo et fazes d'ello ajeno gracia a quien q[u]ieres? Bien sabes, como te desuso dicho es, que el tu cuerpo es de tu muger. Pues sy es suyo, ¿por qué lo das tú a otra? Cometes furto, pues que tomas lo ageno et das lo que non es tuyo.

¡O omne! Las animalias brutas guardan fe et lealtança. Et tú non tomas enxienplo en la çigüeña. Dize Alixandre en el libro *De las propiedades* [97vd] *de las animalias* que una çigüeña fazía adulterio con otra. Et después, por que le non fuese visto, lavávase. Et como un cavallero lo viese, paróle açerca del agua un enpedimento, en tal manera que se non pudo lavar. Et quando vino su compañera et sintió por olor que le avía fecho adulterio, llamó, et fizo ayuntar otras muchas, et diéronle luego la penitencia, et desplumáronla toda. Et dende, vino la otra con quien fazía maldat, et tomólo por compañero.

Pues quando aquellos que son brutos resçiben penitencia, ¡quánto más el omne deve resçebir penitencia por el tal pecado, que es animal razonable!

Capítulo quinto: Cómo deven usar de obra matrimonial honestamente et religiosamente.

Non solamente conviene a los casados guardar fe en el casamiento, como ya es dicho en el capítulo más çercano arriba; mas esperança et generación. Esperança que devotamente esperen, sy bien biven, de alcanzar la gloria eternal. Generación, asy como dize Hugo, capítulo iiiº: «La intituyción del casamiento antiçipamiento fue del pecado», que q[u]iere dezir que el casamiento fue ordenado por que los omnes oviesen generación sin pecado.

Nota casado que sy duermes con tu muger por conplir tu desordenado apetito más que non por aver generación, que pecas mortalmente. Pues que asy es, para mientes de bevir et usar con tu muger sin pecado, asy como fizo Tobías el menor por consejo del ángel quando casó con Sarra, la qual fue desposada con siete varones. Et por quanto la cobdiçia o el su deseo de aquestos siete varones non era sinon por conplir su mala voluntad et apetito desorde[nado] [98ra], et non por aver generación; por tanto, el diablo a cada uno de aquestos afogó en la primera noche antes que allegasen a la donzella.

Mas Tobías non fizo asy. Mas, desdeque fueron belados, la primera nin la segunda nin la terçera noche non allegó a ella. Mas amos a dos, los ynojos fincados en la tierra, fazían oración al Señor Dios que les diese generación, la qual fuese a su serviçio.

Asy devemos nosotros de fazer quando q[u]ier que tomasemos muger en matrimonio por amor de aver generación, biviendo en serviçio de Dios. Et ésta es la manera que deven guardar los casados en bevir sin pecado.

Aquí se acaba la quarta distinción et comienza la quinta.

La quinta distinción es de ayuntamiento o ligamiento espiritual, el qual es o deve seer entre los fieles; et ha quatro capítulos.

Capítulo primero: Cómo los unos se deven aconpañar con los otros.

Eso mesmo, todos los fieles christianos deven ser unidos en amor, et en caridat espiritual que es en Jhesu Christo como son unidos en amor corporal; asy lo dize sant Pablo en la *Epístola* que enbió *A los de Efe[s]o* al otavo capítulo, adonde dize: «Hermanos, guardat muy afincadamente et con grant diligencia la unidat et caridat del espritu en vínculo o atamiento de paz, en tal manera que seades un cuerpo, una alma en Jhesu Christo; ca aqueste es un solo Padre vuestro, el qual bos quiso redemir por la su presçiosa sangre».

Et somos, otrosí, dichos hermanos por quanto somos renobados por unos sacramentos, los quales sacramentos son de Nuestra Madre santa Eglesia. Et por tanto, nos devemos amar. Et asy lo dize el evangelista *sant Matheo* [98rb] a los xxiiº capítulos, adonde dize: «Uno solo es Nuestro Padre, et nosotros todos somos hermanos».

Et pues que todos somos mienbros de un cuerpo ayuntados devemos ser de vínculo o ligamiento de caridat. Et pues que de un Padre somos redemidos, todos somos sus fijos et somos dichos hermanos en Jhesu Christo. Los que somos fieles christianos devémosnos de amar et de ayudar a las vegadas, asy como fazen los buenos hermanos: guardar el uno al otro; et lo que viere que es mi enojo o es mi daño tirármelo; et arredrarme de mal propósito; et tornarme al bueno; et aun, sy fuese neçesario, poner el uno por el otro el alma. Et en aquesta manera se deven amar los fieles christianos.

Capítulo segundo: Que se guarden que el enemigo non los faga departir.

Eso mesmo los fieles christianos se deven guardar muy mucho que el enemigo suyo, que es que es el diablo, non los engañe et les faga quebratar el vínculo o ligamiento de la paz. Et deven parar las azes muy atadas et espantadas, asy como dize el sabio Salamón en los sus *Cánticos*: «Terribles ut castrorum acies ordinata», «el fiel christiano deve de parar az muy espantosa contra el enemigo» por que d'él non sea vençido. Et la az deve ser ordenada en esta manera:

Primeramente deve de aver caridat et dilección açerca de sus próximos. Lo segundo deve comer et beber tenprada et regladamente, que non ha cosa con que más ayna quebrante el omne la caridat o la batalla que tiene ordenada contra el enemigo commo quando [98vc] está bien allegado al bino. Allí, él q[u]iere ser señor, ninguno non ha de fablar si non é(s)[l]. Ca, segunt bien sabedes, el vino del pobre faze rico; del flaco faze fuerte; del omildoso faze sobervio; del casto faze luxurioso; ¿qué más diré? de los amigos faze enemigos.

Pues guardarse deven los fieles christianos que non bevan tanto vino, en tal manera que por el mucho beber sean de amigos fechos enemigos; et el diablo non aya poder de los más engañar.

Capítulo terçero: En cómo los fieles christianos se deven sufrir los unos a los otros.

Los fieles deven sufrir et soportar los unos a los otros. Esto se prueba por razón natural. Çierto es et manifiesto que un mienbro soporta et sufre a otro, asy como paresçe en el omne. Ca los pies soportan las piernas, et las piernas al cuerpo, et el cuerpo a los braços et a la cabeça.

Et asy devemos fazer nosotros. Somos mienbros de Jheu Christo, et el un omne al otro deve sufrir et soportar. Sy el uno es rico, que dé al otro que es pobre, en tal manera que los unos et los otros bivan, et ayan manera para en este mundo mantenerse; asy lo dize el apóstol sant Pablo en el iiiiº capítulo de la *Epístola* que enbió *A los de Efeso*, onde dize: «Hermanos, unos a otros vos soportad et ayudad en caridat por que bien bivades, pues que sodes mienbros los unos de los otros». En esta manera se deven soportar et ayudar para que puedan bevir los fieles, soportando et ayudando los unos a los otros.

Capítulo quarto: ¿En qué manera los padres antiguos trabajaron a tirar los omnes [98vd] allegamiento por ligamiento?

Et por ende, los antiguos padres trabajaron, asy como fueron los mártires, los quales se quisieron dar a la muerte por salud de los próximos; et se vendieron a los infieles por que los pudiesen traer et convertir a la fe de Jhesu Christo, et desviallos del mal camino en que andavan, et traerlos a la verdadera carrera por donde pudiesen salvar sus ánimas.

Asy como se dize de uno que dezían Serapión, el qual Serapion se vendió a los infieles por çierto preçio, et sirviólos fasta que los convirtió a la fe de Jhesu Christo. Et commo ellos fuesen convertidos, dioles los dineros que le avían dado. Et ellos non los querían resçebir, diziendo que los diese a los pobres. Et él les respondió que él non dava dinero ajeno por amor de Dios nin lo destrubuya; mas que ellos mesmos tomasen sus dineros, et los departiesen a donde q[u]isiesen et por bien toviesen.

Et de otros muchos avemos que por salud de los fieles se pusieron a la muerte; asy como dize sant Pablo en la *Segunda epístola* que enbió *A los de Conrinthio* en el postrimero capítulo, adonde dize: «Hermanos, yo de buena voluntad et de buen coraçón daré el mi cuerpo a açotes et atormentos et a muerte por las vuestras ánimas».

Non toman aquí enxemplo los cuytados que veen sus fieles peresçer de fanbre, de sed, de frío et non han d'ellos misericordia, nin piedad, nin son para les acorrer con los bienes tenporales. Et quando con los bienes tenporales et fa[l]lesçederos que non son synon como ruçio que se pasa, o como sonbra que [99ra] non dura, o como fumo que se esvaneçe non los ayudan, ¿cómo los ayudarían nin los acorrerían con los cuerpos? Et tales como aquestos non son fieles christianos; mas son peores que infieles, que aun el moro, que es infiel, es piadoso et caritatiuo, que sy te viese estar en tan grant presura o tribulaçión acorrer te ha con lo que estoviere.

Et tú, christiano malaventurado, non q[u]ier(a)[e]s a tu christiano et a tu próximo, al qual tú vees de cada día sufrir et padescer non una, mas muy muchas cuytas et tribulaçiones. Poco has aprendido de la caridat como enxemplo en los santos, que non tan solamente los bienes tenporales, mas los cuerpos posieron a muerte por los sus próximos fieles.

Aquí se acaba la quinta distinción et síguese la sesta.

La sesta distinción es deligamiento, de ayuntamiento çevil: cómo deven ser ligados en amor, buena fraternidat los çibdadanos; et ha quatro capítulos.

Capítulo primero: De verdadero amor o dilección, la qual deve ser entre los çibdadanos. Et dévense guardar que non fagan daño a sus vezinos o los unos a los otros.

Mucho se deven amar los çibdadanos o los que moran en las çibdades villas et logares. Et dévense guardar de malquerença, que la razón dita et manda que los omnes que tienen unas leyes, et un derecho, un señorío, una libertad, et biven en un lugar que se amen, se q[u]ieran, et se guarden leatança, et usen el uno contra el otro de verdat. Et pues que son próximos de bevir que sean próximos en el amorío et dilección; asy lo dize San Matheo a los xxii capítulos: «Amarás a tu próximo asy como a ti mesmo. Et lo [99rb] que non quieras para ti non lo quieras para tu próximo». Non es dicho aquí próximo por quanto es tu pariente; mas por quanto es açercano a ti por morada, que es tu amigo o tu compañero.

Pues aquellos que son allegados por ayuntamiento çevil, asy como son los vezinos et los próximos, deven ser amonestados que se amen, et non se engañen entre tanto que en uno biven, non injuriando la presona, non despojándolo de la substancia de sus bienes ocultamente o manifestamente.

De aquesto todo avemos actoridat en el Levítico a los xix capítulos, adonde dize: «Non calupniarás a tu próximo nin por fuerça le robarás». Et síguese adelante: «Non maldezirás al surdo nin farás cosa alguna que venga en perjuizio de otro alguno».

Pues sy a ninguno non te manda fazer perjuizio alguno, ¡quánto más a tu vezino, al qual debes de amar asy como a ti mesmo!

Capítulo segundo: ¿En qué manera deve acorrer et ayudar a sus próximos, conviene a saber, a sus vezinos?

Son, eso mesmo, de amonestar los próximos que se acorran los unos a los otros en las nesçesydades, en tal manera que sy el uno al otro viere en alguna nesçesydat, que lo acorra; asy como si lo viere desconsolado, que lo consuele; sy lo viere desnudo, que lo vista; et asy de todas las otras obras de misericordia. Et tal era *Job* a sus vezinos. El qual dizia en el xxixº capítulo del su libro: «Por quanto libró a un pobre que se muría de fanbre, et eso mesmo a una biuda desconsolada consolóla, asy dándole de lo que tenía, como ayudándola por palabra». Et otrosí, dando a nosotros enxienplo dize: «Yo muchas vegadas lloré con el que era puesto en alguna tribulación». Et tales son las obras del buen vezino. Et tal como aqueste es mucho amado de Dios.

[99vc] Et de atales como aquestos pone enxienplos sant Agustín en el libro de *La çibdat de Dios* en el xvº capítulo. Adonde dize que mayor buena ventura es al omne aver vezino por amigo, el qual sea umilde et q[u]iera bevir en paz, que non averlo por siervo, et siempre esté enbuelto, et biva en discordia et en guerra.

Et síguese adelante: «Aquel vezino es bueno que es sin enojo et non faze mal a alguno. Et tal como éste es de Dios mucho amado, et del tal como aquéste todos los otros deven tomar enxienplo». Del tal como aquéste se cuenta en el libro primero de las *Vidas de los santos Padres*. Onde se lee que un abad de santa vida suplicava et devotamente rogava

al Señor Dios que le demostrase de quién avía de ser compañero en el otro mundo de los que agora bivían. A la qual suplicación le respondió una boz del cielo, et le dixo que avía de ser compañero de un mesonero, su vezino.

Et él, como oyese aquesta boz, fuese para la casa de aquel su vezino. Et comiendo con él, preguntóle que cuál era el bien que él fazia por que merescía ser compañero de los monjes en la gloria del parayso. Et él le respondió et le dixo: «Señor Padre Abat, yo non fago bien alguno». Esto dezía por non se alabar. Et el abad díxole cómo avía avido la rebelación susodicha. Por tanto, que le rogava que le fiziese tanto de plazer que le dixiese qué bienes fazia.

Et él la segunda vegada le respondió: «Treynta años ha que non uso con mi muger nin ella comigo. Tres fijos solos ove en aquel tienpo que usé con mi muger. Yo, después que d'ellos fuy apartado, non çesé de resçebir huéspedes por amor de Dios. Et a ninguno que a mi casa viniese non le dexé yr ayuno. Nunca menospreçié a los pobres, et ministréles et diles lo que les era nesçesario. Nunca fuy contra la justiçia. Cosa agena nunca en mi casa entró. Sy algunos vy yrados et sañudos, nunca folg[u]é fasta que entr'ellos puse paz, et [99vd] los paçifiqué, et los fize amigos. Nunca alguno a mis siervos o vasallos tomó en culpa. Los mis ganados nunca estragaron pastos agenos; nin panes nin viñas a los que q[u]erían senbrar en los canpos míos nunca gelo vedé nin gelo defendí quanto fuy en mi poder. Sienpre a los enfermos visité. Estudié de non levar a algunos a juyzio nin los traer en pleyto. Et nunca a alguno levanté falso testimonio nin lo injurié nin contra alguno di mala sentençia».

Aquesto, como oyese el santo Padre Abad, dio al buen omne paz en la boca. Et vendiziéndole, dixo: «Pues que todas aquestas cosas has conplido, una cosa que te mengua: que dexes todo lo que tienes et que sig(u)as la sabiduría de Dios».

Estonçes él desanparó todo lo que tenía, et siguió al santo Padre Abad, et fuese con él al yermo. Et allegando a un río que estava entre el lugar en que morava el buen omne et el yermo, dixo el santo Padre Abad: «Fijo, sígueme». Et sin varco et sin navío alguno pasaron el río, como el agua fuese muy fonda. Et el santo Abad dióle una cámara, adonde por luengo tienpo sirvió a Dios.

Et al tienpo de su finamiento, vio el santo Padre Abad los ángeles cómo levavan la alma del buen omne a la gloria del parayso; los quales cantavan con bozes mille silvas, diziendo al Padre Abat: «Bienaventurado es aquéste el qual tú escogiste para que morase en el desierto; ca por la abastinençia que ha fecho et por las buenas obras que ha obrado, meresçe ser heredero de la gloria de Dios».

Pues todo pedricador o enseñador deve de dezir et amonestar a los pueblos que se acorran entre sy, ansy como aquéste acorría a los pobres; porque d'esta guisa usando, meresca alcançar la gloria que aquéste alcançó. Et aquésta es la manera de la qual deven de usar los vezinos unos con otros.

[100ra] Capítulo terçero: De cómo se deven de guardar los omnes que entr'ellos non ayan engaños en las mercadurías que fizieren.

Non solamente se deve omne guardar de los engaños públicos o manifiestos; más aún de los ocultos o encubiertos, tales como son los que se fazen en usuras, asy como dize sant Agustín en el libro de *La çibdat de Dios* en el terçero [capítulo], adonde dize que todos omnes del mundo querrian conprar de balde et vender caro. Et porque esto es verdat, muchos engaños fazen en las mercadorías: de las vezes, ocultando o encubriendo los defectos o viçios de las cosas que se venden; et diziendo noblezas que non son en ellas;

tales cosas o diminuyendo, o menguando las medidas o pesos; o al vino mezclando agua, al trigo çenteno, et venderlo por puro vino et por puro trigo.

Et tales como aquéostas van contra aquello que mandó el Señor Dios en el libro llamado *Levítico*, a los xixº capítulos, adonde dize que la medida et peso deven ser rectos et derechos. Et en los *Proverbios* de Salomón dize que una de las cosas que son a Dios muy abominables et que le mucho pesa es medida et el peso que non es recto nin derecho et es engañoso. Et en tales pesos non solamente es engaño, mas perjuo et mentiras et falsos testimonios; contra los quales dize el profeta en el capítulo susodicho, adonde dize: «En presona del Señor yo faré justicia sobre todos los que engañosas balanças et medidas fizieron, con las quales medidas fueron ricos de riqueza mala, llena de yniquidad et de maldat. Et los que la tal riqueza ganaron nunca la su boca fabló verdat et la su lengua sienpre fabló engaño».

De aquesto dize Tullio muy bien en el terçero libro *De los ofiçios*, capítulo xiiº, adonde dize, di-[100rb]finiendo: «Onesta cosa es contar et dezir et declarar los viçios et los pecados et las maldades de las cosas que se venden; mas non es provechosa cosa para la vendida publicar las tales malas tachas».

Et síguese adelante en el capítulo xviiº que açerca del comparar et del vender en otra manera se han los filósofos naturales et en otra manera se han los sabidores del derecho eclesiástico(s).

Los que querrien salvar las ánimas dizen que la razón dita et manda sy quiere el omne salvar su ánima que non venda alguna cosa engañosamente nin más de lo que vale. Et por tanto, concluye que deve de dezir verdat et usar d'ella en todo lo que vende.

Los filósofos dizen el contrario, ca dizen que todo omne deve aprovechar a su riqueza. Ca los dichos filósofos non saben qué cosa es conçiencia nin conosçer a Dios; ca si lo conosçieran, otra cosa determinarían.

Et por tanto, el buen pedricador deve de amonestar a los tales que usan de conprar et vender que non fagan medida engañosa, nin peso que non sea recto, nin mezcle cosa de menor valía con cosa otra de mayor valía que se venda por mayor presçio. Ca sy qualq[u]ier omne lo faze, va contra uno de los mandamientos del Señor, adonde dize: «Amarás a tu próximo asy como a ti mesmo», pues lo que non querría para mí non lo debería querer para mi próximo. Pues a mí non querría que engañasen, tanpoco, o menos, devo yo engañar a otro alguno. Et si por ventura lo fago, peco mortalmente; et non seré digno de la gloria perdurable.

Et en aquesta manera deven los omnes de usar porque entr'ellos non ayan engaños, nin mentiras, falsedades, nin perjuros.

Capítulo quarto: Cómo los omnes se deven guardar del engaño de la usura.

Eso mesmo, deven ser amonestados los omnes que non usen de usura; mas los unos a los otros se deven acorrer con lo que pudieren, asy [100vc] en prestados como en otras maneras qualesquier, así es escrito en el segundo libro de la ley llamado *Exodo* a los xxiiº capítulos: «Al tu próximo nin lo oprimas nin lo apremies por usura». Et eso mismo en el *Levítico* a los xxvi capítulos, adonde dize: «El tu dinero nunca lo darás a usura». Et *Deuteronomio*, a los xxiii capítulos: «A tu hermano non enprestarás a usura». Dize Valerio que usura es enprestar xx por resçebir treynta. Et aquesto es aborresçible al Señor Dios.

Et por esto, dize sant Lucas a los vi capítulos: «Hermanos, enprestad los unos a los otros; enpero el que enprestare non resçiba más de lo que diere. Et aquesto faziendo, el Señor Dios ha grant plazer. Et de aquestos que enprestan sin tomar gualardón dize el profeta David en el salmo: «Señor, ¿quién morará en la tu santa casa?». Responde el

Señor: «El que non diere a usura nin tomare gualardón del ynoçente por lo que le enprestare, tal como aquéste será digno del mi santo monte -dize el Señor-»; el qual santo monte es la gloria de parayso.

De aquéstos tales se recuenta en la *Estoria tripartida* en el libro primero que un obispo avía el qual era muy rico. Et quando alguno le demandava enprestado pan o dinero, dávagelo et dezíales que lo tornase asy como lo resçibía. Et él nunca yva dar el enprestido; mas de todos se fiava. Los buenos que tomavan el enprestido, tornávanlo asy como lo tomavan.

Acaesçió, asy, que un omne le demandó una vegada pan enprestado. Et el obispo mandóle que lo tomase. Desende, al tienpo que gelo ovo de pagar, mandó el obispo que lo tornase allí donde lo avía tomado. Et él non tornó tanto como avía tomado. Desende, otra vegada, demandó enprestado al obispo. Et él mandó que lo tomase del çillero. Et como fuese a tomar el [100vd] pan, non vido nada en el çillero. Et tornóse para el obispo et díxole: «Señor, non ay pan alguno en el çillero». Et el obispo enbió saber por otros si era verdat. Et dixiéronle que estava lleno.

Et estonçe, el obispo díxole que cómo él non veyra el pan et todos los otros lo veyan, si por aventura non avía tornado la otra vegada todo lo que avía tomado. Et él confesó que lo non avía tornado, et conosçió su defecto et su pecado que avía cometido, et púsose en las manos del obispo; et perdonóle.

«Beedes, señores hermanos, cómo por el bien que el obispo fizo et fazía del enprestido, non quiso Dios que nada perdiese de lo suyo. De los que dan a usura, muchos enxienplos avemos del gualardón que les dan por lo que ellos toman et roban de los menesterosos. Et el Señor Dios, quando te vido a ti en nesçesidat, non solamente te enprestó; mas te dio de la sangre del su cuerpo. Et non quieres dar sin gualardón el dinero».

Et síguese adelante: «Non ay en el mundo peor cosa que dar a usura, non ay en el mundo mayor crueldat que tomar gualardón por lo enprestido». A aquéstos tales amonesta el evangelista sant Lucas, a los xvi capítulos: «Fazed en tal manera que ayades amigos de las riquezas bien ganadas, enprestándolas en el tienpo de la nesçesidat a vuestros próximos o a los pobres menesterosos, non les demandando gualardón nin usura; porque [por] tales amigos merescades morar en las moradas que han de durar para sienpre, que es la gloria del parayso».

Ya si las criaturas que son sin razón se ayudan en los tienpos que es de nesçesidat, los elementos: el agua ayuda a la tierra, et ayudando, la engendra; el ayre, al fuego, et arde; ¡quánto más se deven de ayudar los omnes que son criaturas de Dios razo-[101ra]nables!

Onde dize Tullio en el primero libro *De las quistiones graves*, quando le preguntaron qué conviene fazer al omne que tiene conpañia, et el respondió: «Que los vista bien, que los calçe bien et que les dé bien de comer». Et allí le fue preguntado si era bien dar a usura. Et respondió faziendo quistión et preguntando: «¿Qué cosa es matar al omne?», asy commo sy dixiese que tanto vale matar el omne commo dar a usura. Ca el que matan en un punto en poco espaçio posa et sufre su pena; mas el cuytado que da a usura oy le llievan diez mararavedís, otro día çinquenta, ansí que poco a poco le desfazen de lo que tiene, et lo traen a muerte o desesperación.

De aquesta usura deven ser amonestados los próximos christanos que non usen. Ca sy por ella usan, non pueden sacar buen gualardón.

Aquí acaba la sesta distinción.

La séptima distinción es de ligamiento o de ayuntamiento (amiento) amigable o por amistad; et ha tres capítulos.

Capítulo primero: ¿Qué cosa es amistad, et qué deve ser, et qué se requiere a verdadera amistança?

Otrosy, avemos de ver qué cosa es amiçiça vera, non ficta; onde dize Tullio en el primero libro *De amiçiça*; eso mesmo, sant Agustín: «Amistança es consentimiento de caridat sin discordia en las cosas humanas o divinas que son de fazer entre dos personas o más». Eso mesmo dize adelante Tullio: «Que bienquerençia es fuente de amistança entre todos los omnes». Aquesta amistança deve ser verdadera, non engañosa. Et estonçe es verdadera quan(t)[d]o entre los omnes es un consentimiento en las cosas honestas.

Capítulo segundo: ¿Quántas cosas se req[ui]eren para la verdadera amistança?

Pues los amigos deven ser amonestados que sean unámines en las cosas lícitas [101rb] et honestas que por ellas ovieren de seer tratadas et fechas. Et aunque algunos de los amigos sea mayor en dignidat o en estado o en fuerça, dévese de fazer yqual; asy lo dize Tullio: «¿Qué quiere dezir amigo? Yqual de mí».

Asy fue el Fijo de Dios que por la verdadera amistança que con nosotros ovo, como El fuese mayor, ca [era] Fijo de Dios entre los apóstoles, se fizo menos et lavóles los pies, dando a nosotros enxemplo. Así lo dize sant Lucas, capítulo xxiiº, hablando en persona del Señor dezía: «Ya non vos diré yo a vosotros siervos, mas amigos».

Et tal amistança non puede seer salvo entre los que se aman verdaderamente; asy lo dize sant Agustín en el viiiº libro de *Las confisiones*: «Non es verdadera amistança si non es ayuntada entre los caritativos». Et dize Tullio: «El amor es príncipe et es nesçesario para ayuntar la amistança».

Otrosí, el amigo verdadero en el tienpo de la mayor nesçesidat te acorrerá et te ayudará. Et aqueste tal amigo mucho es de amar non solamente en la vida; más aún en la muerte. Onde sant Agustín, hablando en el libro de *Las confesiones* del amigo muerto, llorándolo, dize: «La meytad de la mi vida fallèsçe oy».

Otrosy, Séneca, veyendo aun omne que llorava su fijo, dixo: «¿Qué farías, cuytado, sy perdiesses algunt amigo quando a un pequeño fijo lloras?», a dar a entender que más deve omne llorar el amigo fallèsçido que non al fijo.

Otrosí, los amigos quando son prolongados deven ser sollícitos et diligentes el uno de la salud del otro et de la onra et del provecho. Otrosy, entre los amigos todas sus cosas deven ser comunes entre sy, asy de las cosas extiriores como de las interiores; asy lo dize sant Agustín en el libro de *Las confesiones*, adonde dize que la amistança es dulce por quanto es unida de muchas partes.

Egualdat es en la amistança que los omnes ayuntan [101vc] todas sus cosas et comúnmente usen d'ellas. Et dize Tullio en el lugar suso allegado: «Entiendo -dize él- que los que q[ui]eren usar de amistança que como el amorío de los tales sea uno entr'ellos, así todas las cosas deven ser comunes entre ellos, sienpre catándose mucha reverençia et mucho onor.

»Et enpero -dize él- entre los amigos la regla deve ser aquésta: que entr'ellos deven seer las petiçiones onestas et tales que se puedan et devan otorgar et que entre sy usen honestamente».

Et por tanto, dize Tullio que ningunt amigo bueno non deve de fazer por otro tales cosas por las quales, él usando, baya contra las leyes que los antiguos padres usaron, nin deven cometer ninguna nin alguna villanía nin descortesía por amor de su amigo.

Otrosy, por las neçesidades los amigos dévense poner los unos por los otros, asy como dize Valerio en el libro [...], capítulo vi°. Onde recuenta que dos conpañeros vinieron a una çibdat. Et el uno d'ellos por delicto que cometió fue condepnado a muerte. Et el otro, tanta era la amistança que le avía, que pedía de graçia que lo matasen con él, que más quería morir con el conpañero que non bevir et aver de buscar otro nuevo.

Et otrosy, de otros que fueron en batalla contra los enemigos: que el uno quería morir ante que el otro. Et de otros muchos avemos los quales se guardaron verdadera amistança. Et de tales como aquéstos fazen aquellas cosas que deven fazer los verdaderos amigos. Et de aquesto deven ser amonestados los omnes que deven guardar amistança.

Capítulo terçero: De la amistança que non es [101vd] verdadera. Et ¿en qué manera se quebranta la verdadera amistança?

Otrosy, el buen pedricador deve de amonestar a los omnes que non se amen de fycta o engañosa amistança, ca tal amistança como aquesta ligeramente es quebrantada; asy lo dize el sabidor Salamón en el *Eclesiástico*, vii° capítulo: «En los viejos es amistança por provecho, et en los moços por plazer et delectación; asy que en los viejos non ay alguna amistança, synon a donde ay ganancia; nin moço alguno non ha amistança, salvo a donde entiende de aver plazer».

Et por tanto, deven seer amonestados a amistança verdadera, la qual non puede seer sin caridat, así como desuso es dicho. Quando el uno quisiere, el otro quiera; et quando el uno non quisiere, que el otro non q[u]iera. Et aquesta tal amistança es preçiosísima manera para el omne ser conplido de riquezas; así lo dize Boeçio, *De consolación*, en el segundo libro en fin, adonde dize que el amigo verdadero tiene en poder et posee a todos sus amigos, et aun a todas sus riquezas et bienes.

Et asy lo dize sant Grisóstomo *Sobre sant Juan contra sant Agustín*: «Sy entre muchos ay amistança bera, non ficta, aunque los tales son muchos, uno son, muchos cuerpos et una voluntad». Et si el uno es rico, todos son ricos; et el que con uno pelea, con todos pelea; et el que uno de los tales tiene por enemigo, a todos tiene por enemigos; et sy el uno amenaza, a todos amenazan, et todos son amenazados; et si de dos amigos que verdaderamente se amen el uno está en Françia, [102ra] el otro en Castilla, amos están en Françia et amos en Castilla, et aunque los cuerpos están departidos, la voluntad non está departida; así que los que la natura non pudo ayuntar, el amor los fizo uno. Et lo que digo de dos, eso entiende de mill. ¡O, qué bien aconpañado es el que tiene mill amigos! ¿Quál rey es tan bien guardado nin cuál príncipe? Ca el príncipe es guardado por miedo o por dádivas; mas el amigo es guardado por verdadera amistança et por dilección et por devoçión.

Et de aquesta manera dize Tullio: «La guarda de la piedat es amistança et maestra de umildat, en tal manera que el superior sea ygal del inferior, et el inferior sea umilde al superior. Ca entre los que bien non se avienen, non pueden aver verdadera amistança.

Aquí acaba la viiª distinción.

La otava distinción es de la liga o ayuntamiento que es de aquellos que biven en uno; et ha quatro capítulos.

Capítulo primero: Cómo deven ser ligados et juntos en amorío los compañeros.

E non solamente deven ser amonestados los amigos que se mantengan verdat; más aún los que son ayuntados de una compañía deven ser amonestados que se amen, et se q[u]ieran, et sean una voluntad et un amor; así lo dize Hugo: «Compañeros son dichos a *socio*, que q[u]iere dezir ayuntamiento so un tejado o moradores en una morada».

Soçio es dicho de seguir, ca los compañeros se deven seguir asy en el peligro como en la tristeza, como en la persecución, como en el plazer, como en la alegría; et así en el trabajo como en la folgura. Asy lo dize sant Pablo: «Si fuéremos compañeros de los santos en las sus pasiones, ansy seremos sus compañeros en [102rb] las sus consolaciones».

Et síguese: «En tal materia sean ayuntados los compañeros que jamás non se desanparen en alguna manera». Et en aquesta manera deven ser colligados los compañeros.

Capítulo segundo: Que compañía de malas presonas deve omne esquivar.

Otrosy, la compañía de los malos es de esquivuar et de aborresçer; asy lo dize el sabidor Salamón en los sus *Proverbios*, xxiiº capítulo, adonde dize: «Non q[u]ieras ser compañero del omne yracudo o sañado, nin andes con omne furioso, nin aprendas nin sig[u]las las sus carreras».

Eso mismo dize sant Gregorio en la *Omelía nona*: «Los pequeños deven declinar la compañía de los malos. Porque los males que muchas vezes veen o miran et non lo pueden corregir, aunque les mal paresçe, desque sean grandes, de los tales males non se pueden partir nin arredar».

Et pone enxienplo: «Ansí como el ayre malo, mucho usándolo, corronpe al cuerpo; asy la mala palabra corronpe el coraçón». Onde el enxienplo vulgar: «Corronpen las buenas costumbres la[s] desonestas fablas».

Pues dize Séneca: «Nesçesario es que o tú debes, sy con los susodichos usas, remediar o semejarlos en sus obras o de aborresçerlos. Et más vale aborresçerlos que non usar con ellos. Ca usando en la tal compañía, sy tú los callas et non fazes lo que ellos fizieren, quererte an mal, et dirán mal de ti. Et si los callas, pecarás et podrá seer quando grande seas de usar las tales costumbres por tentación del diablo». Et por tanto, conviénete de esquivar la compañía de los malos.

Otrosy, en los tienpos que ovieres de tomar plazer, debes de te allegar a buenos. En tanto que con ellos estarás, usarás como ellos. Asy lo dize el enxienplo vulgar: «Con los santos serás santo et con los pecadores pecador».

Todos [102vc] tienpos acordándote de non usar sienpre de las costumbres de los malos. Et, así, d'este capítulo debes de notar por que con los malos non ayas de usar.

Capítulo terçero: Que compañía de los buenos deve omne aver.

E ansy commo la conpañía de los malos es de aborresçer et de esquivar, ansí la conpañía de los buenos es de buscar. Et en aquesta conpañía ha de seer caritativa dilección. Et en tal manera se deven amar, que entre ellos ande verdat, non sean conpañeros de mesa que digan d'ellos: el pan comido, la conpañía desfecha.

Otrosy, deven ser unánimes por consejo por que puedan dezir: «Andodimos en las casas de Nuestro Señor Dios en un consentimiento, en una dilección, en una fraternidat». Otrosy, dévense de suportar et sufrir el uno a la voluntad del otro; porque sy por aventura el uno viniese en ruyna o cayda, que el otro lo acorra lo más ayna que pudiere. Ansí lo dize en el *Eclesiástico* el Sabidor a los quatro capítulos: «Sy dos bien se ayudan, más vale los dos que non uno. Et, sy non, más vale ser en su cabo solo que non ser dos amos».

Otrosy, deven se onrar a las de vegadas, asy que el mayor se ygualé al menor, et el menor cate reverencia al mayor; ansy lo dize *sant Johan*, xiiº capítulo: «Fazed en tal manera que a donde quiera que seades que vos onredes».

Otrosí, dévense suportar et aver el uno compasión del otro; asy lo dixe *sant Gregorio*: que sy el uno non soporta et non ha compasión del otro, nunca entr'ellos se levantará hedeñio de caridat; ansy lo dize *sant Pablo* en la *Epístola* que enbiava *A los de Galathas* en el viº capítulo, adonde dize: «Sufra el uno las menguas del otro et asy compliredes la ley de Jhesu Christo». Ansy lo dize *sant Johan* en el *Apocalipse*: «Yo que soy vuestro conpañero en el plazer, asy seré en la tribulación sy fuere nesçesario».

Enpero, mal pecado, muchos son conpañeros [102vd] en la alegría et en el plazer, et pocos en la tristeza. Qué tal deve ser el conpañero, dízelo bien *sant Bernaldo* en las sus *Meditaciones*, adonde dize: «El conpañero de amar es aquel el qual a ninguno non enoja et el que a todos aplaze. Otrosy, aquel que a Dios es devoto; et al próximo, benigno; et al mundo, mesurado». Et de aquesta materia allí más largamente se tracta.

Capítulo quatro: De aquellos que quebrantan la conpañía.

La sobredicha conpañía quebranta la avariçia; así lo dize *sant Ambrosio*, poniendo enxienplo en las aves et animalias robadores, que las tales non q[u]ieren conpañía de otras. Eso mesmo dize *Séneca*: «La avariçia et luxuria quebrantarón la conpañía delos mortales». Otrosy, *Tullio* en el libro terçero dize: «La conpañía se q[u]iebra o pierde quando cada uno busca o tracta lo qu'es de su provecho».

Et por tanto, el buen pedricador deve de amonestar que se aparten los omnes de las malas conpañías en quanto puedan, et sea guardada entrellos la buena conpañía, asy como dicho es.

Aquí se acaba la novena distinción.

La novena distinción es de virtuosa conversación con los adversarios; et ha dos capítulos.

Capítulo primero: Que cosa de loor es bien vevir entre los enemigos malos.

E por quanto non solamente conviene al omne bevir ordenadamente et conversar con aquéllos con quien es collegido en las maneras susodichas, más aún conviene que

converse et biva virtuosamente con sus adversarios, por lo qual se dize en albança de *Job*, capítulo primero: «Un varón era en la tierra en aquellos días, el qual avía por nonbre *Job*. Aquéste era un varón derecho en los servicios del Señor Dios et justo et umildoso, ansy en los amigos como a los ene-[103ra]migos, et temía mucho a Dios». Sobre lo qual dize sant Gregorio en los *Morales*: «Non es mucho de alavar aquel que bien usa et bien bive entre los buenos; mas aquél es de alavar que bien bive et santamente conversa entre los malos».

Eso mesmo dize el profeta *Ezechiel*, xxxº capítulo: «Et como con los escorpiones moras», como sy dixiese, maravillándose: et tú con los enemigos malos puedes bevir, mucho eres de alavar. Et por tanto, Loth era justo, asy en el aspecto como en la conversación, porque ca era bueno entre los malos.

De aquesto avemos por *sant Matheo* al vº capítulo, adonde dize: «Amad a vuestros enemigos, et fazed bien a todos los que vos aborreçieren». El enemigo naturalmente deve ser amado, et por razón de la culpa deve ser aborresçido. Et aquésta es la manera de la conversación de los enemigos.

Capítulo segundo: Que con paçiençia et por benefiçios son vençidos los enemigos.

En tal manera deven fazer los fieles que la su bienquerençia, et el su bien usar, et por la su paçieçia los sus enemigos sean vençidos et los trayan a vía et carrera de justiçia et de verdat, faziendo aquello que mandó el Salvador: «Sy el tu enemigo te fiere en la una mexillia, párale la otra»; asy lo dize *sant Matheo* a los vi capítulos: «Non deve el omne dar mal por mal, mas bien por mal; et nin vengar el enojo, mas aver paçiençia et menospreçiar lo tenporal por aver lo çelestial».

Et síguese adelante: «Presto et aparejado deve ser el omne justo et piadoso con paçiençia sufrir la malicia de aquellos que él querría que fuesen buenos». Et esto por que el cuento et el número de los buenos cresca, non deve de dar nin usar de malicia por que [103rb] el número de los malos non cresca. Et aunque algunas de vezes el piadoso justo non cresca o non cunpla esto, así como dicho es, parando el carrillo; enpero deve guardar los mandamientos en el su corazón ansy como dize sant Augustín: «Non q[u]ieras ser vençido del mal, mas por el bien vençe el mal. Ca por la bienquerençia et bienfazer los adversarios son tornados amigos. Et si el tu enemigo oviere fanbre, dale de comer; et si oviere sed, dale de beber».

Esto mesmo dize Séneca en el libro *De benefiçios* en el capítulo primero, adonde dize que por la continuación de los benefiçios los adversarios desagradeçidos son fechos entra(n)[ñ]ables amigos. Et dize adelante: «Sy el primero te fuere desagradeçido, non çeses el segundo nin el terçero nin de todos los otros. Fasta el postrimero día non çeses de fazer bien et las obras de buen varón usar: a unos, dando buen consejo; a otros, dando de tus bienes; a otros, enseñando la fe; a otros, por graçia; a otros, instruyendo et enseñándolos los mandamientos de la ley, las obras de misericordia et los artículos de la fe. Et, ansy, obrando con mucha paçiençia, de tus enemigos farás tus amigos».

Otrosy, dize sant Augustín en una omelía que los yrados o sañudos deven ser vencidos sufriendo. Ca el fuego, sy es llegado al fuego, nunca se apagará; mas en antes se ençenderá más. Et por tanto, así como el fuego se apaga con agua, así la yra se deve apagar et amansar con paçiençia. Et por tanto, el buen pedricador deve de amonestar a los fieles en quanto podiere que sean pasçíficos. Et así, usando de paçiençia, los sus enemigos serán sus amigos.

Aquí acaba la novena distinción et la segunda parte principal de aqueste libro.

Síguese la tercera parte principal de aqueste libro, que es de la información de los omnes quando ha aquellas cosas que a todos son comunes; et ha viii distinciones.

[103vc] Determinado et tractado de la segunda parte, vengamos a la tercera, en la qual son de tractar aquestas cosas que se sigue: primeramente, de aquellas cosas que deven seer comunes a todos et a cada uno en su orden et grado et ofiçio que sean, de las quales unas son naturales et otras son contingentes. Et primeramente et prencipal, de aquellas cosas que convienen a la naturaleza umanal: ¿en qué manera común deven ser amonestados los omnes et las mugeres?

Lo segundo, de lo que pertenescçe a las deferençias de la hedat: ¿en qué manera deven ser amonestados los pequeños infantes et los varones et los viejos?

Lo terçero, de lo que pertenescçe a la diferençia de la condiçión: ¿en qué manera deven ser amonestados los nobles et los que non son nobles? Et de aquello que pertenescçe al estado de la conplesión: ¿en qué manera deven ser amonestados los susodichos açerca de los dones naturales agora sean de parte del cuerpo, agora de parte del alma?.

Quarto, de lo que perteneçe a la sustentación de los ricos et de los pobres. Et ¿cómo deven ser amonestados?.

Q[u]into de lo que pertenescçe a la calidat de la vida eternal: ¿cómo deven ser amonestados los pecadores que fagan penitençia et los penitentes que perseveren?.

Sesto, de lo que pertenescçe a la diferençia del estado: ¿en qué manera deven ser amonestadas las vírgines et las bibdas et las casadas?

Séptimo, de lo que pertenescçe al varón bevir. Et ¿cómo deven seer amonestados los omnes que están en bienandança o en pobreza o en sanidat o en enfermedad?

Et aunque otras muchas maneras sean de bevir, mas por quanto más largamente d'ellas tracta sant Gregorio segunt el estado et la condiçión de los omnes, por tanto, aquí non entendemos tractar más de lo susodicho.

La primera distinción es de la intrucción de los omnes quanto ha departimiento que es entre los omnes et las mugeres, que es dicho departimiento de linage; et ha v capítulos.

Capítulo primero: ¿Quáles deven ser los omnes?

[103vd] Primeramente es de notar que los omnes deven ser amonestados que así como son varones por linage, que así sean varones por efecto. Ca varón en latín non q[u]iere dezir sinon virtuoso, por quanto deve de vençer todas las libidines; ansy como dize sant Augustín en el libro terçero de los *Sermones*, sermón xiiiiº.

Esto mesmo dize el Apóstol en la *Primera epístola* que enbió a los *de Corinthio* en el capítulo xiiiº: «Quando soy santo en la mançebía, non mengua aquello que era quando infante pequeño». Et en otra parte dize que el varón es cabeça de la muger. Pues aquéllos son propiamente dichos varones que saben vençer la luxuria, et se trabajan en obras virtuosas, et son ornad(a)[o]s et apostad(a)[o]s de costunbres nobles, et ordenadamente rigen las costunbres inferiores et los apetitos carnales.

Et dize sant Gregorio en el viº libro de los *Morales*: «Los omnes de perfecta vida son dichos varones». Otrosí, en el xxviiiº capítulo de los *Morales*: «La santa Escripura ovo por costumbre de llamar varones a los que andudieron derechamente sin alguna disolución en las carreras del Señor, et lo sig[u]ieron fasta la fin. Pues aquellos que son varones por sexu linaje, sean varones por efecto et por obra; que horrible cosa es el omne ser varón por sexu et ser muger por obras».

Por tanto, dize el Profeta en el salmo: «Obrad varonilmente, et el vuestro corazón sea confortado». El sabidor Salamón en los *Proverbios* dize: «¡O varones, a vós llamo et digo!». Sobre la qual palabra dize sant Gregorio, xº: «Non a las fenbras, mas a vós fablo et digo que aquellos que andan cansados et delexados las mis palabras non las pueden entender».

Et el que se acuesta al deleyte carnal, aquél es dicho que anda cansado et se [104ra] para en la carrera que son los deleytes d'este mundo. Mas el varón non lo deve fazer así, pues como andar el camino con muy grant fuerça et perseverar fasta en fin; ca el que fasta en el fin perseverare, tal como aquéste será salvo. Et en aquesta manera los varones deven bevir et usar para alcançar la gloria eternal.

Capítulo segundo: De la instrucción de las mugeres: ¿quáles deven ser, especialmente, quando han mesura?».

E non tan solamente los omnes barones deven ser amonestados segunt dicho es; más aún las mugeres deven ser amonestadas que bivan virtuosamente segunt su estado, conviene a saber, que sean subjectas a sus varones; asy como lo dize el apóstol sant Pablo en la *Primera epístola* que enbió a los de *Corinthio* en el capítulo viº, adonde dize que las mugeres sean táticas, calladas, non parleras. Las mugeres callen especialmente en la eglesia. Otrosy, que non sean ociosas nin vagarosas nin curiosas en fablar; et si lo non son, deven ser castigadas.

Otrosí, deven ser amonestadas non se conpongan nin afeyten banamente para que sean demostradas las sus fermosuras; asy como amonesta sant Pedro en la *Primera epístola* al capítulo iiiº: «Las mugeres sean súbditas a sus varones et non anden de fuera las sus cabelladuras», que q[u]iere dezir que non trayan copetes. Et síguese adelante: «Non trayan grant cerco de oro nin las vestiduras muy apostadas».

Especialmente, las mugeres deven ser amonestadas que sean sobrias, medidas et que se deven especialmente guardar de enbriagez; asy como dize Valerio, libro iiº, capítulo primero: «El uso del vino nunca fue sabido nin conosciendo de las mugeres ro-[104rb]manas por que non oviesen de caer en alguna desonra; ca la muger enbriaga muy desonrada es, por quanto la su torpedat non se puede ençelar».

Pues muy grant diligencia deven las mugeres guardar la medida ansy en el comer, como en el beber, como en la conpostura de la cara et de las vestiduras; ca en aquestas cosas seyendo medidas, será en ellas guardada la castidad. Ca sin conpostura et sin vino la luxuria se enfría.

Et de aquesta medida, conviene a saber, que sean perfectas et sobrias et castas, deven ser amonestadas en el tienpo de la su moçedat. Et deven tomar enxiemplo en la ama que criava unas donzellas, a las quales entre día non dexava bever vino nin agua, aunque se morían de sed. Et dizíales que la que bevía vino aguado, que es llamado más propiamente *agua pie*, que mejor bebería el vino puro si le fuese dado.

Et por tanto, las mugeres desde la niñez deven ser castigadas de las cosas susodichas por que quando sean grandes, non sean mal acostunbradas en tal manera que vengan en algunt pecado por el qual sean desonradas.

Et aquesto sea quanto a este capítulo.

Capítulo terçero: ¿Quáles deven ser quanto a la castidat et honestat?

Otrosy, deven las mugeres ser amonestadas que sean púdicas et castas, que la pudiençia et castidat es muy grant onra de las mugeres et virtuosa fermosura de la su fama; ansy lo dize el Sabio en el *Eclesiástico*, adonde dize que ansí como el sol que nasçe en el alto çielo resplandesçe quando aparesçe en el mundo, asy la buena muger resplandesçe en la fermosura [104vc] de la su casa. Et dize más: «Que graçia es sobre graçia la muger santa ser casta».

Et ansy se dize en el *Tractado de las doze abusiones* que el q[u]into grado de abusión es la muger sin castidat. Et bien asy como la prudençia procura a los varones todas buenas costunbres, asy a las mugeres procura toda onestidat la pudiençia et la castidat. Et síguese adelante: «La vida sin castidat nin es alabada en este mundo de los omnes nin en el otro mundo espera gualardón de Dios. Et la vida casta non espera poseer buena fama entre los omnes; mas espera alcançar la gloria eternal entre los ángeles».

Et de aquesta pudiciçia, dize bien Valerio en el libro viº, capítulo primero, adonde dize que la pudiciçia et castidat de los varones et mugeres; adonde pone muchos enxienplos de las mugeres et de los omnes castos, los quales más quisieron perder la vida que non la pudiciçia; ansy como se dize de una muger que, después que muerto su marido, algunos sus enemigos la quisiesen forçar et corronper su castidat, más quiso morir que non perder la dicha castidat. El cuerpo de la qual fue lançado a ribera del mar. Et los griegos de allí lo tomaron et lo pusieron en muy noble sepulcro en memoria de la su castidat.

Enpero, por guardar la castidat ningunt fiel se deve matar, así lo dize muy bien sant Augustín en el primero libro de *La çibdat de Dios* en el capítulo xviº, adonde dize que la pudiciçia es virtud de la voluntad la qual non se puede quebrantar contra voluntad de alguna presona. Pues agora sea fiel, agora infiel non se deve matar por guardar castidat; mas deve sostener la violençia, non consintiendo a la contraria voluntad de la luxuria. Ca la pudiciçia es linpieza del cuerpo, et la virginidat puede ser tirada del cuerpo, aunque la pudiciçia permanesca et esté en el alma. Por lo qual dize sant Augustín *Contra Juliano*: «Non conviene a ninguno matar sin derecho. Et qual se q[u]ier que a sy mesmo mata, homeçida es», et por quanto ninguno nin alguno non se deve matar por guardar castidat, ca sin su muerte puede ser casto.

Et de aquesta castidat como dicho es deven ser amonestadas las mugeres, ca toda muger que la guarda es et deve ser mucho onrada de los omnes et de Dios mucho amada.

Pues síguese que la pudiciçia mucho es de onrar si es asy por voluntad, como por obra et por gesto. Ca dize Valerio en el libro quarto, capítulo iiiº, que como una vegada una muger alabase la fermosura de un moço dize que uno que estava presente a la alabança dixo, inçipando et reprehendiendo a la muger, que non solamente la muger avía de ser casta por obra et por voluntad, mas por vista et por acatamiento. Ca la vista o acatamiento a las vegadas faze quebrantar la voluntad et la castidat corporal.

Et de aquesto con lo susodicho deven ser amonestadas las mugeres, et aun los omnes, et castigadas por que guarden su pudiciçia et castidat.

Capítulo quarto: ¿Qué tales deven ser las mugeres quanto a la folgura et quanto al callar?

Deven, otrosí, ser amonestadas que ansí como son castas, que sean quietas et calladas; así lo dize Crisóstomo en la *Omelía lxiª sobre sant Johan*, onde dize que la muger en casa deve fablar et folgar asy como leemos de Sarra, que folgava en el tabernáculo, en el *Genesis* a los xviii capítulos. Et sant Lucas dize de la bienaventurada Madre de Dios al primero capítulo que entró el ángel a ella a la salvar. Pues por quanto dize que entró, paresçe ser que estava en lugar secreto ençerrada.

Et [105ra] esto por que deve ser ençerrada por quanto es puerta para tentar, pues por que non tiene, deve estar en casa et non fuera por las calles nin por las carreras; así lo dize sant Gregorio en el terçero libro de los *Morales*, adonde dize que la muger es de poco seso et de grant voluntad, et ayna puede ser engañada. Et dize Abiçena que es fuerte para la malicia, por lo qual dize Crisóstomo que la muger con la vestidura depone toda la verguença.

Et por que non sean ocasión para los otros fazer pecar o por que ellas non pequen, non deven de estar vagarosas a las puertas, nin ocçiosas, nin en folgura, nin deven ser ocupadas en burlas nin en departimientos o fablas locas o vanas. Et de aquesto deven ser castigadas que non sean parleras nin en folgura.

Et de aquesto se contiene et fabla este capítulo.

Capítulo q[u]into: ¿Cómo las mugeres deven seer en las vestiduras et en sus ornamentos tenperadas?

Las mugeres, otrosy, deven ser amonestadas que se apuesten et se adornen et vistan de vestiduras nobles, honestas et religiosas, asy como conviene el estado de cada una d'ellas; asy como dize sant Pedro en la *Primera canónica* a los vº capítulos: «Las mugeres nin trayan copetes de fuera nin grant çerco de oro nin las vestiduras desonestas».

Onde de las que así se apuestan et se afeytan, dize sant Gerónimo: «Muy bien aquéllas tales los ojos de los christianos escandalizan, las quales son vestidas de púrpura, et pintan las caras et los ojos; las quales, si se non pintasen, son más deformes et feas que la negregura de las mugeres egipçianas, et píntanse como ydolos». Et síguese adelante: «¿Quál número nin cuento de días puede a las tales envegeçer; las quales, tiradas las rugas de la cara, las çejas bien estiradas, se cubren la cabella-[105rb]dura a gena?».

Pues aya espeçialmente la muger christiana vergüença et non q[u]iera, si la naturaleza non le dio nin le da fermosura, de se la dar ella mesma. Ca si se pinta, non lo faze synon por demostrar otra cosa de lo que en ella es. Ca tal apostamiento como aquéste o tal cara asy conpuesta, non es del Señor Dios; mas cobertura es del Antechristo, es fuego de los mançebos, es criamiento de luxuria, es quebrantamiento de pudiciçia et de castidat.

Et de aquesto dize Crisóstomo *Sobre sant Matheo* a los xxxº capítulos en la omelía adonde dize que la muger que se así apuesta et afetya que tira la figura que le Dios dio, et pone en la ymagen de Dios la figura et ymagen del Diablo. Et por tanto, que le ofende muy gravemente. Et afogan las tales la castidat, et han envidia de las mugeres malas del mundo que son dichas meretriçes.

Et de aquesto dize bien sant Ambrosio. Et dize a las tales mugeres como las susodichas, denostándolas: «Non quieras q[u]itar la buena pintura que Dios te dio et toma(s)[r] pintura de la muger pecadora del mundo. Ca aquella pintura es de pecado et de fealdat, et non de fermosura; es de engaño, et non de sinpleza. Et tal pintura engañare en tal manera que non fagas plazer a tu Criador, al qual tienes et debes de servir et de aplazer.

»Cata, cuytada, bien debes de considerar que todos quantos te veen entienden que aquella figura non es tuya, mas ajena. Et debes de consyderar el enojo et pesar que fazes a tu señor Dios; que sy un pintor faze una figura et viene otro et la tira et pinta otra en el

lugar de aquélla, bien debes pensar el enojo que averá el pintor que la primera figura o ymagen avía pintado. Pues quando aquéste toma enojo et pesar por una ymagen o figura de colores, piensa qué deve sentir Dios, tu Fazedor, por una ymagen et figura de carne razonable, fecha a su ymagen et a su semejança. Et [105vc] ¿cómo tú piensas que mejor pintor eres tú que Dios, tu Señor?».

Et de aquesto las mugeres mucho deven ser corregidas et castigadas et amonestadas, que se guarden de las cosas suso dichas. Ca dize un señor de París, que era una muger la qual se estudiava et mucho se trabajava de se afeytar et de se apostar et de se afeytar, espeçialmente de los cabellos. Et acaesçió que ovo de finar. Et después de su muerte, apareçió a un omne de santa vida peynándose et apostándose la cara. Et el santo omne preguntóle qué cosa era, et por quál razón de aquella guisa padescía, o qué sentía en aquel peynar.

Et respondióle et díxole que aquel peynar era a ella una pena muy grave et de grant dolor, et aquel peyne la cargava muy mucho, et le dava al su cuerpo una pena intollerable que lo non podía sufrir. La qual bisión, asy desapareçiendo, dio enxemplo a muchas que dende adelante se guardasen et se guardaron de las tales conposturas; ca son final, perdiçión del ánima et del cuerpo desonra.

Aquí se acaba la primera distinción.

La segunda distinción es de instrucción o enseñanza de los omnes segunt que son departidos por muchas hedades; et ha seys capítulos.

Capítulo primero: De la instrucción de los que son en el primero grado de hedat, conviene a saber, de los niños.

Deven, otrosy, los omnes seer amonestados comunmente de la manera ordenada del bevir segunt las diferençias de las hedades; ca bien asy como son varias hedades, asy es menester que sean varias enformaçiones. Asy como dize él, Papias, la primera hedat es fasta los siete años fasta los catorze años, la qual con razón es dicha pueriça. La terçera hedat es de los catorze fasta los veynte et ocho [105vd] años, aquesta hedat es dicha adoleçençia. La quarta hedat es de los veynte et ocho fasta los çinquenta años, et aquesta hedat es dicha mançebía por quanto fasta aquel tienpo el omne es dicho varón. La quinta hedat dura fasta los sesenta años, et aquesta hedat es dicha declinamiento a vejez. La postrimera hedat es dicha vejez, que non puede ser terminada por algunt número de días. Et segunt aquestas hedades, deven ser instruydos o dotrinados o enseñados en cada hedat sin instrucción.

Pues comiença el capítulo a que los padres deven seer muy sollícitos et diligentes en el criamiento de los fijos, asy como desuso es dicho en la parte primera. Et dize aquí que los niños infantes deven ser corregidos et castigados en la primera hedat. Et pone enxemplo en la çera. Et dize que la çera quando está blanda, poniéndole el filo resçibe la figura mientra que es blando; et después aquella figura tiene mientra dura. Bien así es de la hedat pueril que quando el omne es pequeño, todo lo que le enseñaren aprenderá. Et aquellas costunbres que aprendiere quando fuere moço, aquellas mesmas retendrá quando fuere viejo. Ca sy quando es viejo le quisieres enseñar, nunca lo aprenderá; nin la çera de

mientras que es dura non puede tomar el filo. Esto mesmo es en la hedat pueril, después que es endurescida, non puede ser enformada ni dotrinada nin enseñada.

Pues manifestamente se sigue que los niños pequeños deven ser enseñados como cunple de mientras que son moços; así lo dize sant Agustín en el dozeno libro de *La çibdat de Dios*, capítulo xvº, al iiiº: «Si el infante fuere criado et bien acostunbrado, (et bien acostunbrado) et la dotrina et enseñamiento él bien tomare, desfallesçerá antes que cresca. Et aquéstos tales que bien son enseñados et bien resçiben la dotrina et el enseñamiento, atales los q[u]iere Dios para sí».

Otrosí, deven ser enseñados del comienço en el serviçio de Dios et en los artículos de la fe; así lo dize Hugo en el libro *De los sacramentos* en la sesta parte, [106ra] capítulo xiiº. Et dize que los padrinos son fiadores de enseñar los infantes quando sean en la segunda hedat. Et los deven amonestar que sean derecho de ley et la guarden bien; et que ayan buena conversaçión; et ante de todas las otras cosas, enseñándoles el *Credo* et la oraçión dominica del *Pater Noster*.

Et dize sant Gregorio: «Demándote, hermano, et ruégote que a los niños que criares que les enseñes de buenas costumbres. Et otrosí, que les enseñes de fablar locuçiones o repartiçiones honestas, en tal manera que las malas palabras non les enbarguen las buenas costumbres». Et síguese adelante: «Las palabras de los que crían o serán leche si buenas son, o fiel et amargura si malas son». Pues tales cosas les deven enseñar por que desque vayan cresçiendo, parezcan ser buenos. Onde dize sant Gerónimo que la muger que cría non deve de ser garula nin burladera. Otrosí, los moços deven ser castigados, corregidos et castigados de los pecados, ca por muchas maneras los moços pueden pecar; así lo dize sant Augustín en el primero libro de *Las confesiones*, hablando de sy mesmo. Dize asy: «Cantillo niño soy fecho tan grande pecador. Primeramente, yo pecava yendo contra el mandamiento de mis parientes et mis maestros. Otrosy, -dize- pecava furtando fruta et peras con mis compañeros. Et vy que los chicos que non sabían andar nos miravan et quisieran fazer aquello que nosotros fazíamos».

Et allí dize otras muchas cosas de aquestos tales pecados. Et por tanto, mucho los deven los parientes castigar de los tales pecados. Otrosy, deven ser castigados en buena manera, segunt dize el sabidor Salomón en los sus *Proverbios* a los xxiii capítulos, adonde dize: «Non q[u]ieras tirar (tirar) del moço la disçiplina, et abaxa la su çerviz en la su juventud et mançebía. Et si por aventura ovieres siete fijos, castígales en la pueriça et en la niñez».

[106rb] Otrosí, deven ser enseñados de ofiçios o artes que a ellos sean convenibles o de ofiço que a ellos sea provechoso por que puedan bevir buenamente et justa et santamente; así lo avemos escripto de Costantino, el enperador, el qual fizo instruyr et enseñar et dotrinar sus fijas así perfectamente en la arte de texer et de filar que si nesçesario fuese que por aquellos ofiçios o menesteres se podiesen mantener.

Otrosí, deven ser intruydos, dotrinados et enseñados en la fe et en los mandamientos de Dios; et informados et enseñados de costumbres nobles; así como fizo Tobías a su fijo, el qual le dezía: «Guárdate, fijo, de la fornicaçión et de todos los otros pecados». Et de aquéstos, deven ser castigados los niños pequeños por que quando fueren grandes de las cosas susodichas sean guardados.

Capítulo segundo: De la instrucción o enseñanza de los que son en el segundo grado, éstos son los moços.

B[i]en así como deven ser los omnes enseñados en la infançia, ansí deven ser enseñados en el segundo grado de las hedades, que es dicho pueriça. Espeçialmente,

deven ser enformados, instruydos et enseñados que se guarden de pecar; ca en aquella hedat se comiençan a levantar et acresçer et regnan las luxurias et las cobdiçias de los carnales deliçios.

Por tanto, en aquesta hedat deven ser castigados et amonestados que bivan sabiamente et mesurada et casta mente. Et para así bevir sin pecado, deven, trabajando en diversas maneras, castigar et domar et quebrantar los cuerpos agora por oraçión, agora por ayuno, agora por abastinençia, agora por disçiplinas, agora por cavar o por otro ofiçio alguno; así lo dize sant Gregorio *Sobre sant Matheo* en la omelía. Adonde dize que tal es la pueriçia como la tierra infructuosa o sin fructo, la qual, si es dexada et olvidada, llienada et da de sí muchas espinas et cardos et otras muy [106vc] muchas cosas inútiles et syn provecho.

«Pues, hermanos et amigos, por que la juventud non lliene et dé de sí misma espinas pugitivas et cardos de pecados, deve ser quemada et atada et cabada, quebrantándola por muchas maneras de abastinençia como dicho es. Et estonçes levará et dará de sí buen fruto». Et dize que vergonçosa cosa es al moço en la su pueriçia o niñez estar ocçioso, syn trabajo alguno.

Otrosí los tales deven ser instruydos et enseñados en ofiçios que a su estado convengan et pertenescan; et deven, otrosí, ser enseñados de buenas costunbres. Onde dize Tullio, castigando et inçepando a los que sus fijos non enseñan buenas costunbres, et dize: «¿Por qué perdedes vosotros la pueriçia de vuestros fijos?».

Et dava un enxienplo de dos hermanos, de los quales el uno avía nonbre Demas et el otro avía por nonbre Midón. Et Demas avía un fijo, et diolo a criar a un ayo. El dicho ayo vistiólo muy bien et fazíale quantos plazerres podía. Et non fazía cosa del mundo contra la voluntad del moço, en tal manera que las buenas costunbres que le dava et que le enseñó fueron las que él quiso: ansy como seer enbriago et, más, luxurioso.

Et el padre, desdeque aquello vido, inçepando al ayo et maldiziéndolo et maltrayéndolo, segunt que digno era dezía: «¡O, mal omne, digno de mucha mala ventura et de mucho mal! Et ¿por qué perdiste la pueriçia de mi fijo malacostunbrándole et non le enseñando uir et esquivar las maldades et los pecados, et fazerlo exerçitar et usarse et allegarlo a las virtudes et a obras de santidad?».

Et asy fazen oy et al tienpo de agora muchos nobles cavalleros et ricos omnes que mal pecado, lo qual es mucho de doler, que en lugar de enseñar a sus fijos obras virtuosas et de honestat et buenas costunbres, enséñanlos vituperar et denostar et baldonar con palabras de muy grant vileza et de muy grant suziedad et poca pro a los omnes buenos ançianos et anti-[106vd]guos, a los quales debrían onrar et servir con toda devoçión.

Et asy criados en tales costunbres malas et viles et de grant abhominación, las quales Dios et todas las virtudes çelestiales aborresçen, desdeque son grandes, aquello se quieren fazer et de aquella maldat q[u]ieren usar, que aprendieron en la pueriçia et quando eran moços. Et por aquestos pecados muchas de vegadas por justo juyzio del muy alto Juez acaesçe que, arrebatados de medio, lógranse poco et mueren malas muertes con grant dolor et pesar de sus pecados, que de aquestos males et pecados non los quisieron corregir et castigar. Et asy, los tales padres como aquéstos pierden la pueriçia et la juventud de sus fijos.

Et así como dicho es de los moços, asy debes tú entender de las moças; ca non menos deven ser enformadas, corregidas et dotrinadas las moças en la su pueriçia et juventud que los moços. Por lo qual dize el sabio Salamón en el *Eclesiástico* a los siete capítulos, adonde dize: «Sy por abentura ovieres fijas, guarda, en quanto tú pudieres et el tú poder alcançare, el cuerpo d'ellas».

Et para mientes que te aviso, et que te guardes, et que seas sollícito et diligente que nunca les sean tan familiar nin tan amigable por que te ayan de perder la vergüençia et el

temor. Et, por tanto, nunca les enseñarás la tu cara alegre, nin te les muestres pagado, nin las consientas en manera del mundo mucho se conponer nin afeytar.

En la manera susodicha deven ser castigados los omnes et las mugeres moços et moças en la su pueriça et juventut; por tal guisa que sienpre sean amonestados que crescan en virtudes et en bondat et buenas costunbres, por que en ellas aexerçitados et acostunbrados, [107ra] quando fueren en las otras hedades, así tan luengamente vivieren, d'ellas ayan de usar. Et así yrán de virtut en virtut fasta que vean a su Señor Dios, segunt que dize el profeta David en el salmo. Así como fueron Tobías, el mançebo, et Sarra, su muger, la fija de Degabello; los quales, por las virtudes et santidat de buenas obras que en ellos eran, plugo a Dios que fuesen ayuntados por casamiento et por legítimo matrimonio, et oviesen gerenaçión muy cunplida que serviese a Dios.

Capítulo terçero: De la instrucción o enformación de los que son en el terçero grado de la hedat, que es dicha adoleçençia. Estos son los mançebos, que son dichos adoleçentes, que q[u]iere dezir que aún cresçen.

Aun, eso mesmo, deven ser amonestados et dotrinados corregidos et enformados aquellos que son en el grado terçero de la hedat, que es dicha adoleçençia, para que aborrescan, biten, et esquiven, et se arredren de los pecados, así como dicho es. Los quales aluengan et apartan al omne miserable del su Fazedor, que de ninguna cosa lo fizo; et del su Redentor, que lo tan caramente conpró et redimió por preçio inextimable de la su sangre presçiosa.

El qual omne cuytado, olvida[n]do todos aquestos benefiços et dones, se enbuelve todos los sus días et todos los tienpos de las hedades que alcança et fasta donde bive en pecados et maldades, como q[u]iera que devía et deve fazer todo el contrario, conviene a saber, que así como el cuerpo cresçe en las fuerças et virtudes corporales que fallasçederas son et corrutíbles, ansí et con mayor afincança debrían trabajar por cresçer et por ser acresçentado[s] en las virtudes esprituales que son del alma, las quales son perpetuas et estables et non han de [107rb] fallasçer para sienpre jamás.

Et por tanto, como el omne se deve trabajar por seer virtuoso et cresçer en virtudes, dezía Virgillio: «Cresca en ti la hedat con los años et con justiça et con fe et con todas las otras virtudes que para la tu salut son nesçesarias, en tal manera que seas perfecto et más viejo en virtudes et nobleza que non en buen días de hedat sin conposición et adornamientos de virtudes et de buenas costunbres; lo qual todo non solamente a los omnes et al mundo, mas a las virtudes soberanas te fará ser soberano, amoroso et plazentero».

Et çierto sabe que en todo tienpo que en el tienpo que te sintieres tal et mejor, sabe que eres perdido; así lo dize *Job*: «Desde la infançia mía cresçieron conmigo las virtudes». Sobre la qual palabra dize sant Gregorio en el xxiº libro de los *Morales*: «Los que de Dios son electos o escogidos, asy como cresçe o es multiplicada la su hedat corporal, así deve de cresçer la hedat de las virtudes et de las santas et virtuosas obras por buenas costunbres».

Pues bien se sigue que los que en aquesta terçera hedat son, que es dicha adoleçençia, deven ser instruydos et enseñados que se guarden de pecar mucho más que los infantes, et que se apliquen et allegen et ocupen a trabajar, et que se conpongan et apuesten de ferosura de birtudes et de buenas costunbres, et los sus traeres que sean como de omnes maduros et asosegados en toda bondat.

Onde dize sant Anselmo en el libro *De las semejanças*, al xiº capítulo, que tres cosas son de hemendar, de corregir et de castigar en el omne mançebo, conviene a saber, el callar en la lengua et la continençia del cuerpo et la vergüença de la cara. Et dize

Salamón de la tal juventud a los xi capítulos del *Eclesiástico*, adonde [107vc] dize: «Alégrate, mançebo, en la tu adoleçençia o en la tu mançebía. ¡O, qué noble coraçón as en la tu juventut que te non ocupa nin se allega a ty cuydado alguno! Tanto se te da por lo que se ba como por lo que (que) se viene». Et dize más: «Que el omne mançebo se deve aparejar a santamente bevir vida adornada et conpuesta et afeytada con virtudes et buenas costunbres. Et quando fuere viejo, deve de usar d'ellas mayormente».

Los tales que están en aquesta hedat deven ser amonestados que sean sujetos a obidiençia o a serviçio, ca se dize en el *Tratado de las doze abusiones* que el terçero grado de abusión es el mançebo sin obidiençia et sin subjección. Et síguese adelante: «Bien ansy como en los viejos misura et perfecçión et abundamientos de buenas costunbres se requieren, bie[n] ansy en los omnes mançebos serviçio et obidiençia derechamente es devida. Et bien ansy como fructo alguno non es fallado en el árbol adonde flor non paresció, así los omnes mançebos en la bejez, sy allá alcançaren honra alguna, non averán nin alcançarán quien en la su mançebía non fuese sujeto a disciplina o obidiençia o subjección».

Et por tanto, bien alcançar en la bejedat, como es bien et don de onor et de honra et reverençia, deven los mançebos trabajar en la su mançebía et moçedat por ser de reverençia et obidientes, espeçialmente a sus padres carnales et esprituales; et a sus madres, que por ellos tanto dolor pasaron en los parir et tan grant trabajo en los criar. Et otrosí, deven ser sujetos et obidientes a los mayores que ellos.

Et d'esta guisa et manera deven ser dotrinados, instruydos, et enseñados, corregidos, et enformados los omnes mançebos que son en el terçero grado de las hedades, que es dicha adoleçençia.

Capítulo quarto: De la instrucción, enseñamiento o enformaçión de aquellos que son en el quarto grado de su [107vd] hedat que son dichos en latín *vir* o *varones* en romance, que son aquellos que ya han todo su creçimiento.

En qué manera son amonestados o deven ser dotrinados et enseñados los omnes que son en aquesta quarta hedat, que es dicha varonil, por la qual los omnes que en ella son son dichos varones. Ya es dicho desuso en el título: de la informaçión de los varones.

Et por quanto los tales son perfectos en fortaleza, más sanos de conplisión et fuertes para sostentar las adversidades et para resistir a los enemigos, por tanto, más perfectamente deven servir al Criador suyo, diziendo con el Profeta: «Señor la mi fortaleza para ti la guardo yo». Et en otra parte dize el dicho Profeta: «Usad como varones, et los vuestros coraçones se esfuerçen a servir al Señor».

Et por esto, dize sant Gregorio en el viiº libro de los *Morales*: «La fortaleza de los justos es vençer la carne, et menospreçiar la delectaçión de la vida presente, et sofrir las asperezas d'este mundo por amor de alcançar la prosperidat et bienandança de la gloria eternal». Onde dize el profeta *Ysayas*, xlº capítulo: «Los varones que confían et han esperança en el Señor mudarán la su fortaleza corporal en esprital».

Por tanto, deven ser amonestados los que en aquesta hedat son que ansí como son fuertes et rezios en las fuerças et virtudes corporales, que asy sean rezios et fuertes en las virtudes et fuerças espritalmente para que puedan resistir a las tentaçiones del diablo que son de diversas maneras.

[108ra] Capítulo quinto: De la informaçión de los que son en el quinto grado de la hedat, que es llamada bejez.

Eso mesmo deven ser los biejos amonestados que ansí como son dichos viejos por hedat, que asy lo sean en el seso. Et asy como en ellos cresce la hedat, que asy cresca la virtud. Asy que en tal hedat deven aborrescer todas las obras juveniles et todos los deleytes de los moços. Et dize Tullio que la bejez muy grant don et graçia es, que quita de los omnes todo lo que en la juventud era plazentero. Et por tanto, lo deven aborrescer como fizo sant Pablo.

Et si sant Pablo quando fue de hedat varonil echó fuera de sy mesmo lo que pertenesçia a la mançebía -segunt que él dize, *Primera ad corinthios*, capítulo xiiiiº-, mucho más cada uno quando es viejo deve atales cosas fuera echar de sy mesmo. Porque dixo Séneca en la *Epístola lxxª*: «Yo fago graçias a Dios de la mi vejez, porque por ella so venido a estamieto que non puedo fazer lo que non debería querer».

Iten, deven ser amonestados que su ocupaçion sea en estudio de salvaçion. Porque dize Séneca: «Yo fago graçias a la mi vejez, la qual me faze yazer continuamente en la cama; et con muchos libros tengo fablamiento». Porque Abiçena en la quarta parte del libro *Del ánima* [dize] que después de quarenta años el entendimiento toma fuerça et vigor.

Et dize Tullio en el libro *De la vejez* que en los antiguos que son en hedat de vejez regna memoria et entendimiento et engaño et industria. Et esto se entiende de aquellos que son en la dicha hedat de bejez et non en aquellos que son en hedat de aepidat.

Iten, dize Séneca en la *Epístola lxxª*: «¿Quieres saber yo qué te enseñe? Yo te digo que los biejos en su [108rb] bejez deven saber et deven aprender quál cosa es mayor locura, como dize, aquella cosa que luengamente non la ha el omne aprendido. Et la escuela acoge omnes de toda hedat por tal que todos aprendan. Porque en esto deve omne a sy mesmo reptar en toda la su vida: tanto de tienpo deve omne aprender fasta que sepa alguna cosa la qual omne non sabe. Et asy creemos la palabra: "Tanto quanto bibremos devemos aprender en esta hedat", que ninguna cosa non es más nesçesaria como es el aprender».

Iten, deven ser amonestados que en ellos sea uso de virtudes et de derechura, segunt dize sant Ambrosio en el capítulo del *Exámeron*: «Vejez es en buenas costunbres muy dulce; et en consejos, muy provechosa; et ha firmeza de sufrir muerte; et es muy aparejada a reprehender viçio de carnalidat muy fuerte».

Et dize Tullio en el lugar ya allegado, libro *De bejedat*, que las armas de vejez son artes et palabras de virtudes. Et non es cosa de mayor alegría como es vejez armada de estudio o de virtudes, porque los antiguos en su vejez más obran en sus obras de consejo et de actoridat et con sentençia o çiençia que aquellos que afanan; asy como aquí lo dize Tullio, palabras de muchos filósofos et de muchos consejos suyos.

Iten, deve ser en ellos conplimiento et acabamiento de buenas costunbres, asy como ha seydo fablado desuso por sant Ambrosio. Et deven dezir et pedricar berdat a los otros, segunt que dize Valerio en el libro vº, capítulo iiº, de aquel que dixo que dos cosas son que paresçen a los omnes muy amargas, las quales le davan liçençi[a] et andança de dezir et de fablar lo que dezir querría: la una es vejez et la otra porque non ha fijos nin fijas. Porque después que él era viejo, et ayna devía finir, et non avía fijos nin fijas por los quales él fuese pensoso, francamente [108vc] et sin temor et sin miedo dize verdat.

Capítulo sexto: De la instruccion de aquellos que son en vejedat et edat, los quales pueden ser dichos viejos desapoderados; et de los males que bienen en esta hedat.

Sy los viejos que son en esta hedat, la qual es dicha vejez, deven ser atales como dicho es en el capítulo más çercano desuso dicho, mucho más deven ser atales los viejos desapoderados en la vejedat et hedat; porque segunt dize Séneca en la *lxiª epístola*: «Vejez es firme hedeñio de podedunbre que cae de todas partes». Iten, dize él mesmo en la *xxxiª epístola* que asy como luego del mançebo viene la vejez, todo asy mismo después de la vejez viene la muerte. Iten, dize aquí mesmo que bien así como la nave bieja que se comiença a podrir estando en la mar, luego ende entra por un lugar agua que se va a la çentina et a poco otro lugar, et quando el calatafador o el maestro quiere adobar o calafatar un poco forado o fendedura, antes que aquél sea adobado, ay otro fecho tan grande o mayor como el primero, et si lo quiere adobar, luego ende se faze otro mayor; bien asy es de la vejez et de la antigüedad del omne, que quando el omne viejo se siente algunt mal et quiere fazer contra aquél alguna melezina, antes que aquél más sea guaresçido, le será venido otro tan grande o mayor. Adelante un poco se sentirá mal en una parte, et a poco en otra, todo asy como la casa vieja que se cahe poco a poco. A poco tienpo cahe una partida de la casa et a poco otra; quando la una se repara et la adoban, la otra se desfaze.

Pues comide et piensa et avísate diligentemente cómo ende saldrás, porque non ha cosa de esperar de aquí a aquél al qual la vejez trae a la muerte. Esta hedat es una cosa singular que non [108vd] faría ninguna cosa por rogarias nin por amor nin por amenazas de ningunos otros vezinos. Linajes de muerte han; et puede omne aver esperança de vida, mas no es asy de la vejez. Onde los viejos se deven sobretodo catar de comer superfluo et de beber, porque es escripto en el libro que es llamado *Saturnal* que los viejos antes se embriagan que los otros. Porque segunt que dize Arístotiles, ellos han el cuerpo seco et han los mienbros más duros et los berruvios rústicos et desobidientes, porque se çierran las venas et los caños se recunplen más ayna, por la qual cosa los fumos del vientre suben al meollo, et de allí se sig[u]e embriagez. Et esto, asy mismo, es ocasión et razón que los viejos que son sanos han atales pasiones como los mançebos bevidos, es a saber: tremimiento de mienbros et enbargamiento de lengua et abundança de palabras et cometimiento de saña. Et aquí en fallarás bien d'esta materia.

Pues estos viejos desapoderados se deven estudiar de viçios et pecados mueran en ellos antes que la muerte los llieve, segunt que dize Séneca en la *xxxviiiª epístola*: «Mueran en ti viçios et pecados antes que tú mueras. Dexa deliçios feos et suzios, cuenta tus años et averás vergüença de querer lo que te solía plazer quando eras mançebo». Porque segunt que dize en la *Epístola lxiª*, éstas deven ser obras de omne viejo: «Que non quiera lo que quería quando era moço et que le plazía bien morir».

Iten, dize aquí que él se esfuerça de bien bevir antes de la su vejez por tal que boviese en la bejez et por tal que muriese bien; porque aquel que non es atal es niño de çient años, que quiere dezir niño en costumbres. De l(a)[o] qual es escripto en *Ysayas* en el postrímero capítulo: «Niño de çient años morrá». La qual [109ra] palabra espone sant Gregorio en el xlvíº libro de los *Morales*. Et dize que la más suzia cosa del mundo es omne viejo el qual comiençe a bevir.

Porque dize Séneca en la *xiiiª epístola* que los viejos se deven estudiar de echar de sy mesmos todos los costunbrados deliçios desordenados, et que se comidan todos días en las culpas et en los defallimientos que han cometido en el tienpo pasado, et deven pensar en las sus penas que sufren en la vejez. Porque segunt dize sant Gregorio *Sobre el Evangelio*, libro primero, omelía primera: «En aquella hedat se encorva el estado; et la cabeça, desecada, se enclina; et a menudo los pechos son forçados de sospirar; et la virtud desfallesçe; et el resollo o respiración quiebra las palabras».

Et sy a los biçios desfallesçe enfermedad, la su salut le es enfermedad. Porque dize Séneca en la *Epístola cxª*, recuenta las palabras de Virgillio et dize que aquel día es muy noble et vendicho a los mesquinos mortales en los quales fuye la hedat de enfermedad et de

tristura et de vejez. El lazerio de la vida dúrales de aquí a la piedat de la muerte. Et síguese luego aquí: «A los biejos fuyen bolando las mejores cosas, et las peores se allegan a ellos».

Et d'esto pone buen enxienplo et dize que asy es de nosotros como de la redoma liena de liquor, de la qual lo que primero sale es puro et sincero, mas los solares a la postre son turbios et suzios; asy mismo es de la nuestra hedat, que al comienço ha mucho bien a la fin mucho mal.

Onde donde vejez es enfermedad que non rescibe cura o medecina; por que él le puso nonbre -esto es, Virgillio- et dixo que fuese llamada *triste*, et dixo que en los viejos moran et están enfermedades et tristura et mal color. Porque Boecio en el libro primero *De consolación*, capítulo primero, dize que vejez viene quexada a los males antes que [109rb] sean pasados, et vienen con mal et con dolor.

Et sepan los viejos que non han los años que han pasados los quales ellos dizen que han, segunt respondió Velio a aquel que le dixo que avie xl años: «Los quales non has». Et esto ha berdat, por tal como el tienpo pasa asy como río, et dexa a aquellos que lo cobdiçian. Et lo que es avenir del tienpo non es mío ni lo que pasado es.

Dixo Séneca en las *Quistiones naturales*, quistione vª, en el fin: «Et pues que del viejo non finca esperança de vida, imposible cosa es que la muerte le sea aparte. Non finca sinon que estudie en bien morir, en vejez conplida et bastante, et lleno de Dios con los Padres santos. Et por tal que asy mueras, debes fazer buena vida en tu jubentud et allegar de que bivas onradamente sin pecado en tu vejez».

Onde dize el sabio *Eclesiástico*, xxvº capítulo: «Lo que non as allegado en tu juventud, ¿cómo lo cojerás en tu vejedat?». Porque atales como han seydo los días en tu mançebía tales serán en tu bejez, segunt que es escripto en el *Deuteronomio*, xxxiiiº capítulo.

Iten, deve morir el biejo dexando buenas costunbres después d'él a los mançebos que quedarán, asy como fizo aquel buen viejo del qual es escripto en el iiº libro de los *Macabeos*, capítulo vº, que dixo a los mançebos: «Yo vos dexaré enxienplo». Et cómo son muy gloriosos los viejos buenos, demuéstalo el sabio *Eclesiástico*, xxvº capítulo, diziendo que la sabiduría vieja es muy bella, et corona de los biejos es vieja muy mucha sabiduría.

Et Tullio en el libro *De la vejedat* fabla muy exçellentemente de sabiduría et de los viejos virtuosos et de la instrucçión de aquéllos; et Valerio en el libro viiiº, de los viejos virtuosos et de sus obras et largo sufrimiento. Et aquí él recuenta de un viejo que como él oviese vivido c años, fuele demandado sy quería bevir mucho. Et dixo que sy. Et dixieronle por qué. [109vc] Et dixo que non avía cosa por que pudiese acusar a su vejez.

Porque el viejo non deve glorificarse de su vejedat nin de la su hedat sy non ha vejedat de la su virtud et sabiduría, segunt que dize Séneca en la *Epístola xcvª*: «Non nos cunple aver pienso de mucho o luengo tienpo bevir, mas que la nuestra vida sea buena et acabada; la qual se finche quando la malenconía riende a él mesmo su bien, et quando trasmuda asy el su poder [a] aquel el qual ha bivido ochenta años et los ha despendido non sabiamente et peligrosa et aun perezosamente, mas en su vida ha estado muerto. Porque asy como el omne puede ser perfecto et acabado en el cuerpo con menor ábito et menor vestido, bien así en menor espacio de tienpo puede ser la vida perfecta et acabada. Et sy tú quieres saber el menor espacio de tienpo de la vida del omne, yo te respondo et digo que es de aquí a que el omne es venido a acabada sabiduría». Et aquí él fabla bien d'esto et de los viejos virtuosos.

Et por el contrario, el segundo grado de abusión es viejo que sea loco, segunt que se lee en el *Tractado de abusiones* ay: «¿Qué puede ser mayor locura como que el pensamiento del omne non ag[u]ija su esfuerço de bevir ayna a perfección quando las virtudes de todo el cuerpo son amenguadas por vejez, et el omne se allegue a la muerte, et los ojos se escuresçen, et el oyr se agrevesçe, et todos los sesos corporales toman

amenguamiento, et todos los mienbros desapoderamiento; las quales todas estas cosas son señal que las cosas del cuerpo deven todas caher?».

Et aquí el fabla bien d'esto et [109vd] pone enxienplo: «Asy como el árbol que tiene su fusta podrida et es árbol reprovado o seco que de ay adelante non fará flores, bien ansy el omne viejo el qual ha perdido la flor del mançebo et menospreçia de fazer fruto de buenas obras es reprovado».

Iten, dize aquí mesmo que catar se deve omne de dos partidas chicas del cuerpo, las quales por bien que el cuerpo envejezca jamás non envejeçen et tiran el omne a pecado, conviene a saber: el coraçón et la lengua. Porque el coraçón non baga de fallar nuevas cogitaciones o pensamientos, et la lengua fabla lo que el coraçón ha comedido o pensado. Pues, guaresçe la hedat vieja que estas dos pequeñas partidas que rejobenesçen non engañen toda la armonía et la consostançia.

Et después, pone una regla general a toda hedat: «Cada uno se deve pensar cuál es aquella dignidat la qual se pertenesca para su hedat, et aquélla deve fazer por tal que vil hedat nin su ofiçio non venga a viltat».

Pues el pedricador puede hablar con los desuso dichos de aquellas cosas que son pertenesçientes a cada uno segunt la su hedat, apartándolos de aquellas cosas que les son enpesçibles o desonestas, et poniéndolos en la carrera provechosa et honesta.

Acábase la segunda distinción et síguese la terçera distinción, la qual es la instrucción de los omnes quanto ha su condiçión. Et primeramente, de la información de aquellos que son de noble sangre. Et ha iiii capítulos.

Capítulo primero: Que los nobles non se deven gloriar de su nobleza, et del poco provecho de aquélla.

[110ra] El pedricador deve amonestar los omnes et hablar con ellos de aquellas cosas que pertenesçen a los departamentos de su condiçión, porque algunos son nobles et de alta condiçión, otros son de baxo estado et de condiçión servil. Los nobles deven ser amonestados que non se llieven en alto nin se alaben vanamente de su nobleza nin menospreçien a los otros, porque sy catan donde vienen, todos son igualmente nobles. Et aquel noble, siervo o franco son, o por cobdiçia o por injuria, segunt que dize Séneca en la *Epístola liiiiª*. Et *Job*, xxxiº capítulo, dize que aquel el qual ha fecho el siervo en el biente de su madre, ha fecho por semejante manera el noble.

Sobre la qual palabra dize sant Gregorio en el xxiº libro de los *Morales* que todos los omnes por natura son eguales; mas es asy fecho por dispensaçión que algunos sean perlados; et otros, sometidos o subjudgados. Et aquí fabla bien d'esto.

Pues non cunple mucho alavar a ninguno por razón de su linaje nin de su parentesco nin onra; que dize el sabio *Eclesiástico*, capítulo xº: «Cada uno noble o orgulloso, o tierra o çeniza ha de tornar. Pues, ¿por qué te ensoverveçes?». Iten, non les cale ensobervesçer o ser orgulloso por razón de aquella rayz o de aquella parte por la qual les conviene, synon por la sangre et por la carne, que es la más baxa partida del omne. Porque dize el profeta *Osoe*, capítulo ixº, que la gloria de aquéllos [es] venida et pártese del vientre.

Iten, ha ocasión que non sean orgullosos por su nobleza, por tal como aquella nobleza es estraña del omne el qual es dicho noble; porque non es dicho noble por ninguna cosa que sea en él, antes lo es por ardides del [110rb] padre o de la madre, los quales fueron presonas onradas, segunt que dize Boeçio en el iiiº libro *De consolación*, capítulo

vi°. Porque tal noble es vano et non provechoso, porque por aquél dize Apuleius de *Don Socratis*, nonbre es de un libro: «En todas las cosas pensaderas non q[u]ieras pensar cosa estraña asy como sy era cosa propia. Sy el padre et la madre que te han engendrado eran nobles, la su nobleza es estraña a ty; por que loa a ellos sy son nobles, et non a ti mesmo si eres villano orgulloso et non as en ti alguna nobleza».

Porque dize sant Gerónimo en la *cxiiiª epístola* que ninguno non se deve alavar de nobleza carnal, porque nin las virtudes nin los vicios del padre o de la madre non deven ser puestos a los fijos sy non son semejantes al padre o a la madre.

Iten, dize Crisóstomus *Sobre sant Matheo* en la omelía vª que la nobleza de la bondad de los padres a nós non nos aprovecha sy non somos buenos asy como ellos. Et esto mesmo dize en la ixª omelía, onde dize aquí que non les aprovecha cosa la nobleza del padre nin de la madre, et pone enxemplo de Esaú. Iten, dize aquel mesmo *Sobre sant Johan* en la xlixª omelía que non vale cosa a un tan santo omne por padre como era Jacob menos de bondades que el fijo non aya.

Iten, non se deve ninguno alabar de tal nobleza por tal como en ella ha poco de provecho o non cosa, porque non aprovecha cosa a los malos la bondad de sus padres nin a los buenos non enpesçe en cosa la su maleza o la su maldad, segunt que dize Crisóstomus *Sobre sant Matheo* en la omelía novena. Iten, el mesmo *Sobre sant Johan*, omelía xxª, dize que parentesco carnal non vale cosa menos de parentesco espiritual.

Iten, non deve de aver [110vc] ninguna gloria por tal como livianamente puede sallir de aquel linage, porque muchos son fijos de nobles padres que son muy viles et non semejan a su linaje; que eran fijos de onrados padres, et ellos han seydo perezosos et suzios. Et dize que estos tales son semejantes a aquellos en los quales ha pecado natura, los quales son mostruosos et deformados; q[u]iere dezir que non semejan a ningunos de sus parientes, synon que son así como a unbra. Et dize un sabio que aquellos non biven segunt la nobleza de sus parientes, mas deyuso de su unbra, son semejantes a sus suziedades, las quales el sol alunbra.

Iten, non cale al omne gloriarse en su nobleza por tal que non sea omne duramente injuriado si ya el fijo non semeja al padre. Porque dize Crisóstomus en el lugar susodicho, en la omelía xxixª, que non aprovecha cosa la virtud de los parientes al omne, antes es el omne mal injuriado et mal dicho commo ellos son buenos et ellos non les semejan.

Et Juvenal, hablando d'esta nobleza, dize que todo vicio es atanto mayor como el omne que peca es más mayor et onrado. Et la nobleza de tus parientes estate contra asy commo a lunbre; la qual da testimonio quál debes ser, et manifiesta et declara a los otros el tu defallimiento, synon eres tal como ellos. Pues la dicha nobleza es vana et sin fructo et vergonçosa et dañosa sy con ella en uno non da verdadera nobleza. La qual virtud se faze en el omne; porque segunt que dize Juvenal, virtud es aquella cosa la qual faze al omne ser noble.

Et aun otro poeta dize que aquella es verdadera nobleza la qual onra el corazón de buenas costumbres. Et esta atal nobleza deve omne desear et fazer su esfuerço de averla et de retenerla. Porque aquél es verdaderamente [110vd] de grant linage el qual naturalmente es bien conpuesto et birtuoso, segunt que dize Séneca en la *Epístola xlvª*.

Capítulo segundo: De verdadera nobleza.

Yten, aquel es noble el qual bive segunt verdadera dotrina de aver filosofía, porque filosofía faze el corazón ser noble. Onde dize Séneca en la *xlviª epístola* que filosofía fizo a Platón ser noble, et non carnal nobleza. Porque generación espiritual es, segunt dize Crisostomus, la qual faze verdadera nobleza et provechosa. Et aquel mismo dize *Sobre*

sant Matheo en la omelía xlviiiº dize que una sola es verdadera nobleza, es a saber, fazer voluntad de Dios. Et ésta es la manera de nobleza. Nin aquellos que han buenos fijos non han grant cosa sy non han nobleza suya o bondat d'ellos mesmos, nin aquellos que han buenos padres sy non son semejantes a ellos.

Et d'esto fabla *sant Gerónimo* en el libro *De matrimonio*. Et dize que non servir a pecados es sola franqueza delante Dios. Et muy alta nobleza delante Dios es ser claro et onrado de virtudes. Et *sant Bernaldo* escribió a *Eugenio*, papa, la segunda vez, que los apóstoles non ovieron nobleza por carnal linage, ante la ovieron por conplimiento de buenas costumbres et por fortaleza de fe.

Pues los nobles deven ser amonestados que non se alaben vanamente de su nobleza carnal; mas que se q[u]iten de pecados, tanto más como son nobles más que los otros. Porque dize *Tullio* en el primero libro *De oficios*, capítulo viiº, que más [111ra] se deve omne quitar de pecado quanto omne es más onrado et más poderoso et puesto en mayor gloria. Enpero de muchos es todo el contrario; porque segunt dize *sant Gregorio* en el segundo libro *Dialogorum*, capítulo xxiiiº, que a algunos suele nascer nobleza de linaje et ygnoblidad de corazón. Estos atales fazen de sy mesmos et de su nobleza escudo (a)[o] castillo a pecar o a defender sus pecados. Contra los quales dize *sant Pedro* en la *Primera canónica*, capítulo iiº, que deven ser así como a francos, et non asy como aquellos que han cobertura de libealidad de malicia.

Capítulo terçero: De aquellos que non son nobles; de su instrucción, et del poco daño que ende sufren si non son nobles.

Por el contrario deven ser amonestados aquellos que non son nobles que estudian de ser nobles por buenas costumbres, sy bien non son nobles por sangre, porque muchos omnes han seydo los quales eran nascidos en lugar umil; asy como recuenta *Valerio* en el libro iiiº, capítulo viiiº, poniendo d'esto muchos enxenplos. Onde dize que *Tullio Ostillio* fue nascido; et seyendo pequeño, fue criado en pobre casa et en lugar agreste. Et en su mançebía fue pastor et guardador de ganado. Et en su más fuerte hedat él fue fecho enperador de Roma, el qual rigió muy gloriosamente et cresció en bondad al doble. Et en su vejez el fue muy glorioso.

Et aquí él mesmo pone muchos enxenplos de otros muchos. Et asy recuenta en qué manera muchos omnes nascidos umilmente et en umil lugar han seydo grandes sabios et grandes [111rb] filósofos, asy como *Sócrates*. El qual non tan solamente por consentimiento de omnes, antes aún por testimonio de *Apollo*, ydola la qual era llamada dios de los gentiles, fue judgado por grant sabio. El qual fue fijo de una pobre muger, la qual avía nonbre *Plenareris*, la qual era levadera o madrina de los niños quando nasçien. Et su padre era pequero que obrava de mármol et avía nonbre *Soponisco*. Et non contrastando esto, él subió a muy clara lumbre de sapiença et de muy alta gloria. Et si la su virtud es pensada por sy mismo, él fue de muy alta vida.

Iten, la madre de *Corípedes* nin el padre [de] *Demóstenes* non fueron personas conosçidas nin nonbradas en el mundo, enpero, ellos fueron sabios mucho nonbrados en el mundo. Porque aquel el qual es nascido de linage umil el qual es alunbrado por clara lumbre de verdadera filosofía es más noble et de mayor loor que aquel que es de grant linage et non tiene o non ha aquella exçellençia que el primero ha. Porque dize *Juvenal* en el lugar ya allegado que más le plaze *Terclides*, que era cavallero de grant proeza en *Açides*, la qual era grant çibdat et regno, que non fazie el fijo de *Archiles*, el qual era muy noble príncipe de aquella tierra, el qual fijo del príncipe era semejante a un omne mal

criado, viçioso, el qual avía nonbre Thetita. Que q[u]iere dezir que más vale el agudo omne fijo del pobre que el mal viçioso fijo del noble et del rico.

Capítulo quarto: Que non deve omne gloriarse de las exçellençias naturales.

Asy commo non se deve omne alavar o dar gloria de la nobleza de los parientes menos de nobleza de virtudes, bien ansy deven ser amonestados los omnes que non se alaben en vano de la [111vc] exçelleçia de los dones naturales; mas que se ende gorviernen con regla de virtudes que Dios gr[a]çiosamente ha dado [a] algunos, puesto que sean de parte del alma, asy como es ingenio et memoria o entendimiento; de parte del cuerpo, asy como es sanidat, vejez et ligereza; et asy de semejantes cosas; tanto más deve ser más umil.

D'esto fabla sant Matheo, capítulo xxvº, el qual dize que Nuestro Señor Dios ha dado a algunos v marcos; et a otro, dos; et a otro, uno. Et dize aquí sant Gregorio en el libro primero, omelía primera et ixª, que tanto como alguno se recognosçe más obligado a Dios, deve dar razón et cuenta de lo que ha acomendado, tanto deve ser más umil por el don rescebido.

Et dize sant Pablo *Ad romanos*, viiiº capítulo, que: «Haz que non ayas rescebido de Dios. Et si lo as rescebido, ¿por qué te glorificas como sy lo non ovieses rescebido, mas que lo ovieses de ty mesmo?».

Et Jeremías, capítulo ixº, dize: «Non se glorifique el sabio en su sabiduría nin el fuerte en su fortaleza, porque estas cosas son comunes a buenos et a malos, porque ninguno que las aya non deve ser orgulloso. Porque dize sant Augustín en el libro *De paçiençia*: «Algunos que son bienes heredaderos que se pertenesçen a los herederos de Dios, et algunos a los fijos de las concupinas».

Et sant Gregorio dize en el dozeno libro de los *Morales* que algunos dones ay deyuso de los quales non alcança omne vida eternal, et algunos otros menos de los quales la puede omne alcançar. Iten, dize él mismo en el xiº libro de los *Morales* que algunos bienen noç han seydo dados los quales son nuestras armas, et otros que son ornamientos. Et d'éstos atales ninguno non deve de ser orgulloso por tal que por ello los [111vd] pecados non le crescan. Mas muchos son que usan mal de los dones de Dios o de las graçias, asy como aquellos que por su industria natural o por su natural saber dan condepnación a los otros, et los engañan, et cresçen sus males.

Et dize *Ysayas*, capítulo vº, que más sabios son los fijos d'éste, et por tales, son sabios para fazer mal. Dize sant Lucas, xviº capítulo, que más sabios son los fijos d'este mundo en su generación que non son los fijos de Dios en la suya. Et asy mesmo, ay que usan mal de su bejez, que tiran los otros a mal, asy como los otros éstos en los que son bellos et castos, la vejez de los quales afalagan a los otros quando debrían loar más et amar a Dios.

Porque dize el sabio Salamón en los *Proverbios*, xiº capítulo, que muger hermosa et bella et loca es así como a sortija de oro en nariz de puerca o de puerco. Porque sy la puerca tiene un anillo de oro en la nariz, non le perdonaríe, antes le porníe en lugar suzio et vil, en el muladar; et hoçaríe las suziedades olientes. Et asy lo faze la muger bella a todo omne luxurioso que mal quiera usar, et la rebuelve con toda suziedad, asy como la debría asconder por que non enlazase a aquellos que la veen. A enxiemplo de aquel moço, del qual fabla Valerio, libro iiiº, capítulo iiiº, el qual era muy bello et graçioso, la maravillosa fermosura del qual tentava, cometía et somovíe los ojos de muchas onradas mugeres. Et como por esta cosa él sintiese que los parientes de las dichas mugeres lo toviesen en

sospecha, majó et entretajóse su cara por tal que perdiese su fermosura corporal et aver fea cara, que si fuese ocasión a las dueñas o a las mugeres de pecar carnalmente.

Et d'esto [112ra] mesmo recuenta sant Ambrosio en el iiiº libro *De virgindat* que en las fablas antiguas se recuenta que un mançebo avía bella cara et muy graçiosa, por la qual las mugeres lo catavan et mucho a menudo. Et él entretajóse la cara por tal que se non pagasen d'él, nin fuesen enamoradas, nin pecasen en él.

Pues el pedricador divinal amoneste los omnes que non ensobervescan, nin ayan orgullo en las susodichas cosas, nin sean loçanos nin sobervios, porque por atales cosas non son mejores omnes que los otros, segunt que dize Séneca muy bien en la lxxviiª epístola, a do dize que toda cosa es buena por lo que le es propio, asy como el sarmiento es bueno por esto como levanta o faze muchas uvas, el vino es bueno por tanto como [ha] buen sabor, el escudero es bueno quando es espierto et serviçal, el cavallo es bueno quando trae buena carga, et asy de todas las otras cosas. Porque la cosa es muy buena a cada una cosa a la qual es ordenada, et por la qual es et ha seydo asy fecha et ordenada, et la qual es judgada o apropiada.

En el mundo es la más noble cosa razón, porque por razón es más alto que las otras cosas animadas, et por razón es semejante a los dioses. Pues razón acabada es propio bien del omne. Las otras cosas les son comunes con las otras cosas animadas: el omne ha fuerça et el león ha fuerça; el omne es bello et el pavón es bello; el omne es liviano, así es el cavallo; et asy de las otras propiedades. Pues ¿quál cosa es al omne propia? Responde et dize que la razón; la qual, quando es derecha et acabada, faze al omne bienaventurado.

Mas la razón jamás non es acabada sin la graçia de Dios o por virtud de Dios a él dada graçiosamente. Porque dize aquí mesmo Sé-[112rb]neca que esta virtud perfecta o acabada es llamada virtud onesta. Pues este bien es en el omne, el qual es un bien solamente pertenesciente al omne, el qual faze al omne bueno. Et la razón del omne es buena quando es cunplida et derecha, acordante con la voluntad suya, derecha, et bien reglada, et natural. Et ésta es llamada virtud. Et ésta es bien et honestat del omne singular. Et aquí él fabla bien d'esto.

Porque dize sant Pablo en la *Primera epístola ad Corinthios*, xiº capítulo, que Aquel que es Gloria gloria la nuestra conçiencia, adonde las sabias virtudes ovieron óleo en las sus lánparas et las locas ovieron mengua, segunt que dize sant Matheo, xvº capítulo.

Aquí acaba la tercera distinción de la segunda partida d'este libro.

Síguese la quarta distinción: De los departimientos de sustentación o de posesiones o de riquezas; et ha dos capítulos.

Capítulo primero: De muchos et diversos departimientos et amonestamientos de los omnes ricos.

E el divinal pedricador deve hablar a los omnes provechosamente, et dévelos amonestar segunt el estamiento en que son quanto a riqueza o sostenimiento o a heredades, amonestando los ricos asy como a ellos pertenescer. Et eso mismo, los pobres segunt su condición. Por tal como d'esto fabla bien sant Gregorio en el iiº libro *De pastoral*, capítulo iiiº, aquí será hablado brevemente a dar carrera et ocasión a los pedricadores de hablar d'esta materia quando será lugar et fazedero.

Pues los ricos deven ser amonestados quanto al allegar de las riquezas, que las non alleg[u]en de furto o de rapina, nin por usuras, nin por falsas mercadorias, o por otras maneras malas; porque tales [112vc] riquezas malallegadas son llamadas en el *Evangelio de sant Matheo*, viº capítulo, moneda o riqueza de yniquidad o maldat. Et sant Jerónimo en la *cxviiª epístola* dize que todo omne rico es yniquo o es fijo de yniquidad.

Iten, éstos deven ser amonestados que non deseen nin quieran desordenadas riquezas. Porque dize el Apóstol *Ad Thimoteum*, viº capítulo, que aquellos que deseen que sean ricos caen en muchas tentaciones. El sabio *Eclesiástico*, capítulo vº, dize que aquel que q[u]iere o ama las riquezas non resçebirá fruto de aquéllas.

Iten, deven ser amonestados que non retengan malamente las riquezas quando los pobres averán fanbre et sed. Porque dize el sabio *Eclesiástico*, capítulo vº: «Non quieras ser orgulloso en las riquezas non justas». Et sant Juan en la *Primera canónica*, capítulo iiiº, dize asy: «Aquel que oviere la sustança del mundo, et verá a su hermano que averá mengua, et cerrarle ha su corazón por que él le ayudara en su nesçesidad; pues ¿en qué manera se puede fazer que la caridad de Dios sea en él?».

Iten, deven ser amonestados que non se fíen en las riquezas por tal como pueden caer et faller, et non han poder que defiendan al omne nin le ayuden al día de la vengança sy non son bien et piadosamente destribuydas. El sabio Salamón en los *Proverbios*, capítulo xiº, dize que aquel que fía de las riquezas caerá, et non le ayudarán nin aprovecharán al día de la vengança. Iten, deven ser amonestados que non sean orgullosos por las riquezas et que por esto non menospreçien los más pobres. Onde dize sant Pablo *Ad thimoreum*, capítulo viº: «Tú farás mandamientos a los ricos d'este mundo que non sean nin loçanos, et que non ayan esperança en la non çertanidad de las riquezas; porque non los ha Dios escogido por las sus riquezas».

Et *Santiago*, capítulo ii, dize asy: «Non querades aver fe nin açepçión de personas, nin onredes los ricos, menospreçiando los pobres». Iten, deven ser amonestados que sepan que quando salirán d'este mundo, non llevarán consigo las riquezas d'este mundo. Porque dize *sant Job*, xxviiº capítulo, que el rico omne, quando se adormirá, q[u]iere dezir: quando se finará, non se llevará d'ello cosa.

Et sant Gregorio, hablando bien d'esto en el iiiº libro de los *Morales*, dize que nosotros non podemos mucho estar nin durar con las riquezas nin con las nuestras cosas, porque una de dos cosas han de acaesçer: o nosotros por la nuestra muerte las desanpararemos, o ellas en nuestra vida nos desanpararán, que nos fallerán o nos peresçerán; por que es cosa conveniente que los ricos sean amonestados que cambien las riquezas terrenales por las çelestiales.

Onde dize sant Agustín sobre la dicha palabra de *Job* que nosotros perdemos las cosas terrenales, catando aquéllas; et guárdamoslas quando las damos piadosamente. El nuestro patrimonio es perdido quando es detenido; et dado en obras piadosas, es guardado. Por que nosotros, asy faziendo nuestras faziendas, fagamos que las cosas que pueden peresçer mudemos en aquéllas que non peresçen.

Porque dize sant Lucas, capítulo xviº, que fagamos que ganemos amigos de las riquezas de yniquidad. Et sant Pablo dize *Ad Thimoreum*, viº capítulo, que faga mandamiento a los ricos omnes de este mundo que fagan bien; et que sean ricos de buenas obras; et lo que han que lo den piadosamente a los pobres, los quales son medianeros [113ra] entre Dios et los ricos omnes d'este mundo, porque por la su mano enbían la limosna a Dios quando gela dan, lo qual resçibe Dios por la su mano a provecho et a meresçimiento de los ricos que la han dado, segunt que dize sant Agustín en el primero libro *De los sermones* en el xxxviiº sermón.

El sabio *Eclesiástico*, xxixº, dize que limosna es asy como costal de thesoro de aquel que la da. Et por esto ha querido Dios que algunos fuesen pobres a los quales fuese

dada limosna, et que el regno celestial fuese venal, et que lo mercásemos con alimosna. Et esto dize sant Agustín en el xxxviº sermón del dicho libro.

Itē, deven ser amonestados los ricos que por tienpo et para adelante se guarden de las penas que han de venir, et que comidan por tienpo et para adelante. Las quales penas serán dadas a los ricos que averán desordenadamente amadas las riquezas et averán mal usado. Porque es escripto en el *Envangello de sant Lucas*, capítulo viº, que los ricos omnes que aquí han su consolación serán maldichos. Et por esto les dize *Santtiago*, capítulo vº, que en esta vida abrían fazer penitencia et llorar sus pecados. Pues digna cosa es que las riquezas justamente sean allegadas, et ordenadamente amadas, et piadosamente derramadas, et que sean menospreciadas; sy más que non de voluntad, asy como dicho es. Et como quier que las riquezas sean buenas, mas non sy non aquellos que saben bien usar d'ellas, segunt que dize sant Agustín en el libro *De sermone Domini in mo[n]te* en el xiiº sermón.

Et dize asy: «¿Qué te aprovecha a ti la arca llena de bienes sy la tu conciencia es vazía? Tú q[u]ieres aver buenas cosas, mas non q[u]ieres tú ser **[113rb]** bueno. Vergüenza debrías aver de los bienes que has; sy as buena casa llena de bienes et la casa buena et los otros bienes han a ti por señor, que non eres bueno». Et aquí fabla él bien d'esto.

Porque non deve omne aver estimación que el omne sea bueno por tal commo ha riquezas buenas. Porque dize Séneca en la *Epístola lxxixª* que aquel que quiere bien judgar el omne sy es bueno o si es malo, todo despojado lo deve catar et judgar et saber cuál es. Et deve dexar estas sus riquezas et su patrimonio et sus onras et las otras mentiras de fortuna. Et dése cata del omne acabal. Et después, faga departimiento entre el cuerpo et el alma. Et pare ojo cuál es el cuerpo por sy mesmo, et cuál es el alma et la conciencia. Et cate los bienes que el omne posee sy son suyos o de otri. Et aquí él fabla mucho d'esta materia.

Itē, deven ser amonestados los ricos omnes que se comidan en la vileza de las riquezas por vario o venino podrido o tierra vana. A do dize el profeta *Abachuc*, capítulo iiº, que enfermo es aquel que allega las cosas non suyas, porque él allega contra sy mesmo varro espeso. A do el Apóstol *Ad Felipenses*, capítulo iiiº, dize: «Han pensado las riquezas tan poco como vasura o varro».

Itē, deven ser amonestados que se den a cata cuántos lazerios a aconpañado[s] con las riquezas; porque segunt que escribe sant Lucas, capítulo viiiº: «Las riquezas son asy como espinas que afogan el trigo, bien asy las riquezas afogan la palabra de Dios». Et dize sant Gregorio en la omelía xviª, declarando aquesta palabra, que por esto son comparados a espinas, porque los pensamientos et los cuydados que fazen aver al omne ag[u]ljan et fieren al comediimiento del omne, et lo rompen todo.

Itē, deven seer amonestados que se piensen más las **[113vc]** mentiras et los engaños de las riquezas. En do Nuestro Señor dixo aquí mesmo que los omnes fincan engañados por las mentiras de las riquezas. Et dize aquí mesmo sant Gregorio que verdadera cosa es que tienen en sí mucha mentira o que fazen al omne mentira, porque non pueden largamente fincar con nosotros nin tiran al omne su defallimiento; porque son asy como sonbra flaca, asy como fumo que ayna pasa, et ansy como flor del canpo que poco dura, por que non se deve omne en ellas glorificar, segunt que dize sant Crisóstomo *Sobre sant Juan* en la xxxiiiª omelía. El Sabio dize en el *Libro de la sabiduría*, capítulo vº: «¿Qué nos aprovecha soberbia nin alabanza de riquezas? Non cosa, porque todo es pasado así como sonbra».

Itē, deven ser amonestados que se comidan et se piensen en las tardanças et en los embargamientos de las riquezas, porque ellas son asy como lazos o prisión et carga de aquellos que las aman. Porque dize el Sabio, *Sapiencie*, xiiiiº capítulo, que las criaturas de Dios son fechas a tentación del alma del omne, a prisión de los pies de aquellos que non

son sabios. A do dize sant Agustín en el libro llamado *De bervis Domini* en el xxxiiiº sermón allegado que amor de los bienes tenporales es carrera de penas esprituales, porque retienen la voluntad de cobdiçia et la tardan et la retienen; porque el amor del mundo faze adúltera el ánima, et el amor del Criador la castiga, segunt que dize él mesmo en el lvº sermón. Et por esto como es cosa difícil et grave aver riquezas et non las amar, por esta [108vd] razón, ellas son peligrosas a aquellos que las poseen. Et por esto dize el Salvador, en el xixº capítulo de *sant Matheo*: «¡O aquel que q[u]iere ser perfecto et acabado venda todo lo que ha et délo a los pobres, porque más ligera cosa es al camello pasar por un forado de aguja que el rico omne entrar en el regno del çielo!».

Et estas cosas et muchas otras se pensaron los antigos; los quales menospreçiaron las riquezas, del nonbre de las quales algunos eran señores et tenedores; los otros eran sabios et estudiosos et virtuosos; et los otros eran santos que sigúen et paresçían al fijo de Dios, asy como se declara adelante en la viª parte d'este libro, adonde será tratado de la pobreza de los religiosos. Por lo qual dize el Salmista: «Si las riquezas sobreabundan que non ponga omne [en] ellas su coraçón».

De los omnes que se non piensan en las cosas susodichas nin fazen alguna provisión de venir a la gloria eternal, fabla bien el *Tractado de xii abusiones*, adonde es aquí escripto que el quarto grado de abusión es rico omne que non es limosnero. Et tal es aquel que non distribuye en cosas piadosas lo que ha sobrado, porque este atal non allega su thesoro en el çielo. Et por esto, los escasos son dichos maldichos por *sant Matheo*, xxvº capítulo, porque aquellos que ponen por la su abitaçión non le dan vendición, antes lo mal dizen. Porque ellos son maldichos asy como aquel [114ra] (et) rico omne que bive muy delicadamente et non avía piedat de aquel omne pobre, el qual avía nonbre Lázaro. Et quando murió, fue enterrado en infierno, segunt que dize *sant Lucas*, capítulo xviº.

Capítulo segundo: Del amonestamiento de los pobres et del provecho de la pobreza.

Los pobres deven ser amonestados de aquellas cosas que a ellos pertenesçen. Et son dos maneras de pobreza: la una es de nesçesidat, que querían ser ricos; et los otros son de voluntad. Los que son pobres de nesçesidat son pobres de riquezas; mas non son pobres de voluntad, que non les plaze la pobreza, segunt que dize sant Agustín en el libro primero *De los sermones* en el xiº sermón. Et por esta razón, primeramente es dicho en quál manera deven ser instruydos et dotrinados aquellos que son pobres de nesçesidat, mal su grado; porque de pobreza de voluntad será dicho adelante en la sesta parte d'este libro, allí onde será tractado de la pobreza voluntaria de los religiosos.

Et el pobre de nesçesidat deve ser enseñado que aya gran paçiençia en su pobreza et que la sufra, asy como el enfermo sufre la áspera medeçina et la purga amarga (et la purga amarga), porque la pobreza la purga de sus defallimientos, segunt que dize sant Gregorio en la *Postrimera omelía* hablando del rico omne glotón et guloso, et del pobre Lázaro. Et dize que medeçina de pobreza sana et guaresçe [a] aquellos los quales enfermedat de buenas costunbres los fiere. Et Nuestro [114rb] Señor Dios dixo por boca del profeta *Ysayas*, capítulo xlviiiº: «Yo he escogido a ti en la fornas de pobreza». Et dize sant Juan Boca de Oro *Sobre el Evangelio de sant Matheo*, omelía iiiª, que pobreza es fornas más orrible que fuego.

Pues asy como el enfermo non se deve turbar nin ensañar de la medeçina, nin aquel que deve ser purgado de la purga; bien asy el pobre deve ser amonestado que non se espante de la pobreza, mas que la sufra asy como a medeçina. A enxiemplo de Tobías,

capítulo iiiiº, que dize: «Nosotros somos pobres en esta vida, enpero, muchos bienes abremos sy temiéremos a Nuestro Señor Dios».

Iten, deven ser amonestados el pobre que le plazia la pobreza. Porque dize Séneca en la *Epístola ii*^a que alegre pobreza es cosa honesta. Et sy alegre es, non es pobreza, mas es riqueza. Porque aquel que bien se aviene con pobreza es rico. Et aquel es pobre non quien ha poco, mas aquel que desea más que non ha; pero [quien] non desea que aya más es rico.

Et Séneca en la epístola desuso allegada dize: «Non cuydo que sea pobre aquel al que alguna cosa sobrecunple, por poco que aya; pues sea que asaz ha, pues que le cunple». Et es asy como a rico, et sea que aya quasi non cosa, segunt que dize el sabio en los *Proverbios*, xiiiº capítulo.

Iten deve ser amonestado el pobre que se cate de verdadera pobreza, la qual está en deseo de riquezas; porque aquel es pobre verdadero el qual non desea riquezas. Porque dize sant Gregorio en el lugar desuso allegado que pobreza es fallesçimiento del pensamiento, [114vc] la qual non está en calidat de posesiones, porque aquel que se bien conporta con pobreza non es pobre, segunt dize él mesmo.

Et mayormente deve seer amonestado que se cate non caya en aquella mala et alta pobreza la qual tira birtudes, esto es, de pecado; porque aquella es verdadera pobreza, en la qual ha defallimiento de verdaderas riquezas. De la qual es escrito, *Apocalipsi*, iiiº capítulo: «Tú dizes que eres rico, et non sabes que eres mesquino et pobre et miserable et çiego et desnudo». Es a saber, despojado et privado de riquezas esprituales; de las quales dize *Ysayas*, xxxiiiº capítulo, que sabiduría et sçiençia son riquezas et salut, et temor de Nuestro Señor es thesoro suyo. Porque dize sant Gerónimo en la *Epístola xcv*^a:

«Pobreza non faze el pobre más digno de loor sy non se cata de pecado entre las suziedades». Et dize *Job*, xxiº capítulo, que el pobre non teme de qué se cubre su cuerpo. Et dize sant Gregorio en el xxiº libro de los *Morales* que más pobre es aquel que non ha umildat que non aquel que non ha paño nin vestidura con que se cubriese. Et asy, pobre orgulloso es desplaziente a Dios, segunt que dize el *Eclesiástico*, xxxvº capítulo.

Iten, deve ser amonestado el pobre que allegue riquezas esprituales por tal que sea rico en Nuestro Señor Dios, et que cunpla su coraçón de aquélla et del thesoro çelestial, segunt que dize sant Agustín *Sobre los salmos*, que dize que algunos son el coraçón de los quales es lleno de riquezas et la su casa es vazía. Et después dize que aquéllos son buenos pobres que buscan et finchen el coraçón, segunt dize, asy como los ricos segunt el mundo buscan de que puedan finchir el arca.

Iten, dize él mesmo *Sobre sant Johan*, omelía xxv^a: «Aquel bienaventurado rico tiene [114vd] oro en el arca, et aquel pobre tiene a Dios en la conçiençia», faziendo conparación quál

es más rico: el rico tiene aquella cosa la qual puede peresçer et lo puede fazer peresçer; et el pobre tiene a Dios, el qual non puede peresçer nin le puede ser tirado. Pues llana cosa es que aquel que tiene a Dios en su conçiençia es más rico que aquel que tiene el oro en la arca, et ha riqueza de mayor durada; porque él ha a Dios, el qual es riqueza de coraçón et de la voluntad, segunt que dize sant Agustín, libro vº de *La çibdat de Dios*, capítulo xviii. Et ésta es riqueza que faze al omne bienandante, segunt que dize él mesmo.

Iten dize que deven ser amonestados los pobres que comidan et piensen los peligros en que los ricos son puestos a livianar la su pobreza, et que comidan los provechos que son en la pobreza, et el poco provecho que han los ricos de sus riquezas, et los lazerios que sufren, los quales son sin nonbre, porque el uno tiene muchas riquezas et tiene muchos comedores que las despienden et que las comen. Et ¿qué aprovechan las riquezas a aquellos que las poseen sy non que las catan et que las veen con sus ojos? Las riquezas son

guardadas o alçadas en mal de su señor porque perescen en malvada aflicción suya, segunt que dize el sabio *Eclesiástico*, capítulo vº.

Iten, deven ser amonestados que comidan los bienes (que comidan los bienes) et los provechos de la pobreza; los quales son seguridat de fuera, en el cuerpo, que non han enemigos nin ladrones nin robadores, et seguridat de conciencia de Dios en el alma de peligros de pecado, et alegría et compañía de buena compañía, et se allega de grado al pobre el qual non se aconpaña con el rico, et asy de muchas otras cosas semejantes et provechosas. Adonde recuenta sant Agustín en el libro de *Las confesiones* que él, pasando por una calle, él vio un pobre mendigo que estava alegre et pagado et en grant juego et solaz. [115ra] Et sant Agostín sospiró et bolvióse a sus compañeros et díxoles: «Non ha cosa en el mundo que tanto deseamos como aver alegría que mucho nos dure, et este pobre mendigo hala alcançado antes que nós».

Et síguese que dize sant Agustín: «Aquel pobre se alegrava, et yo era en grant cuyta o mal. Et él era seguro, et yo tremía et dubdava. Porque -dize- la pobreza que riqueza de alegría es detenida et alçada a todo pobre, et esto es don et gracia de Dios tan grande que non lo entiende nin lo convence todo omne». Et dize una otra pobreza que esto es thesoro que non ha precio nin pensamiento, el qual da onra et riqueza et amigos. Et dize que omne pobre jaze en todo logar seguro. Et un otro poeta dize que omne pobre [que] va vazío et non trae cosa pasa alegremente et cantando delante del ladrón porque non ha reçelo d'él.

Et dize aquel filósofo el qual ha nonbre Sergio que pobreza es bien ayrado, et es madre de sanidat, et reconosçimiento de cuydado, et carrera poca et derecha menos de cuydado, et es falledera de sabiduría, et es mercaduría sin todo daño, et sustança non tratable, et heredit sin calupnia, et fortuna non çierta, et bienabenturança sin cuydado. A donde los antiguos que se pensaron estos provechos de pobreza et otros muchos bivien en pobreza, asy como paresçerá adelante en la sesta parte d'este libro.

Iten, deven ser amonestados que piensen et ymaginen en la pobreza del Fijo de Dios; el qual, como fuese rico, fizose por nosotros pobre, segunt que dize el Apótol, *Prime ad Corinthios*, viiiº capítulo. Et que se comidan cuánto la ha loado el Fijo de Dios et cómo ha fechas muy grandes promisiones a los pobres. Et en el vº capítulo de *sant Matheo* dize que los pobres de espritu son bienaventurados porque d'ellos es el regno çelestial.

Et en el lxixº capítulo de *Ysayas* dize que Dios se acordará de sus pobres. Et el Salmista dize que Dios fará salvas las ánimas de los pobres; et sean pobres por [115rb] nesçesidat, pero sufren la pobreza paçientemente et de voluntad; et guárdanse de pecado; et finchen el secreto del corazón de las riquezas por tal que sean en la compañía del pobre Lázaro (et) en el regno çelestial.

A donde sant Gregorio en el primero libro *Sobre el Evangellio de sant Matheo*, omelía xvª, recuenta un enxienplo de un pobre el qual avía nonbre Servulus, que era pobre de riquezas tenporales et rico por méritos. Et era perlático de pequeño, al qual sirvía su madre et su padre et su hermano. Et todo lo que él podía aver de limosna dávalo en alimosnas por mano de la madre et del hermano a los pobres. Et pensava de fazer gracias a Dios de su dolor, et estava cada día continuamente en oración et en loar a Dios. Et quando se allegó a la fin de su vida, él dixo a aquellos que con él eran allí presentes que si eran allegados por tal que allí fuesen presentes quando partiría d'esta vida, que se levantasen et cantasen salmos. Et ellos començaron de cantar los salmos. Et quando él ovo de finir, fizolos callar et díxoles: «Callad, ¿non oydes tantas bozes acordantes en el çielo?». Et así él finó. Et todos quantos y eran presentes fueron llenos de muy presçioso olor de aquí a que fue soterrado. «Catad, -dize sant Gregorio- cómo salió éste que paçientemente avía sufrido los afanes de la enfermedat corporal».

Et semejante enxenplo ay escripto en las *Vidas de los santos Padres*, en el segundo libro antes del fin, de un viejo que quería ver el alma de un omne [justo], et de un omne pecador quando saldríe del cuerpo. Et quando fue en la çibdat, oyó dezir que un omne solitario, el qual era avido et lo tenían por omne justo, estava al punto de la muerte. Et otro omne, el qual era pecador, et estava que le quería salir el alma. Et allegóse a él, estando en el punto de la muerte, et vio una arpa et tres gatos vullientes de fierro con que el diablo [115vc] le arrancava el alma del cuerpo.

Et luego d'esto él se partió de allí, et vido en una calleja un omne que era romero o peregrino que se muríe, el qual non avíe cuydado de los aferes et cosas d'este mundo; el qual, como se acostase o fuese çerca la muerte en aquel punto, desçendieron y, adonde el dicho peregrino yazía, sant Miguel et sant Gabriel arcánjeles, et rogavan al alma de aquel peregrino que sallíese de aquel cuerpo. Et como ella non sallíese, dixo sant Gabriel a sant Miguel, tómalala. Et dixo sant Mig[ue]l: «Mandamiento avemos que sin dolor la ende saquemos et sin fuerça». Et mientras que estavan asy, vino el profeta David con la viuela et muchos cantos con él de Jherusalem. Et quando el alma oyó aquellos cantos, sallió del cuerpo. Et sant Miguel resçibióla et subióla al çielo. Pues aquellos los quales son pobres de nesçesidad o de riquezas tenporales, o de voluntad sostengan la pobreza por Dios, semejante a los dichos pobres, por tal que sean bienaventurados en el çielo. Et de tales cosas deve hablar o disputar el divinal pedricador con los pobres.

Aquí acaba la quarta distinción et comiença la quinta.

La quinta distinción es de los amonestamientos de los omnes segunt que son departidos por diversas calidades de vida; et ha ii capítulos.

Capítulo primero: Del amonestamiento de los omnes que están en pecado.

El pedricador deve amonestar los omnes que si son en pecado, que salgan et que lo dexten et que non sirvan al diablo nin se dexten caer en infierno por vía de perdiçión. A do dize el sabio *Eclesiástico*, xxiº capítulo: «Fuye al pecado así como a la cara de la culebra entexigada et el león devorador et el espada tajante, asy deve fuyr pecado a pecado».

Adonde sant Agustín en el *Tractado de x cuerdas*, llamólos traspasadores de los mandamientos de Dios, bestias de los pecados, et tras-[115vd]pasamientos los quales son en los pecados et mesquindades aconpañado.

Et segunt que es dicho en el *Breviloquio de las virtudes et de los viçios*, los gentiles aún esquivaron fuertemente viçios et pecados por la vejez la qual es en ellos. Porque a buen omne non le pertenesçe de fazer ninguna cosa fea nin suzia por ascondidamente que fazer se pueda, porque filosofía demuestra que ninguna cosa non sea fecha suzia nin fea nin injustamente nin engañosamente nin incoven[ien]temente.

Et por esto dize Tullio, libro iiiº *De ofiçios*, capítulo xº, que Platón puso una fabla o palabra de un (n)[h]ombre que avía nonbre Guises, del qual recuenta por manera de fabla o de estoria engañosa. (La)[El] qual desçende en una onda fendedura. Et ay él bio un cavallo de metal, desuso del qual él vio un omne de graveza non acostunbrada, et tiene una sortija o anillo de oro en el dedo. Et Guises allegóse al omne aquél, et sacóle el anillo del dedo, et tráxogelo et tornóse a sus conpañeros, los quales eran pastores asy como él, que era pastor del rey. Et quando él tenía el anillo en el dedo et tenía la mano abierta, él era invisible, así

que ninguno non lo podía veer. Et quando çerrava la mano, omne lo podía ver. Et por virtud del anillo, él entró en la cámara de la reyna; et durmió con ella carnalmente; et mató al rey et algunos otros, los quales a él plugo. Et a poco tienpo, por aquel anillo él fue rey de Lidia.

Et dize Tullio que sy omne sabio avía aquel anillo, non le sería devida cosa de fazer pecado más que sy non lo avie, porque los omnes buscan cosas onestas que non cunple fazer ascondidamente.

Esta mesma fabla pone sant Ambrosio en el iii° libro *De ofiçios*, donde dize aquí: «Es nesçesaria cosa de fenesçer et semejar a este cavallero». Et pone aquí la dicha estoria engañosa. Et concluye aquí que sy el sabio avía este anillo, [116ra] non osaría fazer mal nin pecado, porque clara cosa es que el omne sabio non quiere fazer algunt malestar nin cosa que le cala fazer ascondidamente. Asy como fizo Davit, el qual falló a Saúl en una cueva et podiéralo matar ascondidamente, enpero, non lo quiso fazer, segunt que paresçe en el libro primero de los *Reyes*, segunt que paresçe en el capítulo xiii°.

Pues sy los gentiles aborresçen asy pecados por razón de la suziedat que han, ¡o Dios, cuánto más lo deven aborresçe(n)[r] los fieles christianos! Porque dize Séneca en la liiiª epístola que jamás non avemos peleados con los viçios que nos persiguen sin manera et syn fin que poderan seguir. A aquellos que sirve el coraçón non deve ser sufiçiente baraja nin manera nin fin. Antes sin otra manera non se les podríe arredrar et fuera de sy mismo echar, debríe omne a sy mesmo el coraçón arrancar con ellos en uno.

Iten, dize aquí mismo, en la cxª epístola, que él ha grant deseo que cosas ásperas sean dichas contra viçios, et contra cobdiçia, contumelia, et contra luxuria; palabras de varaja. Et mucho él fabla aquí d'esta materia.

Pues el fiel christiano encomiéndose la enormidat de los traspasamientos la qual es los pecados; porque pecado es quebrantamiento de la ley de Dios et es ynobidencia de los mandamientos çelestiales, segunt que dize sant Ambrosio en el libro *De parayso*; o pecado es deseo o palabra o obra contra la ley eternal, segunt que dize sant Agustín *Contra Faustum*, xxii° capítulo. Pensándose aún el fiel christiano que pecado es muerte del alma et privación de vida verdadera, la qual vida verdadera es Dios, segunt que dize sant Agustín en el sermón que dize asy: «Tú que lloras la muerte, llora el pecador; tú llores el coraçón del qual se es Dios partido».

Porque bolver la [116rb] cara del entendimiento et de la boluntad a las criaturas, et bolver las espaldas a Dios esto es muerte espiritual del alma, segunt que dize sant Agustín en el libro *De dos almas*. Porque la muerte del alma es quando Dios la desanpara, segunt que dize sant Agustín en el libro xiii° de *La çibdat de Dios*, capítulo primero: «Deve aún comedir el fiel christiano que por pecado el omne cae en grant captividat, e oscura et cruel servidunbre et vergonçosa del demonio». Porque dize el Apóstol *Ad Romanos*, capítulo vi°, que de aquél es fecho el omne siervo et captivo, al qual ha deligentemente obedesçido. Dévese aún pensar la pudror fiera et mala del pecado, et la podredura de aquél; porque más pudriente es a Dios el alma pecadora que non es al omne bivo el perro muerto et podrido, segunt que dize sant Anselmo en sus *Meditaciones*.

Estas mesquindades del pecado et de otras muchas, de las quales es dicho en el *Breviloquium de viçios*, dévese pensar el omne christiano. Et deve aborresçer et ayrrar al pecado a enxemplo del que pone David que dize que él, aviendo en husgo yniquidad, et avía avido husgo de pecado et de viçios en general. Et del mal que faze al omne fabla muy bien Hugo, *De sacramentos*, en el segundo libro de la iiiª parte, capítulo primero, donde dize que siete son los pecados divinales. Et síguese aquí: «Sobervia tira al omne Dios por apropiación, envidia tira al omne el próximo, yra a él mesmo, acçidia o pereza açeta al omne desnudo o despojado, abariçia echa de fuera al omne açetado, gula engaña al omne fuera echando, luxuria pone en servidunbre et captividat al omne engañado.

Itēn, dize aquí mesmo que el alma raçional, quando en su buena sanidat es, es asy como vassillo [116vc] firme et linpio, a la qual biçios, asy como dicho es, destruyen et la tornan guarida et corronpida; porque por sobervia ella es finchada, por enbidia es seca, por yra es glata, et por acçidia quiebra, et por avariçia se derrama, por gula es metezinada de yervas et de poçoña, por luxuria es pisada et tornada en lodo.

Et un omne defenesçe cada uno d'estos pecados en esta manera que se sigue. Et dize que sobervia es amor de propia exçellençia; inbidia es husgo de bienaventurança de otr(a)[o]; yra es tu[r]baçion non razonable de coraçon; acçidia es tristeza et enojo que nasce de confusìon del comedimiento, que es enojo et amargura desmesurada de coraçon; avariçia es deseo desmesurado de comer; luxuria es cobdiçia de espiriença de deliçio carnal o desmesurado deseo o de allegamiento carnal o deseo callente o contra razòn.

Et d'estos biçios nasçen todos los otros, segunt que dize aquel mesmo; porque éstos son duques et reyes de las conpañas et de las huestes, et de los viçios et de los pecados. Et d'esto fabla *Job xxxixº capítulo*. Et dize que la pelea es sentida de lueñe por olor, et de lueñe es oyda (et) el amonestaçion de los duques, et el adulamiento de la hueste et de la conpañia. Sobre la qual palabra, sant Gregorio en el xxiº libro de los *Morales* fabla bien d'estos vii viçios, los quales son duques de las conpañas et de las huestes, et de los biçios. Et aquí fabla bien de los biçios que nasçen d'estos vii viçios criminales, de los quales es dicho en el tractado desuso allegado.

Capítulo segundo: Del amonestamiento de aquellos que fazen penitençia.

E el pedricador de Dios amoneste los omnes que se arriedren de pecado et que se [116vd] combatan con los vii pecados desuso dichos, los quales son vii príncipes o siete duques de las conpañas et de las huestes de los otros pecados, et contra toda su conpañia, et que los maten todos con los demonios. Asy como fizo Josué de ay et de su pueblo; et asy como es escripto en el libro de *Josué*, viiiº capítulo.

Desuso del qual paso dize Orígenes, omelia viii, que el rey a él significa el diablo. Et nosotros matamos el diablo et los viçios, es a saber, avariçia et pecado de lengua et los otros pecados quando matamos la su propia obra, la qual es fazer pecar los omnes. Porque non los podemos matar, (et) matando la su propia sustançia; mas matámoslos, matando su propia.

Porque el Apóstol *Ad Colosçenses*, capítulo iiiº, dize que nós mortifiquemos desuso de la tierra las partidas de nuestro cuerpo et fornicacion et inmudiçia et los otros viçios. Et por esto como esto se faze por penitençia, el pedricador deve enduzir o demostrar a la gente a fazer penitençia a enxiemplo de sant Juan Bautista, así lo dize *sant Matheo*; el qual, al començamiento de la su pedricacion, amonestó los omnes de fazer penitençia. Aun dize *sant Matheo* que sant Johan gritava a los omnes: «Fazed penitençia et el reyno del çielo acostarse a a vosotros». A enxiemplo del Salvador Nuestro Jhesu Christo que en semejante manera pedricava penitençia, segunt que dize *sant Matheo*, iiiº capítulo. Et pedricava et dizia: «Arrepentidvos et convertidvos por tal que los vuestros pecados sean perdonados». Porque con penitençia mata omne los desuso dichos enemigos; así lo dize sant Agustín en el libro *De trenidat*, capítulo vº.

Itēn, por penitençia resuçita el alma de muerte a vida; et la muerte por penitençia muere; et por penitençia son encendidas memoria de la cruz de Jhesu Christo et dolor et compasiòn [117ra] del alma et abstinencia et afliccion corporal; por la qual penitençia, que es mortificacion del omne, la muerte de inpietat muere o es muerta, porque penitençia es noble cosa, ca ella faze que los defallimientos se convierten et tornan en provecho, segunt que dize sant Agustín en el su tractado el qual ha nonbre *Yponosticon*. O puede ser dicho

que verdadera penitencia es que jamás non torne omne a los males de que se arrepiente. Et deve llorar los males que ha fecho. Et segunt que dize él mesmo en el libro *De ecclesiasticis doctrinis*, el qual es dicho *Breviloquium*, ay se dize cómo deve omne fazer penitencia, et cuántas son las partes de penitencia, et cuáles son, et el fruto de la penitencia.

Aquí se acaba la quinta distinción et comienza la sesta.

La sexta distinción es del amonestamiento de los omnes segunt que son departidos por muchos estamientos; et ha tres capítulos.

Capítulo primero: ¿De qué deven ser amonestados aquellos que son juntados en matrimonio?

El pedricador deve amonestar los omnes segunt el estamiento en que son; ca algunos son en estamiento de matrimonio, los otros en estamiento de bibdaje et los otros en estamiento de virginidad. En cuál manera deven ser amonestados aquellos que son en estamiento de matrimonio ya es dicho desuso, en la segunda parte d'este libro. Et d'esto mismo fabla sant Agustín por todo el libro *De bono coniugali*, mas aquí non cale más hablar.

Capítulo segundo: ¿De qué deven ser amonestadas las bibdas? De muchas cosas. Et cuáles deven ser ellas.

[117rb] En las dos partes d'este libro ha seydo dicho en partida cuántas deven ser las bibdas et cuáles deven seer en sus conportamientos; et cómo los omne[s] deve[n] pedricar et amonestar, et de qué.

Estas amonesta el Apóstol en la *Primera epístola ad Thimoteum*, vº capítulo. Et dize que sea escogida biuda que non aya menos de lx años, la qual non aya avido más de un marido et muchas otras condiciones pone que deve aver. Et después dize: «Yo quiero que aquellos que son más moças que tomen marido».

Et ay sea, segunt sentençia del Apóstol, que sea devida cosa ser dos vezes en estamiento de matrimonio. Enpero, antiguamente aquella muger que oviere avido marido et después non q[u]iere tomar otro será coronada de corona de castidad, la qual será grant honor, segunt que dize Valerio en el iiº libro, capítulo primero, asy como dicho es desuso.

Et a tales biudas loa mucho sant Gerónimo en el segundo libro *Contra Joviniano*. Et pone ende enxienplo de muchas que non quisieron aver dos maridos. Dende recuenta que como donia Marçia, fija de Catón, llorase su marido, el qual era muerto, et las otras mugeres le dixiesen cuál sería el postrimero día de su llo, respondió que el postrimero día de la su vida. Esta que asy llorava su postrimero marido non le yva el corazón a aver otro segundo.

Iten, recuenta de otra bibda a la qual un su pariente consejava que tomase otro marido, et dizíele que él sabíe uno muy conviniente en hedat et en fermosura et en bondat. Et respondióle la bibda que non quería ninguno, porque si devíe ser mejor que ninguno o que el primero, pues que a perderlo avía, que [117vc] lo non quería. Et si era más malo, ay menos, porque le non sería cosa conviniente que en pues de buen marido oviese otro malo.

Iten, recuenta que fue dicho a una dueña que avía nonbre Porçia menor que una dueña bibda que ella conosçíe avíe tomado otro marido et que era muerta bienmaridada. Et

respuso la bibda que aquella dueña era bienabenturada la qual bivíe castamente et jamás non fiziera sinon unas bodas.

Iten, recuenta aquí que Marçella, bibda que fuera mayor, fue rogada por su fija que tomase otro marido. Et respondióle que esto non podía fazer, que en tal punto avía perdido un marido que jamás non tomaríe otro.

Iten, recuenta que quando fue muerto Servio, fincó su muger, doña Valeria, biuda. Et como ella fuese acometida que tomase otro marido, respondió que lo non podíe fazer, que en toda su vida le sería semejante que Servio fuese bivo et fuese con ella. Et aquí él fabla mucho d'esto. Et después, síguese aquí que las mugeres casadas deven semejar a las claudias et a las cornelias, es a saber, las dueñas del linage de Claudio et de Cornelio.

Et quando verán que ninguna biuda tome otro marido, leyan el apóstol sant Pablo, el qual les otorgava liçençia. Quando verán alguna bibda que non quiere tomar otro marido, comídanse que estamíento de casto biudaje fue en grant reverençia en el mundo, et non sinon en las buenas dueñas, et antes que enpeçase la religión christiana. Et luego, en el tienpo de christianismo, fue fecho estableçimiento que ningunt omne que oviese avido muger la qual oviese avido otro marido o sy el oviese avido dos mugeres, non podíe ser clérigo misacantano nin aver sa[n]ctas órdenes.

Et los atenienses antiguamente castravan a aquellos que eran asy como clérigos o maestros mayores ante los [117vd] filósofos luego que avía avido una muger, por tal que non oviese otra. Et quando algunos subíen a estado de obispo, avíen a beber çumo de una yerva la qual avíe en griego atal nonbre: *adiesitad*, la qual avíe atal virtud que jamás de allí adelante non podíe usar con muger. Et todo esto es en grant loor de castidat.

Aquí sant Jerónimo amonesta fuertemente las biudas guardar biudaje et que non faga otro matrimonio, mas que cate biudaje et castidat. Iten, el mesmo sant Jerónimo demuestra cuánta deve ser la biuda en la *cxiiiª epístola*, la qual es intitulada: «De biudes catadera». Et aquí él conseja en muchas maneras que non sea fecho segundo matrimonio, contando todos los desplaceres los quales son en aquéllos. Onde dize aquí, queriendo saber cuántas deven ser las biudas: «Leamos el *Evangelio de sant Luchas*, el qual recuenta que Ana era biuda de su moçedat, de aquí a lxxxiii años; et non se partíe del tenplo de noche nin de día. Recuérdame eso mesmo aquella biuda de Sorepta Sidonior, la qual menospreçió su fanbre et de sus fijos, et proveyó al profeta Elías, et fízole pan de toda la su vida et de toda su farina, segunt que es escripto en el iiiº libro de los *Reyes*, xviiº capítulo. Leemos aún más: Judith era dueña et muy flaca, et esto por muchos de ayunos et por muchas lágrimas de tristeza, con vestiduras de dolor vestida por duelo [que] de su marido uvo».

Dize sant Jerónimo a la pobrezilla de aquella que dize el Evangelio que metió dos dineros de cobre en el arca de la obra del tenp[lo]; asy como es escripto en el *Evangelio de sant Lucas*, xxiiº capítulo. Síguese en el dicho Evangelio: «Tú as aprendido en estado de matrimonio cuántos males ay en las bodas o en matrimonio, et es nefarta de aquí, aquí da grant fastidio. Asy como fizieron los judíos de comer carne de gallinas en el desierto, la qual avíen mucho deseada; et fueron así fartos que avían deseo que la echasen [118ra] por la boca. Pues, ¿por qué eres cuytada de lo que será tu daño? Las bestias fieras et las aves, pues que una vez han seydo presas o tomadas de aquella presión, escapan, jamás non quieren tornar, antes se ende catan; mas por abentura esto quieres tú por aver fijos. Mas escarnio es esperar de çierto lo que vey omne muchos que lo non han. Esfuérçcate más de semejar la Madre santa suya, el ardor de la qual era en Jhesu Christo, la qual era descolorada por ayunos, dando limosna a los pobres, servidora de los sirvientes de Dios con umildat de corazón et de vestidos, et las palabras sean en todas cosas amesuradas. Ruégote que tomes ocasión de virtud et fe de nesçesidat». Et aquí fabla mucho d'esto.

Et eso mesmo en la *Epístola xcviª* fabla a la virgen Enestochio, nonbre es de una muger. Et recuenta los loores de su madre, por nonbre doña Paula. Et declárale aquellas

palabras las quales dize sant Pablo *Ad Thimoreum*, vº capítulo, que dize que él quiere que las moças tomen marido et que non den ocasión al enemigo. Et dize aquí sant Jerónimo por qué el Apóstol otorga a las biudas moças las segundas bodas o nupçias, las quales fueron otorgadas por tal que las biudas non fuesen públicas pecadoras; pues la bibda que non quiere o non puede bevir castamente tome marido ante que faga la voluntad del enemigo o del demonio. Et aquí él fabla mucho d'esto.

Et aquí él pone los versos de Virgilio los quales son escriptos en el iiiiº libro de Virgilio, el qual fabla en presona de las bibdas. Et dize así: «Aquel el qual primeramente allega o ajusta a mí con sy mesmo se ende aduze mis amores. Tráyalas con sí mesmo et álçelas en la fusta». Et d'esto mesmo fabla sant Jerónimo en la *xviiª epístola*, en do él fabla de tres estamientos, es a saber, de aquellos que son en estamiento de matrimonio et de continentes et de vírgines.

[118rb] Et recuenta aquí que un omne avía en Roma el qual avía enterradas veynte mugeres, et una muger que avía enterrados veynte et dos maridos. Et éstos entramos fizieron matrimonio el uno con el otro. Et todos aquellos que eran en Roma esperavan quál soterraríe al otro; mas el marido venció, que la muger murió primero. Et allegóse y todo el mundo de gente. Al enter[r]ar, todos gritavan que el marido fuese coronado, asy que fue coronado et tomó un ramo de palma en la mano. Et gritavan: «Vaya primero el lecho con el cuerpo de aquella que ha avido muchos maridos». Et sant Jerónimo, fablando a aquella bibda a la qual escrivíe, et díziele asy: «Ruégote que tú non q[u]ieras conosçer estos testimonios por los quales es ayudado con él non contingentes et a los mesquinos; mas esfuérçate de leer a menudo aquellas cosas por las quales castidat es coronada. Cúplete que ayas perdido el un grado de virginidat; et por el terçero eres venida al segundo, esto es, por ofiçio de matrimonio eres venida a estamiento de bibdaje o de continençia bidual». Et aquí él fabla mucho d'esto: ¿en quál manera la biuda se deve catar de mala conpañía et de malas sospechas?

Sant Jerónimo l(e)[o] demuestra bien en la *cxiª epístola*, allá onde dize: «¿Qué faze la bibda entre la muchedunbre de las conpañias et entre los grandes ministros? Cata et vee que puede omne dezir de ti: «Non vayan çerca de ti el procurador con los cabellos peynando, nin el juglar quebrado, nin muger, nin la dulçor veninosa del amor del demonio, nin el mançebo feroso et linpio, nin cosa que pertenesca para arte de juglería nin de juego. Cosa blanda non sea allegada en tu serviçio. Ten solaz con omnes, más con mugeres». Et aquí el fabla mucho d'esto.

Después dize: «Todos tienpos ayas en tus manos la lecçión divinal et oraçión, tan continuada o tan a menudo fecha que en el escudo d'ésta sea contrastar a las saetas [118vc] de todas las cogitaçiones por las quales el moço suele ser ferido».

Et después dize que la bibda non sabíe por qué le es otorgado de pasar al segundo matrimonio, quiere dezir que jamás non le pase. Iten, él mesmo fabla del ornamento de las bibdas en la *xvª epístola*. Et fablando de aquella bibda, dízela asy: «¿Qué faze en la cara de la christiana afeytada nin pintas de color de rosa. El iº de los quales faze que parezca que los rostros descolorados sean bermejos, et el otro que el cuello et la cara fea sea de color blanca? Et esto es fuego de los moços, et criamiento o ençendimiento de luxuria, et son señales de voluntad non casta et todo el cuerpo corronpido, segunt que desuso es dicho, porque promuten una cosa et demuestran otra. En la lengua suena castidat, la qual non puede fazer fe de sí misma sin sus conpañeros, los quales son continençia et mesurança de viandas. La biuda que quiere ser casta enmagresca su cuerpo demientra que es moça et será segura de castidat».

Et por el contrario, biuda biviendo en deliçios muerta es, segunt dize el Apóstol en la *Primera epístola ad Thimoreum*, capítulo vº: «Las saetas ardientes del diablo deven ser restenidas con fer[r]o de ayunos et de vegalias».

D'esta materia fabla bien el Apóstol, Primera ad Thimoreum, capítulo vº. Et aquí fabla de la intrucción de las biudas, onde dize aquí que la bibda verdadera deve aver esperança en Dios, et deve estar en oraçión et en conte[n]plación. Et muchas otras cosas pone aquí d'esta materia. Et sant Agustín en la *lxxxviiª epístola* fabla mucho de la perfección de las bibdas. Et dize que las bibdas deven más estar en oraçión que las otras.

Iten, él mismo en el iiiº libro de *Las confesiones*, hablando de su madre mesma: «¡O Señor Dios, aquélla era biuda, casta, et piadosa, et mesurada! Et tú, Dios, (a) amas a aquellas tales biudas». Iten, Valerio, libro iiiiº, capítulo [118vd] iiiº, recuenta que una biuda, Antona, la qual guardava grant amor a su marido muerto et leal fe, porque como q[u]ier que ella fuese fermosa et moça et conviniente, en lugar de compañía matrimonial yogo en un mesmo lecho con su suegra. Et aquel mesmo lecho adurmió la fuerça moçedat. Una otra muger moça que se envegeçió çerca d'ella a enxemplo suyo.

Et non tan solamente en las mugeres gentiles es a fablar enxemplo de bibdas a guardar, ante es aun a fablar en las criaturas non racionales, así como en la tórtola, segunt que dize muy bien sant Ambrosio en la vª omellía del libro llamado *Exámeron*. Onde dize él que en el punto que la tórtola es bibda por muerte de su compañía o marido, jamás non es alegre nin q[u]iere aver con otri compañía por tal como ha seydo engañada en amor del primero marido, el qual le es desfalleçido, porque non q[u]iere otra vez ser aconpañada con otro. Et mantiene su amor et aquel su conpañero, el qual es muerto; et aquel cata; et alça nonbre de muger.

«Pues -dize él- aprendet vosotras, biudas, quánta es la gracia de bibdaje, la qual non tan sola mente es en las mugeres, antes en las aves es pedricada». Et aquí fabla bien d'esto. Et el Apóstol en la *Primera epístola ad corinthios*, capítulo viiº, dize: «Yo digo a las casadas et a las bibdas que bien les es que estén asy. Et sy las bibdas non se pueden o non quieren tenerse asy, tomen marido porque más vale ser en matrimonio que ser quemada por fuego carnal». Sobre la qual palabra dize sant Jerónimo en la *Epístola xcvª*: «Tira lo que es peor, es a saber, ser quemado; et toma lo que por sí bueno non es, es a dezir, entrar en matrimonio». Et aquí el fabla muy bien d'esto.

Pues el predicador evangelical con estas ocasiones o cosas amoneste las bibdas que sean tales como dizen los desuso dichos santos, et la su dotrina buena et santa.

[119ra] Capítulo tercero: ¿De qué deven ser amonestadas las moças vírgines, et a menudo? ¿Quáles deven ser? Et del grant fruto de virginidat, et el loor que posieron los antiguos. Et de la pena de aquellos los quales fuerçan las moças.

Las moças deven ser amonestadas en aquella manera que el Apóstol las amonesta en la *Primera epístola ad Corinthios*, capítulo viiº, en el qual dize asy: «Yo non he mandamiento de Nuestro Señor de las moças, mas do consejo». Et d'esto él fabla ay más largamente.

Pues por tal como estamiento de virginidat es quasi estamiento çelestial, non cahe deyuso mandamiento por tal como es tal alto estamiento. Et es tanto de sótil porque el Salvador Nuestro Jhesu Christo en el *Evangelio de sant Matheo*, capítulo xixº, dize asy: «Sy algunos son enemigos, que q[u]iere dezir desapoderados a fazer obra carnal, los quales él mismo sy son castrados por el reyno de Dios».

Et después síguese: «Aquel que pueda tomar que tome». Porque dize sant Agustín en el libro *De bono virginali* que jugo virginal, et ser franco et quito de todo allegamiento carnal por continençia piadosa et pensamiento de incorrupción perpetual en la carne corrutible es porçión angelical. Porque non fue fecho mandamiento de conservar virginidat, porque esto es contra los omnes, et fuera grave cosa que los omnes oviesen a

bevir asy como los ángeles, por que Dios non quiso por mandamiento forçarlos. Onde la virgen es de mayor presçio sy guarda virginidat por su propia voluntad, menospresçiendo deliçio carnal; enpero, sy non guarda virginidat, non peca».

Et del loor de la virginidat fabla sant Agustín por todo el libro *De bono virginali*, et sant Anbrosio en el libro *De virginidat*. Et dize: «¿Quién es aquel que niege que virginidat non sea [119rb] venida del çielo? La qual luengamente non fallamos en las tierras, synon después que Nuestro Señor descendió en las partidas d'este cuerpo ter[r]enal». Enpero, fállase que antes del abenimiento de Jhesu Christo que algunos guardaron virginidat, así commo Elías et sant Johan Bautista et María, su hermana de Moysés, et aquellas vírgines que leemos que fueron en el tenplo, estando ay ser deputadas. Mas todas estas cosas son figura por tal que aquéllos pocos fuesen, figura et señal de la muchedunbre de aquellos que guardaríen virginidat, que en aquéllos fuese enxienplo a los otros quál vida debríen fazer las vírgines et moças.

El Apóstol en la *Primera epístola ad corintios*, viiº capítulo, declara quáles deven seer las moças. Et dize que la birgen o la moça comide et piensa en lo que es de Dios por tal que sea santa de cuerpo et de espritu. Pues la virgen deve ser pura et linpia et sin tacha de fuera, et dentro en el espritu por santidat; et deve ser ocupada et entendida de divinales pensamientos, et de echar et de arredrar todas cogitaçiones o pensamientos mundanales, segunt que paresçe en la dicha actoridat; et deve diligentemente et con grant estudio procurar que sea plaziente a Dios, et dé alegría de coraçón delante Dios et en el basillo de su coraçón. Et en esta manera ella será virgen cuerda et sabia, et salirá a la carrera a su esposo Jhesu Christo, et averá olio en la su lanpara, asy como recuenta sant Matheo en el xxvº capítulo. Et sant Jerónimo en la *xliiiiª epístola*, la qual escribe de aquella virgen la qual avía nonbre Eustochium, declara quál deve ser la virgen et cómo deve instruyda et dotrinada.

Et esto faze él por toda la dicha epístola, en la qual él pone otra prerrogativa o previllejo de virginidat. Et dize que virginidat non cae deyuso del mandamiento de Dios, porque de mayor lugar es aquella cosa la qual non es por fuerça, mas es fecha [119vc] o ofresçida por grado. Et mucho fuera dura cosa et grave forçar ella al omne contra su natura, et que por fuerça oviese de fazer vida de ángeles o angelical, et que le fuese vedado lo que le pertenesçe por natura.

Iten, dize aquí mesmo que el Fijo de Dios vino en este mundo; et fizo et formó una muger nueva por tal que El, que era adorado en los çielos por los ángeles, oviese de aquí adelante en la tierra donzeles, es a saber vírgines.

Iten, dize sant Anbrosio en el libro *De virginidat* que virginidat sobrepuja a la natura umanal, por la qual virginidat los omnes son semejantes a los ángeles. Los ángeles biven sin carne, et virginidat ha victoria en la carne. Et aquí fabla él bien d'esto.

Iten, la virgen deve ser mesurada en biandas et deve fazer abastinençia. Ende, sant Jerónimo dize en la epístola desuso allegada, et dize asy: «Si aquel el qual ha pr(i)[o]vada alguna cosa es creydo, cree a mí en esta cosa: primeramente, yo amonesto que la esposa de Jhesu Christo se cate de beber vino asy como de poçoña o de yervas, porque éstas son las primeras armas de los demonios contra la muger joben».

Et luego, despues d'esto, él dize así: «El joven trae consigo fuego et flama de escalentamiento carnal; pues ¿por qué -él dize- por qué allegamos olio a la flama? Et ¿por qué ministramos al cuerpo ardiente et enflamado criamiento de fuego?». Et síguese: «El comer sea tenprado, et jamás el vientre non sea lleno, et todos días sea de ayuno, et sea el comer tal que jamás el vientre non sea farto». Et aquí él fabla bien d'esto.

Iten, la virgen deve ser subjugada por umildat, et temerosa; a enxienplo de la bendicha Gloriosa Madre de Dios, en la qual la santa virginidat fue dedicada, segunt que dize sant Jerónimo en la epístola suso allegada. Porque ella ovo muy alta virginidat et muy

gran umildat. Et [119vd] el[la] loa a Dios, resçibiendo gloria de la su homildat, pasado el mérito de la su virginidat. Et esta vida ella se glorificado a sy mesma, loando a Dios de la su virginidat et de la su omildat; asy como dize sant Lucas, capítulo primero, que ella dixo: «La mi alma autentica Dios que ha parado mientes a la umildat de mí, sierva suya». Porque umildat es nesçesaria con virginidat.

Et dize sant Agustín en el libro *De bono virginali* que caridat es asy como guardiana, et virginidat asy como a lugar. Sant Bernaldo *Sobre el Evangellio nusca* en fabla de la umildat et de la bienaventurada Virgen santa María, a la qual deve semejar cada una virgen.

Iten, la virgen deve ser callante et tener silencio, et vergonçosa et con virtuosa verguença, segunt que dize sant Jerónimo escribiendo a Demetriade, nonbre propio es, en la *lxxxviiª epístola*. Onde dize aquí que palabra de virgen deve ser palabra cuerda, tenprada, et firme, et presçiosa; non tan solamente quando es palabra biendicha, antes aún porque es dicha con vergüença: «Sey callante en tanto que todo omne se maraville de tu vergüença quando callarás, de la tu sabiduría quando hablarás. Jamás palabra de maldezir de otri non salga de tu boca virgen, et cate que non diga palabra ocçiosa». Et aquí dize muy bien a instrucción de las vírgines.

Iten, deve ser la virgen non tenblosa, et deve ser aconpañada con conpañía honesta, et non deve ser vana nin andariega por las plaças nin por las carreras; a enxemplo de la Gloriosa Madre de Dios, a la qual el ángel falló en la cámara, en el secreto; asy como es escripto en el *Evangellio de sant Lucas*, capítulo primero.

Onde dize sant Jerónimo en la epístola desuso allegada: «Apenas salirás de fuera en logar público. Jamás non te menguará razón de andar sy todos tienpos, quando será nesçesidad de yr, tú çerravas. Aquéllas sean tus conpañeras [120ra] las quales la hedat ha pr(e)[o]vadas et la vida, las quales cantan todo el día en su coraçón aquel canto de Jhesu Christo: «Señor Jhesu Christo, ¿en dó comes?, ¿en dó es la tu folgura en el medio día?».

Iten, la virgen deve ser ocupada en oraçiones santas et virtuosas, et en virtuosos lazerios, segunt que dize sant Jerónimo en la desuso dicha *Epístola ad Eustochium*. Onde dize aquí que nós devemos aver çiertas oras a fazer oraçiones; por tal que sy por ventura son detenidos por alguna obra, el tienpo nos amoneste de fazer oraçión en çierta ora: asy como a terçia et a sesta et a nona et a biésporas, et asy de las otras oras. Et asy amonesta a la virgen que sea entendida en oraçión; et non tan solamente a oraçión, más aún a otras buenas obras provechosas.

Iten, sant Jerónimo en la *epístola lxxxixª* amonesta la madre que demuestre a la fija. Et dízele asy: «Tu fija arriedra a ty todos días lecçión de las obras de las Esçripturas. Et abézese oraçiones et salmos, et a levantarse de noche, et a cantar hinos de maytines, et a estar en oraçión a terçia et a sesta et a nona et a vísperas, asy como cavallero de Jhesu Christo el qual está contra los enemigos. Et aprenda de obrar lana, et de tener rueca, et de verdir el fuso et de filar con el pulgar». Estrañamente, los sabios en las dichas epístolas et tractados lo demuestran. Et ya sea que ello aquí instruan et dotrinen las vírgines las quales son a Dios dedicadas et consagradas, enpero, las dichas virtudes son menester a todas las vírgines sabias et non locas.

Et todas las vírgines deven seer amonestadas de diligente guarda de su virginidat; et que non salga fuera desordenadamente, asy como fizo aquella virgen Dina, que salió por mirar las mugeres de aquella región, por tal que non sean coronpidas, que les non sea fecha injuria otra tal como fue fecha a doña Dina, asy como es escripto en el *Genesy*, [120rb] capítulo xliiiº. Porque thesoro de birginidat es thesoro que non a presçio, segunt que dize sant Jerónimo Ad Demetriade, fablando de virginidat et diziendo: «Las tus riquezas son tu thesoro. Et el tu thesoro es thesoro que non puede ser recobrado quando se pierde». Et sant

Jerónimo dize en la epístola ya allegada *Ad Eustochium*: «Ruégote -dize él- que alguna vez non diga Dios de ti: «La birgen de Ysrael es cayda, et non es quien la resuçite».

A osadas fabla o con grant osadía como Dios pueda todas cosas resuçitar, mas non puede sucitar virgen luego que ha caydo. Pues que Dios non puede fazer que aquélla sea de aquí adelante birgen, pues que ha cobrado la virginidat, et es corronpida. Por esto como una vez ha corronpido la virginidat, Dios bien le puede perdonar el pecado et la puede delibrar de pena; mas non la puede coronar de corona de virginidat a aquella que es corronpida.

Pues si los omnes son curiosos et diligentes a catar et guardar los thesoros los quales han perdido si los poderá recobrar, mucho más las vírgines se deven catar et ser curiosas de catar el thesoro el qual non se puede recobrar nin puede ser recobrado pues que una vez es perdido. Del qual dize sant Matheo, xiii^o capítulo, que el reyno de los çielos es semejante a thesoro escondido en el canpo.

Sobre el qual paso dize sant Gregorio en el libro primero, omelía xii^a, que aquél desea ser robado, el qual públicamente trae por el camino su thesoro. Pues aquellas vírgines las quales fazen muestra de su beltad et fermosura, et andan públicamente discurriendo et vagando, sí pueden aver miedo que sean robadas por los ladrones o robadores del demonio, es a saber, por los omnes los quales son dados [120vc] a pecados de carnalidat et de corrupción. De cada uno de los quales, dize *Job*, xxviii^o capítulo, que cada uno de los dichos omnes es de noche asy como ladrón, el vil del adulterio mantiene absurditat.

Et por ende, las santas bírgines fueron muy deligentes en catar este thesoro; et quisieron más morir que perderlo, el dicho thesoro de virginidat; et desearon que fueron lasas et feas en su cuerpo por tal que non fuesen deseadas, et non perdiesen el thesoro de su virginidat. Ansí como recuenta sant Ambrosio en el segundo libro *De virginidat* et en el libro de aquella santa virgen la qual fue en Anthiochia, la fermosura et beltad de la qual era deseada. Et fue trayda al público lugar de las mugeres pecadoras. Et dentro en su corazón ella era asy como paloma, et de fuera le avien asaetada los moros o los omnes carnales asy como gavinales. La qual llorava et fazia oración a Dios. Et díxole: «Señor, tú as dado virtud a la virgen de amansar los leones et las bestias fieras, et el omne asy mismo puede domar (et) las bestias salvajes et sus malos comedimientos. Agora descanso que el tu pueblo es acometido o çercado. Señor, non sufras pecado de sacrillejo».

Apenas ovo conplido la oración, que luego vino un cavallero, el qual entró allá en do ella era. Et ella, aviendo miedo d'él, díxole el cavallero: «Non ayas miedo, ca yo soy benido a salvar tu ánima et non a perderla. Et soy aquí entrado asy como adúltero. Et sy tú lo quieres, yo ende saldré mártir. Troquemos los vestidos el uno et el otro, et tu vestidura fará a mí vedadero cavallero. Et tú, que eres virgen, la mi vestidura te conservará en virginidat. Tú -dixo el cavallero a la virgen- toma mi manto et cúbijate con él la cabeça et [120vd] la cara, porque los omnes que entran en la tal casa de putería suelen aver vergüença sy ende salen, et cubíjanse por tanto la cabeça et la cara que non sean conocidos».

Et la birgen, mudado su ábito de cavallero, sallió dende ayna et cuytosamente, et escapó por esta manera a los omnes que la querían corronper. Et luego, despues d'esto, entró ay un omne. El cuydava et creye y fallar la donzella, et entendíe usar carnalmente con ella. Et non falló y, synon el cavallero. Et saliendo de allí, él dixo: «Aquí avíe entrado una donzella et agora semeja que sea omne».

Et quando el cavallero allí fue fallado, fue condepnado a muerte en lugar de la donzella. Et quando la donzella oyó dezir que el cavallero era condepnado a muerte, corriendo vino al lugar onde devíe tomar muerte. Et allí ovieron porfía el cavallero et la donzella cuál de los dos prenderíe o sufriríe muerte.

Et el cavallero dizíe que él debríe morir porque contra él era dada la sentençia de muerte, et non contra la donzella, antes ella era absuelta por sentençia. Et respuso la donzella que ella non avíe escogido que fuyese o que escapase de muerte; mas avíe deseado et escogido que non le fuese malamente tirada su virginidat. Et pues que era escapada d'este peligro, et agora era fecha demanda de escanpamiento de sangre, et ella non quería firmança que escanpase la sangre por ella, porque ella avíe bien de que pagar este debdo.

«Porque en mí -dixo la donzella al cavallero- esta sentençia la qual por mí es dada contra ti, la firmança es franca; pues que el preñçipal es aparejado de pagar por el qual fue firmança». Después dixo la donzella al cavallero: «O yo seré en [121ra] culpa del escanpamiento de tu sangre o seré mártir de mí misma. Mis mienbros son suficien^{tes} a muerte. Yo quise escapar de injuria vergonçosa, non de muerte; nin te he fecha çesión del martirio. Yo mudé las vestiduras; mas non mudé la mi profesión. Non me q[u]ieras tirar el beneficio que me as dado». Et en esta manera contendieron amos a dos et vençieron, porque non fue departida la corona, antes fue ajuntada. Pues esta virgen deve ser loada de zelo de virginidat et de deseo de martirio.

Aquí mesmo recuenta en el terçero libro de sancta Sortis que como fuese virgen, era muy fermosa en la cara. Et el perseguidor mandó que fuese majada et ferida con palmas. Et ella, oyendo esto, ofresçió la cara que ay fuese fecho el sacrificio del martirio, onde suele ser tentaçión de vergüença o de castidat, porque avíe gozo del daño de su beltad, porque éste escapava el peligro de perder castidat.

Asymesmo, en la *Vida de santa Brígida* dize que como ella fuese en hedat de fazer matrimonio, un noble la demandó por muger. Et ella, por deseo de servir castidat, fizo oraçión a Dios et acabó que le fuese dada alguna lesura o ligamiento corporal por la qual ella non fuese plaziante a ningunt omne escalentado de amor carnal. Et aquellas oras el uno de sus ojos se quebró. Et su padre, veyendo esto, consintió que ella resçibiese velo de estado de religión. Et quando ella fue belada, Dios tornóle el ojo et sanógelo cunplidamente.

Asymesmo, recuéntase en aquel libro el qual es llamado *Paradiso* de las otras santas vírgines. Et dize que ellas fueron muy curiosas et diligentes de guardar la su santa virginidat. Onde se recuenta aquí que era una moça la qual non quiso consentir a su señor. Et él fízole muchos males. Et ella díxole que non tan solamente toda entrega, antes aún a pieças menudas fuese metida en pez firviente que non consintiríe a lo que él [121rb] quería.

Aquí mesmo se recuenta de una otra la qual se metió dentro en un carnero o vaso; et estudo ay diez años, es a saber, de aquí al día de su muerte, que ningunt omne non pudo ver su cara. Et dixo que por esto lo fazíe, porque el coraçón de un omne avía seydo ferido en ella. Et por tal que ella non viese aquel omne, quería más ser ençerrada dentro en el vaso que sy pusiese a peligro el alma fecha a ymagen de Dios.

Iten, recuenta aquí de aquella virgen, en la abitaçión de la qual se ascondió sant Anastasio por seys años; la qual como fuese muy fermosa, avíe de costunbre que se ascondíe de la vista de los omnes por tal que por sospecha non fuese notada en ella alguna manzilla. Et sant Anastasio, viniendo a ella, díxole que Dios le avía rebelado en la noche que non podíe estar salvamente con ninguno, synon con aquella virgen. Et ella, fuera echadas todas vanas cogitaçiones, lavóle los pies et ministrávalo.

Et luego, despues d'esto, sant Anastasio apareşçió firmemente et en la egleşia. Et dixo a los amigos que non se era querido esconder con ellos por tal que, sy ellos eran demandados, pudiesen salvamente jurar que non sabían onde era; et que se era ascondido en la cámara de aquella virgen la qual avía nonbre Juliana, la qual resçibió et tovo

ascondido por dos años Orégenes, et ministróle las cosas que le eran nesçesarias. El qual Orígenes avía miedo de los moros, que eran turbados contra él por quanto él les avía fuydo.

Iten, recuenta sant Jerónimo en la *xxviiiª epístola* de una santa virgen la qual non quiso que sant Martín la viese, el qual travajava por la ver et visitar por quanto ella era de alta vida et de buenas costunbres et de grant castidat. Mas ella fue presente a sant Martín, et fue ella mesma a la finiestra de la çella de sant Martín. Et ca(n)tando por la finiestra, ella le dixo: «Ruega a Dios por mí, que yo jamás non fuy visitada por [121vc] omne». Et sant Martín, asy como santo omne que era, dio muchas graçias a Dios et dio vendición a la virgen.

Enbargar las las santas vírgines, o fazerles fuerça o violençia a las vírgines las quales son a Dios consagradas es cosa muy peligrosa, asy como se demuestra por lo que sant Jerónimo recuenta en la *lxxxixª epístola*; a do se leye que santa Paula avie una fija que avie nonbre Eustochium, la qual era virgen. Et de voluntad de la madre, avie tomado belo de religión con coraçón, et con voluntad de estar toda la su vida en estamieto de virginidat et de religión. La qual cosa desplazie mucho a un su tío que era hermano de su padre. Por lo qual el dicho tío mandó a su muger, la qual era muy noble dueña, que fiziese dexar el ábito et el belo a la dicha virgen, et que la fiziese tornar al estado mundanal por tal que se mudase del propósito.

Et la noble dueña fizole posar el ábito, et tiróle el belo, et fizola mudar del estamieto por tal que se mudase del propósito ella et su madre, porque el tío et la dicha noble dueña querien que la virgen tomase marido.

Et la noche primera, viniendo la noble dueña, vido en sueños un ángel que vino a ella con la cara terrible, la qual era muy resplandesçiente, con grandes alas et con grandes plumas resplandeçientes. Et díxole atales palabras de parte de Dios: «Tú as osado conplir el mandamiento de tu marido contra Jhesu Christo. Tú as osado tractar la cabeça de la virgen de Dios con tus manos, que han cometido sacrillejo, las quales ayna serán secas, por tal que por tormento que sufras conosci que as fecho. Et acabado el vº mes, que tú seas levada al infierno. Et sy tú continuamente estás en este pecado, tú serás privada de marido et de fijos todo en uno». Et todas estas cosas por orden fueron cumplidas. Et la súbita muerte de la mesquina manifestó que tarde era para fazer penitencia del pecado.

«Asy se [121vd] venga Jhesu Christo de los que fazen violençia en el su tenplo, et asy defiende las piedras preçiosas et los ornamentos. Esto he recontado non porque d'ello q[u]iera allegar nin de los males nin de las penas de los malaventurados; mas por tal que amoneste a ti, et con quánta cautela debes acatar lo que a Dios has prometido». Todas palabras del dicho santo.

«Et non es maravilla sy Dios [es] ofendido en violençia de virginidat de la virgen a él consagrada, porque la santa virgen es muger del rey et non del cavallero, porque ella es esposa de Jhesu Christo, et es arca del testamento dorada de dentro [e] de fuera». Et éstas son palabras de sant Gerónimo que las dize a la dicha virgen Eustonchium en el lugar desuso allegado.

Et después aún de las dichas palabras, dize que: «Jhesu Christo es çeloso et non q[u]iere que ninguno otro vea la tu cara. Et él te dize la mi paloma es una, et la mi acabada es una. Los lugares secretos de la tu cámara te catan et te mantienen todos los tienpos. Tu esposo Jhesu Christo juegue contigo todos tienpos. Tú, faziendo oración dentro en tu coraçón, hablarás a mí, tu esposo. Et quando leerás, él hablará contigo verdaderamente». Pues sy alguno faze violençia al tenplo de Dios, Dios le destruyrá, segunt que dize el Apóstol en la *Primera epístola ad Corinthios*, capítulo iiiº.

Et ya sea que las cosas desuso dichas sean entendidas de las santas vírgines, las quales son a Dios consagradas; enpero, toda virgen deve con grant cuydado guardar a Dios su virginidat, que non aya boluntad de tomar marido. Porque segunt la ley de Dios, sy

alguno toma la virgen et yaze carnalmente con ella, es tenuto et obligado de la tomar por muger, segunt que es escripto en el *Deuteronomio*, xxiiº capítulo. Et sy alguna virgen era desposada, et alguno la corronpiere en la çibdat, et ella non ha dado voces o gritos por tal que él non [122ra] fuese ayudado, tal birgen deve ser apedreada segunt que es escripto ay mesmo.

Iten, es escripto en la *Vida de sant Blandán*, obispo, que antiguamente era costunbre en Saxonia, et que fasta agora en este tienpo presente ha seydo asy guardado, que cada una virgen, estando en casa de su padre o de su madre, consintirá que sea desflorada o que pierda la flor de su virginidat deve ser biva soterrada sin merçed et sin piedat. Et aquel que averá yazido con ella deve ser enforcado desuso de la sepultura d'ella.

Et aquí mismo es escripto que ley fue en el pueblo bárvaro que sy alguna moça, estando en poder de padre o de madre, fuese fallada preñada de fornicación, que fuese despeñada de la alteza de algunt monte muy alto. Et aquel que la avie corronpida fuese descabesçado.

Pues sy aquellos gentiles, los quales non avien conosçimiento de Dios nin de su ley, fueron asy curiosos de catar et de conservar virginidat de sus fijas. Porque las vírgines vestales, las quales sirvien a aquella deesa que avie nonbre Vesta, segunt el error de los gentiles, quando eran falladas corronpidas eran bivas enterradas, segunt que se recuenta en el plórogo de las *Estorias de los romanos*. Onde se recuenta enxemplo de una virgen la qual, como oviese engendrados fijos, ella, segunt la ley, fue enterrada biva.

Iten, de una otra es aquí escripto que fue corronpida por fama, et d'este crimen fue restada. Et ella sabie bien el contrario; mas, a purgar la su infamia, tomó un trigero et fuese al río, el qual avie nonbre Tíber. Et fizo tal oración: que sy ella avie guardado lealmente su birginidat, que Dios y fiziese miraglo, que podiese levar el trigero lleno de agua fasta el templo. Et así lo fizo, segunt que recuenta Valerio, libro viiiº, capítulo primero.

Este miraglo, enpero, [122rb] non fue fecho por méritos de su virginidat nin por el oficio que fazie a los ydolos, porque aquellas observanças eran diabolicales; mas esto se fazie por obra de los demonios por engañar los omnes, segunt que determina sant Agustín hablando del fuego d'esta mesma virgen en el xº libro de *La çibdat de Dios* a los xviiº capítulos. Porque el diablo pudo retener el agua en el trigero por poder a él non vedado, mas otorgado; et éste por tal que más pudiese(n) [a] los omnes engañar.

En todas las cosas desuso dichas el pedricador de Dios deve amonestar las vírgines que sean tales como dicho es, por tal que sea berdadera d'ellas aquella palabra del salmo: «Las vírgenes serán traydas después d'ella delante el rey, et que ayan oleo de resplandor de puridat de conçiencia en la lánpara del coraçón con las vírgines cuerdas». Et que con devota voluntad sean vírgines, et non por miedo nin por fuerça. Porque segunt dize sant Ambrosio en el libro primero *De virginidat*, non es casta aquella que por miedo es forcada de guardar virginidat nin es onesta aquella que por lugero es loada o lugada.

Onde recuenta aquí de una virgen de aquellas de Pitágoras que como el tirano o el príncipe Erudella quisiese forçar que demostrase et manifestase las cosas secretas et çeladas de la una a la otra, por tal que non pudiese dezir cosa que dezir non fiziese, ella se tajó con los dientes la lengua en dos partes et escopió la una partida en la cara del príncipe cruel o del tirano, por tal que el que le fazie interrogación o pregunta non viniese de [122vc] que.l demandase, pues que él biese que non avie con que le pudiese responder. Mas enpero ésta que non pudo ser vestida por tormento, tan fuerte coraçón avie, fue vençida por cobdiçia porque fue fallada preñada.

Del fructo et del lugero de virginidat fabla sant Johan en el *Apocalipse*, xiiiº capítulo. Et dize que ninguno non podie cantar aquel canto virginal que le fue revelado, synon las vírgines. Porque las vírgines siguen el *agnus dei* doq[u]ier que él vaya, et cántanle aquel dulce canto birginal.

Sobre el qual paso dize sant Agustín en el libro *De bono virginali*: «Aquel sigue el *agnus dei* doq[u]ier que él vaya, el qual le semeja por virginidat de corazón et de cuerpo». Et dize aquí mesmo que los gozos de las bírgines son de Jhesu Christo et con Jhesu Christo et por Jhesu Christo et después de Jhesu Christo. Et dize aquí mesmo que non son unos mismos los gozos de las bírgines et de aquellas que non son vírgines. Et puesto que todos sean gozos que han de Jhesu Christo, porque mill tanto han de gozo las vírgines que aquellas que non son vírgines. Et *Ysayas* dize que Nuestro Señor Dios, fablando a las vírgines, dizíeles que El les dará en su casa et dentro de sus muros mejor nonbre que a los fijos et a las fijas.

Et sant Agustín en la *Epístola cxxviii^a* dize que mayor bienaventurança es en carne semejar a la vida de ángeles que por carne crescer el nonbre de los mortales. Esta es más abastante et más cunplida bienaventurança: non engordesçer en el vientre, mas crescer en el ánima, porque mayor cosa es por oraçiones esperar en el çielo que atentar con los pechos et engendrar de su cuerpo criatura mortal.

Del fruto de virginidat et de la cautelosa guarda en catarse de los males, fabla sant Gregorio en el *iiii^o* libro *Dialogorum*, fab-[122vd]lando de aquella moça que avía nonbre Musa, a la qual apareşció santa María con moças donzellas bestidas de blanco, et demandóle sy quería bevir en su serviçio. Et respondióle la moça que sy. Et la Virgen Gloriosa díxole que se catase de ay adelante que non fiziese cosa de chiqueza nin pertenesçiente a la vireza, et que se guardase de reyr et de jugar, et a los treynta días verníe a la conpañía de la Virgen María. La qual se mudó de todo en todo, et a los treynta días ella sallió d'esta vida. Et quando se vio sallir el alma del cuerpo, ella dixo a aquellos que estavan delante: «Salidvos dende, que aquí es santa María que me dize que me vaya con ella». Et después, respondiend^o a Señora santa María, ella dixo: «Señora, catadme que vo con vós». Et, diziendo estas palabras, ella sallió de aquesta vida.

Aquí mesmo recuenta que Tarsilia avía dos hermanos, la qual vino a punto de muerte. Et aderedor de su lecho estavan muchas gentes. Et ella díxoles que fiziesen lugar que Jhesu Christo veníe por resçebir su alma.

Et d'esta materia, es a saber, de la perfecçión de las vírgines et de su gloria, fabla[n] manifestamente las vidas de las virgines santas; asy como la vida de santa Çesilla et de santa Ignés, et de las otras de las quales la Egleſia de Dios faze fiesta.

Aquí se acaba la vi^a distinción et comiença vii^a.

La setena distinción demuestra cómo deven ser amonestados los omnes segunt que son departidos por buena natura et por buen fado, et por mala ventura et por mal fado, segunt dicho de las gentes; et ha dos capítulos.

Capítulo primero: Del amonestamiento de los que han buena ventura et viven en estamamiento de vienandança, et de su mudamiento sabroso.

[123ra] Los omnes que biven en prosperidat et en bienandança deven ser amonestados que non se glorifiquen vanamente de su bienandança; et aquellos que son en el contrario, que se non espanten nin se desesperen en su lazerio. Porque aquéllos los quales han buena ventura en bienes tenporales segunt su voluntad non deven ser orgullosos, nin deven poner su fiuza presunptuosamente en aquellos bienes, nin deven

menospreçiar a aquellos que sufren tribulaçión; et dévense comedir continuamente en el sabroso mudamiento de la ventura d'este mundo.

Et del amonestamiento de aquéllos fabla bien sant Gregorio en el *Pastoral*, libro iiº, capítulo xviiº. Et el Sabio dize en el capítulo primero de los *Proverbios* que la prosperidat de los falsos perderá(n) a aquéllos. Et sant Gregorio en la lxxviª *epístola* dize que más peligroso es el mundo alegre que yrado. Et *Job* vº dize que ha visto el loco con rayz firme, et dize que le dio maldición a la beldat o fermosura de aquel loco. Et dize aquí sant Gregorio en el viº libro de los *Morales* que aquel que corre a la muerte por prosperidat de vida es semejante a aquél el qual viene a aquella calleja por delectosos o deliçiosos pradales. Iten, *Job*, capítulo xviiiº, fabla del loco et dize que el su consejo lo quebrará.

Et dize sant Gregorio en el xviiiº libro de los *Morales*: «La prosperidat mundanal liga los pies del omne que lo non dexa andar, en guisa que apenas pueden tornar a bien». Et sant Agustín en la vª *epístola* dize que cosa non es tan mala como la bienaventurança. Es criadora de yniquidad o ama que cría maldat et mala voluntad, et toma fuerça asy como enemigo doméstico. Et quando Dios los dexa crescer et multiplicar en prosperidat, [123rb] aquellas oras o entonçes él más gravemente es indignado contra ellos. Et sy Dios los dexa que la su yniquidad non los puña o dé pena, penal es en ellos, forçada les es punición et pena de su culpa. Et aquí él aldega a su propósito aquella actoridat del profeta, el qual dixo que el coraçón de los omnes los quales han grant buenaventura suelen orguyar.

Et d'esto fabla mucho Séneca en el libro *De providençia*. Onde dize aquí que non es cosa tan malvada como es el omne el qual non toma mal de ninguna cosa, nin sufre de ninguna cosa dapnamiento nin ofensa, porque los dioses judgarán mal de aquél. Et pone enxemplo de aquellos que sufrieron contrariedad, asy como Régulo que tanto como sufrió de tormento tanto ovo más gloria. Porque sufrir cosas duras et ásperas por honestat ha seydo solaz et consolaçión a los grandes et virtuosos varones.

Et d'esto fabla Séneca en la viiª *epístola*, onde dize que los logreros et la paga que fortuna da son asecho. Et en la xliª *epístola* dize bien asy: «Mucha grosura del campo o de la haça faze caer en tierra las mieses quando son verdes, sobre grant peso de muchas pomas o fruto faze quebrar las ramas de los árboles, sobre grant muchedunbre de fruta afoga la una a la otra et non viene a tienpo de madurez; et asy acaesçe [a] aquellos los quales han sobra de abundançia de bienes terrenales, corronpe la su cogitaçión et su contençia». Et aquí fabla bien d'esto.

Et sant Gregorio en el iiiº libro *Del registro* antes del fin fabla del mudamiento del mundo, de fortuna et de prosperidat. Et dize asy: «Pues que la orden de mudança corronpe todas cosas en este mundo, non nos devemos ensobervesçer por bienandança o prosperidat nin nos devemos turbar por contrariedad, por que nós, umildes, [123vc] vengamos en conosçimiento de nuestras faltas et defallimientos et de nuestros pecados; et nós, ensalçados, tengamos en nuestro pensamiento et en nuestra memoria remembrança de adversidat».

Así como afirma el Antora de umildat, en esta vida non ha cosa firme nin mudable; mas somos asy como viandantes que avieso ymos por el llano et avieso por la montaña, avieso es alto et avieso es baxo, et avieso subir et avieso desçender. Et esto non en señal de la yra de Dios nin de su saña, antes es señal de la su graçia et de la su grant misericordia, por la qual aprendemos que nós devemos guardar sus dones tanto más verdaderamente como los guardamos umilmente.

Bien(d)[t]o tenprado es popa et bonançia de mar no(s)[n] demuestra quién es marinero nin buen governario; mas, quando viene la fortuna válida, asy demuestra quién es regidor de la nao. El coraçón del omne sea provado por alguna adversidat o contrariedad vergonçosa. Cosa es al governario o al governador, la qual, la onda del mar, echa el governalle de la mano, o quiere yr la bela en vanda o a departe quando vee venir el viento

contrario. Et aquél es digno que sea loado el qual contrasta et repugna a los dichos peligros.

D'este mudamiento de prosperidat fabla Valerio en el postrimero capítulo del viº libro. Recuenta aquí que un omne al qual vinían todos sus fechos asy como él deseava et quería. Et luego que él deseava alguna cosa, asy como él deseava et quería se fazie et se cunplie por mar et por tierra et por todo lugar. Quando él començava alguna cosa, çierto era del fin asy como del començamiento. Sus deseos asy como le venían, asy se le conplía[n]. Su poder era parejo et igual al su querer.

Et este omne alguna vegada se sacó una sortija del dedo et echóla muy fonda en [123vd] el mar por tal que se pudiese perder que en todos tienpos oviese alguna cosa perdida; mas, enpero, luego la recobró, porque él tomó un pez et falló la sortija de dentro, la qual el pez se avía tragado.

Enpero, toda aquesta abundancia non le remedió de grant peligro, porque un grant príncipe, el qual tenía lugar de justicia por el rey Dario, le prendió et púsole en cruz en un monte muy alto. Et aquí él murió et non pendió. Pues non se deve omne fiar en la abundancia, et puesto que aya mucho durado, pues que a menudo se sigue luego de la contrariedad.

Et aquí el mesmo él recuenta de algunos otros los quales luengamente ovieron abundancia et mucho de bien, et después sufrieron el contrario. Porque -concluye(n) aquí Valerio- que estas cosas las quales son fuerças et riquezas umanales son cosas que ayna cahen et son breves, et son semejantes a súbita alegría de niño, que agora ríe et luego llora. Porque ayna ha omne grant alegrança, et ayna ha omne grant mengua; porque estas cosas non son firmes nin arraygadas nin en persona nin en lugar, antes son en movimiento et en fluxu non çierto et en decaymiento. Et aquellos los quales estas cosas han levantados en alto et abténtico déxanlo caer súbitamente en la miseria más fonda, et aquí ellas lo desanparan, por que non se deve cuydar nin deve afirmar que en las dichas cosas sea bien, pues que tanto de mal fazen a aquellos que las desean, et finalmente le dan tanta de de amargura.

Aquí mesmo aun recuenta que aquel omne, Craso, ovo grant nonbre et grant fama que era rico omne por tal que avía mucha moneda, en tanto que, dexado el no[n]bre propio, era dicho rico omne. Et enpero, luego después d'esto, él vino [124ra] a grant pobreza et a grant mesquindat et a vergüença. Et vinieron los creadores a los quales él era obligado et quisieron cobrar lo que les devíe. Et él vino a esto: que al uno solo non pudo pagar, por que él oyó muchas villanías que le fueron muy amargas de oyr. Et yva por catar de que viviese devotamente et pobremente con los otros pobres, et aquellos que lo encontravan et lo saludavan dezíanle: «Dios vos salve non rico omne».

Aquí mesmo recuenta que Tarso ovo en su tienpo grant abundancia porque fue fecho juez et logarteniente de señor. El fue aquel que ovo victoria de señor con grant honor, él fue fecho consejero con grande onra de aquel grant obispo, et fue tan grant reverençia en el pueblo que lo llamavan sabio et patrón. Enpero luego, después d'esto, d'él fueron fechos quatro quartos asy como sy fuese buey por mano de carnicero en la plaça común delante toda la comunidad de Roma.

Iten, recuenta de Martico que fue en muchas cosas bienaventurado et ovo mucho de bien. Et despues d'esto, él fue echado de la çibdat; et todos sus bienes fueron confiscados; et él en su presona sufrió muchas aflicçiones. Del qual dize Valerio aquí mismo: «¿Cuál cosa es menos firme et más mudable que la condición d'este mundo? El qual, conparado a los mesquinos, es más mesquino que los otros, et conparado a los bienaventurados, es estado más bienaventurado que los otros. Et semejantes cosas recuenta de los otros.

Pues non se deve omne glorificar de la abundança mundanal; porque dize Séneca en la *lxx^a epístola* que vida queda o segura es semejante a la mar muerta, en la qual un día las naves averán jugado et peresçen en otro día. Et él mesmo dize en la *vii^a epístola* que los dones et beneficijs de fortuna son aguaytos o asenchanças et beneficios ençegados.

Iten, dize él mismo en [124rb] la *lxvii^a epístola* que antiguamente Ocupa et Gresco et la madre de Dario, el rey, fueron en grant abundança. Et después d'esto, vinieron a grant fallesçimiento, por que cada uno se deve comedir que semejante cosa le puede acaesçer. Porque dize sant Augustín en el libro llamado de *Bennis Domini* en el xiii^o sermón, dize que grant virtud es luchar con felixidad por tal que non enlaze el omne nin se quebrante omne por corrupçión, porque él dize que obra es de grant virtud lucharse d'ella por tal que non sea omne por ella vençido.

Et el Apóstol *Ad Filipenses*, iii^o capítulo, dize asy: «Yo -dize- so çierto, et he visto en todas cosas porque yo sé sufrir mengua et se abundar». Sobre la qual palabra dize sant Gregorio en el segundo libro *Sobre Ezechiel* en la omelía vii^a que el Apóstol avía grant arte et çiençia et saber, la qual deve omne aprender de todo su corazón et de todo su poder por tal que sepa sostener los abondamientos et contrariedades. Et aquí fabla bien d'esto.

Et sant Bernaldo, ii^o, *Ad Eugenium* dize que aquél es grant sabio el qual non se dexa engañar a las cosas plazientes et agradosas et bienaventuradas. Et aquí fabla bien d'esto, antes de fin.

Iten, dize Séneca en la *xxxvii^a epístola* que felesçidat es cosa monedaza, que non dexa al omne reposar, antes da al omne grandes percuridas et golpes, et remesçe el seso. Et non remesçe asy el uno como el otro, antes ha grandes artes de ferir, porque los unos fiere con poder, et los otros con luxuria; los unos con poçoña, et los otros desapodera, et los otros faze blandos. Et faze tales obras [124vc] en el omne como faze el vino que es bevido desordenadamente, que turba a la presona.

Pues ninguno non deve tener por abtenticado nin por bienaventurado o bien apreso por tales bienes, segunt que dize Valerio en el vii^o libro, capítulo ii^o, recontando el dicho de Salón, el qual dize que ninguno, demientra que es, non puede ser dicho bienaventurado, por esto como de aquí al día de la muerte somos subjectos a fortuna.

Et dize aquí Anaxágoras que fue preguntado cuál es bienaventurado. Et dixo que ninguno de aquello en que el omne tiene por malfadado, antes el bienaventurado es en el nonbre de aquellos que omne tiene por malfadados. Porque el bienaventurado es del nonbre de los pobres umildes, et non del nonbre de los ricos orgullosos; mas, enpero, los pobres son dichos malfadados et los ricos bienaventurados.

Capítulo segundo: De aquellos que non suben o pujan a estamieto de bienaventurança, antes biven en lazerio et en mesquindat. Et del provecho que es en aquel estamieto.

Por el contrario que dicho es en el preçedente capítulo, deve[n] ser amonestados aquellos que sufren contrariedades o tribulaçiones, porque ellos deven ser instruydos et adotrinados que non se ensañen o agravesçen sobras de la contrariedad que sufren o sostienen, porque esta contrariedad más aprovecha a las vezes a aquellos que las sostienen paçientemente que non faze la prosperidat, segunt que prueva manifestamente Boeçio en el ii^o libro *De consolación* en el postrimero capítulo, el qual dize asy: «Yo me pienso que más aprovecha a los omnes sufrir desa-[124vd]ventura o contrariedad que non faze prosperidat de fortuna. Quando paresçe blanda et dulce, engaña al omne; mas contrariedad de desventura jamás non es mintrosa, antes es verdadera, porque ella demuestra que non es durable. Aquélla engaña, et ésta enseña et dotrina; aquélla es vista ventolana et corriente

asy como agua de barranco, et non conosciendo a sí misma, et ésta es vista mesurada et arremangada et exercitada et sabia; aquélla arredra el omne de la carrera del verdadero bien, et ésta tira al omne cuydosamente a bien verdadero». Et aquí fabla bien d'esto.

Et asy mismo, fabla bien et mucho Séneca en el libro *De providencia*. Et dize que contrariedad non es mal que enpesca o nuza a los buenos, porque al buen omne non le puede acaescer ningunt mal, porque cosas contrarias non se pueden mesclar. Et contrariedad non tira algunt bien al omne bueno. Et enpero, dale exercicio et mucho bien, et fázelos arredrar de muchos males et de muchos deseos desordenados, et dales criamiento de gloria et de onor, asy como él pone aquí enxenplo de muchas cosas.

Onde dize que asy como las aguas et las lluvias et las fuentes non mudan el sabor del mar nin lo fazen tornar al su sabor, bien asy la vatalla o la pelea de las tribulaciones et de las contrariedades non rebuelven el corazón del omne fuerte et virtuoso, antes su corazón está firme et más poderoso, que cosa que le acaesca todo lo sabe rescebir a su provecho, porque él es más fuerte et más poderoso que cosa que le acaesca, et cuydase que toda la contrariedad que le ende viene sea exercicio suyo. Porque nosotros vemos que los fuertes vatalladores de grado se pruevan con los más fuertes et con los más apoderados [125ra] que fallan, et la su fortaleza et virtud se adormiríe si non oviese con quien se provasen. Et en la pelea paresce qué ha en la fuerza et virtud, et cuánta ende ha, et qué puede fazer et sufrir. Et entonce sabe cada uno el su poder, quando lo ha provado.

Et síguese que Dios ha tal a los omnes buenos como el buen padre al buen hijo que lo ama fuertemente, et quiere que sea provado de sofrir cosas dolorosas et dañosas por tal que sea más fuerte et más provado. Et las madres quieren criar las fijas et los fijos en la falda, et tiénelos asy como sy fuesen enfermos; enpero, ay non han de aprender ninguna valentía. Et esto mismo es de la prosperidad mundana, que non faze al omne exercitar en obras de valor. Et aquí fabla d'esto por todo.

Después dize aquí mesmo que los grandes omnes han gozo de aversidad porque non es conosciendo quién es fuerte cavallero, synon en la victoria de la pelea; nin quién es buen governador de la nao, sinon en tienpo de fortuna; nin buen cavallero, sinon en el campo quando es contra sus enemigos; nin quién es buen omne et virtuoso, sinon en sofrir aversidad. Porque mesquindat es ocasión de virtud. Et aquéllos pueden ser dichos mesquinos que por grande felisçidat o riquezas son perezosos. Fuego prueba al omne si es fuerte et firme. De aquí ha que muchas vegadas ha sufrido grant violencia de viento, porque tanto quanto viento le da mayor violencia, atanto el árbol se esfuerça por virtud de su natura de poner más firmes rayzes et más fondas.

Et recuéntase aquí de los grandes omnes los quales sufrieron aquí mucha aversidad, así como Demetrio, el qual dixo que non avía peor cosa como omne que nunca oviese sufrido ningunt mal o contrariedad. Eso mesmo pone enxenplo Demetrio, el qual sufrió fuego; et de Fabriçio, el qual sufrió pobreza; [125rb] et de Rutillo, el qual fue desollado; et de Régulo, el qual sufrió tormentos; et de Sócrates, que bebió yervas o poçaña. Et aquí fabla mucho d'esto.

Item, Séneca en el libro *De constancia del sabio* dize así: «Tal deve ser el corazón del omne sabio commo es aquella piedra la qual ha nonbre diamante, la qual contrasta et repugna al fierro, que la non puede quebrar nin tajar; et tal como algunas cosas las quales sufren flama de fuego, que las non puede quemar; et tal como las peñas que son ribera de la mar, las quales sufren muchos golpes de las ondas de la mar et non se meçen por ellas». Et semejante manera dize él que deve ser el corazón del omne: salvo, firme et fuerte, así commo las cosas desuso dichas, contra toda injuria.

Et sant Johan Boca de Oro pone semejantes enxenplos sobre el *Evangellio de sant Matheo* en la xxiiii^o omelía. Et dize que ningunt omne non puede mescer al omne virtuoso; mas puédele mucho aprovechar. Et pone enxenplo del diamante, el qual es piedra

presçiosa, es percutido o colgado; aquel que pisa el ag[u]ijón agudo, (et)[es] punido et aguijonado; aquel que liga fuego en su vestidura non consuma la flama, mas consuma su vestidura. Et eso mesmo aquel que pone asecho o aguayto a los virtuosos sufre peligro.

Iten, Séneca en el iiiº libro *De yra* dize que asy como los dardos que fieren en cosa dura resurten, et asy como cosas firmes son feridas con cosas firmes et resurten; asy como cosas firmes son feridas con dolor de aquellos que las fieren, asy el coraçón del omne virtuoso non es tañido nin agraviado por injuria que le sea fecha o dicha, por tal como a injuria es más flaca que el coraçón del omne [125vc] virtuoso. Porque el coraçón non puede ser ferido por ella; porque asy commo la más alta parte del mundo, la qual es más çerca del çielo estrellado, non se turba nin sufre tenpestat quando las partidas deyuso del mundo sufren relánpagos et truenos et tenpestat; asy mismo, el coraçón alto es todos tienpos firme, et allegado en folgança et en trinculidat o en paz. Et aquí él fabla bien d'esto.

Et por esta razón, prueba Séneca en el lugar desuso dicho del libro *De la firmeza del sabio*, non puede perder cosa porque él [ha] puesto todas cosas en sy mesmo, et non ha ninguna cosa encomendado a la fortuna. Todos sus bienes tiene en lugar seguro et quedo aquel el qual se tiene por pagado de la virtud, la qual non ha mengua de cosas que vienen por fortuna. Por lo qual, Séneca concluye aquí que non puede ser fecha injuria a omne sabio.

Et afirma esto por enxemplo. Et dize que el rey Demetrio tomó aquella tierra o çibdat la qual avía grandes riquezas que avía por su patrimonio, las quales riquezas tomaron todos aquellos que prendieron o tomaron la çibdat. Et como el sabio éste fuese preguntado sy avía perdido alguna cosa en la presión de la çibdat, dixo et respondió que non cosa, porque "todo lo que mío es -dixo él- llevo o trayo comigo mismo». Porque el patrimonio aquél non lo tenía por suyo, antes dixo que era partida de la çibdat et de los enemigos. Sy ende avía traydo sus fijos, la çibdat era venida en mano estraña. Et por todo esto, él non se avía tenido por [125vd] vençido; antes -dize- que non avía resçevido daño porque él avía en sy mesmo bienes verdaderos. Et lo que era desipado et perdido non judgava que fuese suyo; antes entendía que fuesen cosas que fuesen cosas perdidas et subjectas a la fortuna, la qual a desora viene, porque él non la queríe por ama, et tales cosas asy como a cosas suyas propias.

Et aquí mesmo pone enxemplo de muchos omnes virtuosos, los quales sufrieron cosas terribles, et non desfallesçieron, antes ende fizieron de su pro. Pues aquellos los quales sostienen adversidades deven seer amonestados que las sostengan et sufran paçientemente, et que se comidan et piensen que contrarietat non tira al omne los bienes verdaderos; mas refrena al omne de muchos males, es a saber, de deliçios carnales et de soberbia, et purga et alinpia al omne de pecados, et faze crescer los méritos, mayormente quando los fieles la sufren paçientemente por Dios; asy commo la Esçriptura faze testimonio al omne et asy commo paresçe por enxemplo de los antiguos padres. Porque es escripto en el viiº capítulo de *Judit* que Abraán sufrió tenptación et Ysac et Jacob et Moysés, et todos aquellos que han estado plazientes a Dios sufrieron tentaçiones et tribulaçiones.

Et el ángel dixo a Tobías: «Porque tú eres paçiente a Dios, nesçesaria cosa fue que retaçión se provase», segunt que es escripto en el xxiº capítulo de Tobías. Et *Job*, vº capítulo, que dize: «Bienaventurado el omne que Dios castiga». Et dixo *Job*: «Sy yo sería malo, maldicho sería; et sy so justo, non levantaré la cabeça farta de tribulaçión et de misericordia». Et el sabio *Eclesiástico*, capítulo iiº, dize [126ra] que el oro et la plata se prueba en el fuego, et el omne justo se prueba en trebulaçión. Et dize él mesmo en el xxviiº capítulo que la fornaz prueba los vasillos del ollero. Et sant Pablo *Ad Ebreos*, xiiº capítulo, dize que Dios castiga a aquel que él ama et bien quisiere.

Et d'esto fabla sant Agustín en el primero libro de *La çibdat de Dios*, capítulo ix°. Et dize que asy como en el fuego mesmo el oro se purga et la paja se quema, et en una mesma era las pajas se q[u]iebran et el trigo o el grano d'él se purga, et un mesmo trujal se purifica el olio et peresçe la hez; eso mesmo en una tribulación mesma prueba los buenos, et descubre los malos, et los destruyen, et los derrama.

Et d'esto fabla mucho sant Gregorio sobre el xxxv° capítulo de *Job*, sobre aquella palabra que da cantares de noche. Et dize aquí sant Gregorio en el xxvi° libro de los *Morales* que non sufrimos ninguna cosa injustamente. Et por el cantar de noche es entendido alegría mezclada con tribulación. Et aquí él fabla bien d'esto.

Et sant Agustín *Contra Faustum*, en el xxii° capítulo, dize que non es ningunt omne que sea asy abastado et guarnido de justiça que non aya menester tentación de tribulación o por ganar perfecçión de virtud et aun aprovaçión de virtud. Et él mesmo dize en la *xlii*ª epístola que tribulación es melezina de guaresçer sobervia, et para provar virtud de paçiença, et a desleyr pecados et culpas.

Pues el fiel christiano non se deve mucho agraviar nin se deve desesperar en el tienpo de la adversidadat o de contrariedadat o de tribulación; como sea escripto del Salvador en el postrimero capítulo del *Evangelio de sant Lucas* que convenía que Jhesu Christo sufriese pasión et así el entrase [126rb] en su gloria. Et commo El diga a los sus electos o escogidos en el xx° capítulo de *sant Matheo*: «Podedes beber con el cálice con el qual yo beberé, porque por el cálice viene el omne a la magestad de Dios, et por amargo bevrage de confecçiones viene omne a gozo de salud». Segunt que dize sant Gregorio aquí mesmo en el ii° libro *De las omelías*, omelía iiiii°: «Quando los electos en el començamiento sufrieron muchas tribulaciones». Onde dize *Job*, xxx° capítulo: «Yo he seydo conpañero de los dragones». Et dize aquí sant Gregorio, en el xx° libro de los *Morales*, que ningunt omne non es acabado el qual non sufre su parte de los males que sus próximos sufren.

Et pone d'esto enxemplo en Abel et en Cayn, et en los fijos de Noé, et en los fijos de Ysac, et en los apóstoles. Después dize que asy commo el grano es trillado en uno con la paja en la era, et asy como la rosa de buen olor entre las espinas, asy los justos son apremiados et maltraydos por los malos. Ellos, enpero, por esta opresión cresçen en virtud et en olor de buena fama et de santidad.

Pues aquellos que han prosperidadat non deven ser dichos por esto bienaventurados; nin aquellos que sufren tribulaciones o enfermedades non deven ser dichos malvados nin mesquinos. Et esto otorgan non tan solamente los sabios omnes, antes aun los demonios. Porque segunt que recuenta Valerio en el vi° libro, capítulo primero, Gies, rey de Lidia, era rico et abastado de muchas riquezas, et non se cuydava que en el mundo oviese más bienandante omne que él. Et por esto, él era orgulloso et muy loçano et alto de coraçón. Et vino al ydolo el qual [126vc] avía nonbre Apollo por le demandar si avía en el mundo tan bienandante omne como él. Et respondióle el demonio el qual fablava en el ydolo, et díxole que más bienaventurado era un omne el qual avie nonbre Aglansosudi, el qual era un omne de aquella tierra que ha nonbre Aladria, el qual era muy pobre et mesquino et viejo desapoderado, el qual avía una pieça o canpo de tierra muy chico et algunos árboles, et de toda su vida non avía bivido synon tan solamente de los frutos de su tierra et de los árboles, et de aquesto él se tenía por pagado, sy bien bivía muy pobremente.

Et dize aquí Valerio que el ydolo respondió al rico omne el qual se glorificava locamente del resplendor de su fortuna, et dióle a entender que más de bien ha el pobre el qual está pobremente et alegre en su caseta que non ha el rico omne el qual está triste et pensoso en su palacio lleno de riquezas. Et mayor riqueza ha aquel el qual ha pocas glorias de tierras et non ha miedo nin tristeza que aquel que es señor de todas las villas et castillos et çibdades de Lidia, el qual vive en miedo et en tristeza et en cuydado.

Et más seguro bive aquel que non ha a catar synon un par o dos de bueyes que ha desuso de su poder, que aquel que es señor et governador de los pueblos et de las conpañias et de las cavallerías, a los quales ha de proveer de armas et de viandas, et de otras cosas las quales son grant carga; et ha a yr a ésta, et cargado de armas en su cuerpo; et de otros muchos se ha de guardar, los quales son gozosos de le fazer mal a él o daño. Porque ninguno non [126vd] debríe desear de aver tales riquezas o thesoros por los quales ha de sofrir tantos de males, los quales son cobdiçados et çercados et velados por muchos.

Et por esta manera recontada, Guyses, que de sy mesmo avía opinión vana et quería aver por consejero de la su banidat aquel ydolo que él creye que fuese dios, (et) oyó et aprendió que éste avía verdadera riqueza o verdadera bienaventurança. Et fasta aquí ha hablado Balerio.

Pues sy el demonio, dando testimonio a la verdat, dize que felicitat o bienaventurança non es nin está en bienaventurança nin en prosperitat nin en abundançia de los bienes temporales, nin en miseria non es, nin está en pobreza nin en adversydat, los fieles non deven desear riquezas nin prosperitat, nin se deven glorificar en aquéllos vanamente, nin se deven agraviar por ellas, nin desesperar desordenadamente. Porque dize el sabio en los *Proverbios*, capítulo xvº, que más vale poco con temor de Dios que muchos grandes thesoros con que non se tenga por pagado.

Aquí se acaba la setena distinción.

Síguese la viiiª distinción: Del amonestamiento de los omnes segunt que son partidos por diversas conplisiones corporales; et ha dos capítulos.

Capítulo primero: ¿Cómo deven seer amonestados aquellos que biven sanos o en santidat?

Los omnes que están sanos deven ser amonestados que non usen mal de la sanidat o que se exerçiten en obras virtuosas et que fagan obras meritorias por tal que dende alcançen lugar eternal en el çielo.

Et d'esto fabla sant Gregorio [127ra] en el segundo libro del *Pastoral*, capítulo xiiiº. Et dize que los omnes sanos et purgados deven ser amonestados que usen de la salud del cuerpo a salud del alma, por tal que sy despienden el don de graçia de salud en mal uso, non sean fechos peores; et que non menospresçien el avenenteza, que han de ganar la salud eternal. Porque dize el sabio en los *Proverbios*, capítulo vº: Non des a los estraños el tu temor o el tu honor, nin des tus años al cruel, por tal que que por aventura los estraños non sean llenos de tus fuerças. Et aquí el fabla muy bien d'esto.

El profeta dize: «Yo cantaré a ty la mi fortaleza». El sabio *Eclesiástico* dize, capítulo xiº: «¡O tú, joven, alégrate en tu mançebía, et tu coraçón sea en bien en tu juventud!». Et est(o)[e] mesmo Sabio dize en el xxvº capítulo: «¿Cómo se poderá fazer que tú falles en tu vejez aquellas cosas que non averás allegadas en tu mançebía?».

Esto mesmo deven ser amonestados que non destruyan su sanidat en pecados carnales nin en pecados de gula nin de enbriaguez, et que non sean omesçidas d'ellos mesmos. Porque dize Séneca en la xcixª epístola: «Muchos comerres han fecho muchas enfermedades, et sin nonbre, allí do ay muchas maneras de comerres. Antiguamente medeçina era sçiençia de pocas yervas. Et luego sean falladas mill confeçiones por las

quales la voluntad del comer se despieçan et se ençienden, las quales confecciones eran en envargo et agrant mal de aquellos que las deseavan, los quales eran llenos et fartos. Et quando las avían resçebidas, fazíanles mucho de mal, porque de allí se sigue que perdían [127rb] su beltad et fermosura et su color, et avien color de tierra, et perdían virtud de los nervios, et fincavan con su cuerpo tenblando, et fincavan dollientes et mesquinos et flacos. Et dende se sigue dolor a los ojos et a las orejas, et tantos linajes de fiebres que non las podríe omne contar», segunt que él declara aquí muy bien. Et eso mesmo de las otras enfermedades. Porque dize el sabio *Eclesiástico* en el xxxviiº capítulo que por mucho comer, muchos son perdidos et muertos. Et aquel que se abastiene d'ello es alongamiento de su vida. Et sy muchos comeres comen, han enfermedades.

Capítulo segundo: ¿Cómo deve omne amonestar los enfermos? Et del provecho que viene al omne por las enfermedades.

Los enfermos deven ser amonestados por el contrario de lo que dicho es del amonstamiento de los sanos. Et que conoscan que ellos son fijos de Dios en quanto Dios los tañe con su fortiga et los castiga. Porque el Sabio dize en los *Proverbios*, capítulo iiiº, que non se deve omne enojar porque Dios castiga al omne o reprehende. Et *Job* dize que la blandeza de la ferida alinpia et purga los males et defallimientos de los omnes. Et sant Gregorio espone aquestas actoridades muy bien en el lugar desuso allegado. Pues los enfermos deven ser amonestados que sufran las enfermedades, et muy paçientemente las sostengan, et que non se ende enojen sy son luengas; mas antes [127vc] que den muchas graçias a Dios que los castiga asy como a fijos suyos; asy como dicho es et es escripto en el segundo libro *De los santos Padres* en la viiª parte, que un frayre dixo: «Si la enfermedad non es malenseñada nin triste nin sañosa, non nos devemos turbar nin por ende seamos tristes, porque comedirnos devemos que non podríamos estar tan luengamente en oración nin en loar a Dios tanto como dura la enfermedat. Et todos estos males nos tiran et vienen a nosotros por destruyr los malos deseos corporales. Et asy como por grande et fuerte medeçina guaresçen las enfermedades corporales, son medeçina contra viçios et contra pecados.

»Et aún buena paçiençia en la enfermedat es muy grant virtud, mayormente quando el omne faze graçias a Dios. Sy perdemos los ojos, nos ensañamos porque avemos perdido instrumentos los quales nos fazían ser orgullosos et locos; sy somos tornados sordos, pensámosnos que avemos perdido el oyr, con el qual oymos, perdidos, muchas vanidades; et asy de las otras partidas. Et si la enfermedad tiene todo el cuerpo, faga su poder el enfermo que cresca la caridat de su coraçón». Et aquí él fabla bien d'esto.

Ca a esto se acuerda lo que es escripto en el viiiº libro de la *Estoria tripartida* de sant Antonio. Aquel omne el qual [127vd] ha nonbre Didemus, sant Antonio le conortava et lo confortava quando ovo perdido los ojos en su niñez, al qual Dios dio ojos esprituales en hemienda de los corporales. Asy que tanto le dio claro entendimiento que aprendió las reglas de gramática et de retórica et de las otras çiençias, et ovo conosçimiento del Viejo et Nuevo Testamento, et fizo libros nuevos.

Al qual dixo sant Antonio, segunt se recuenta: «¡O, Dídime! Non seas turbado nin triste porque as perdido los ojos corporales, porque tú as perdido tales ojos como pueden perder los mosquitos et las pulgas; mas alégrate et sey consolado por tal como as tales ojos con los quales los ángeles et Dios pueden ser vistos et conosçidos en lumbre de Dios, et (non) puede ser vista la lumbre et la verdat de Dios».

Item, dize sant Jerónimo en la *lxvii^a epístola*: «Non seas triste sy non has lo que han las formigas et las moscas et las serpientes, esto es, ojos corporales; mas alégrate sy as tales ojos como aquellos de los quales es escrito en el libro el qual ha nonbre *Cantica canticorum* en el iiii^o capítulo, en el qual dize: «Tú me as ferido en uno de tus ojos». Item, sant Jerónimo en la *lxvi^a epístola*, en la qual repite lo que sant Antonio dixo a Dídimo, asy como dicho es desuso.

Onde el fiel christiano non deve ser despagado; mas deve paçientemente sostener pasión et perdimiento de ojos, et de otras cosas semejantes et las otras enfermedades. Quando los santos se cuydavan que Dios los visi-**[128ra]**tase quando les venía enfermedat, segunt que es escrito en el ii^o libro *De las vidas de los santos Padres* en la vii^a parte de un viejo que a menudo era enfermo. Et contesçió que un año non fue enfermo. Et d'esto él se dava mal, et llorava, et dizía que Dios le avía desanparado et que non lo visytava porque non avía seydo enfermo.

Eso mesmo, los santos todos tienpos querían ser enfermos por su castigamiento, segunt que recuenta en la *Vida de los santos Padres* en el lugar antes allegado, en la v^a parte, de un frayre que non quiso comer en la su enfermedat, diziendo que él quería aver et sufrir aquella enfermedat por treynta años por tal que oviese mayor mérito.

Porque los enfermos los quales fazen graçias a Dios de la visitaçión son onrados ante Dios, segunt que se recuenta en la *Vida de los santos Padres* en el libro ya allegado, en la primera parte d'él, aquel abad que dixo que tres órdenes eran onradas delante Dios:

El uno es quando el omne es enfermo. Et el enfermo con la enfermedat de nuevo a tentaçiones, las quales resçibe faziendo graçias a Dios. La segunda orden es quando alguno faze ante Dios sus obras mundanas, non aviendo cosa mundanal nin umanal. El terçero quando todas propias voluntades dexe alguno, et pónese en subjecçión del padre espiritual, renunciándolas.

Et en la x^a parte de aquel mesmo libro dixo un viejo que si son tres presonas o tres conpañeros en uno: el uno de los quales sea bien folgado, et el otro sea enfermo et faga graçias a Dios, el terçero que ministra bien al terçero con acabada voluntad; éstos atales son semejantes asy como sy fiziesen una obra. Pues los enfermos que paçientemente sufren la enfermedat que Dios les enbía et le ende fazen graçias son delante de Dios onrados.

Onde se recuenta en la **[128rb]** *Vida de los padres*, en el libro ya dicho en la parte vii^a que Dios enbió un ángel âministrar un viejo enfermo que non avie quién lo aministrase. Pues bien deven los enfermos sufrir las sus enfermedades por razón de los sus provechos que ende alcançan, et aún ser amonestados que aparejen su coraçón a Dios a estar con ellos et a pasar con Dios al regno suyo. Porque dize sant Lucas en el xii^o capítulo que bienaventurado es aquel servidor al qual Dios, quando verná, lo fallará belando.

Et dize aquí sant Gregorio en la omelía que Dios viene quando se quexa al juyzio, et Dios tañe a la puerta quando enbía enfermedat, et denuncia que la muerte es açerca, al qual nosotros abrimos luego la puerta. Et por esto, los enfermos corporalmente deven ser amonestados de las cosas desuso dichas.

Eso mesmo deven ser amonestados que se caten que non ayan en ello enfermedat espiritual en el alma; mas que ayan verdadera umildat, de la qual es escrito en el salmo: «¡O Dios! Tú apartarás la lluvia voluntaria», conviene a saber, la graçia espiritual o çelestial et es cayda en enfermedat por defallimiento, esto es que ha en sy umildat et non se confía de su propia fuerça por tal que Dios más largamente lo confirme, por que virtud resçiba perfecçión en enfermedat, segunt que dize sant Pablo *Primera epístola ad Vorinthios*, xii^o capítulo. Et síguese aquí mesmo: «Yo me gloriaré de grado en las mis enfermedades del cuerpo et del alma en la desuso dicha manera por tal que la birtud de Jhesu Christo esté en mí».

Ya sea que en otras muchas maneras diversas pudiesen los om̃es ser amonestados; enpero, por tal como sant Gregorio en el segundo [123va] libro del *Pastoral* pone aquéllos sufi(çi)çientemente, et esto agora de presente abaste et cunpla.

Aquí se acaba la terçera parte d'este libro.

La quarta parte d'este libro es de la comunidat eclesiástica espritual et de las sus partidas; et ha çinco distinciones. Et la primera distinción fabla de los clérigos en general; et ha nueve capítulos.

Capítulo primero: ¿Quién son aquellos que son partidas de la comunidat? Et ¿quién es la cabeça? Et ¿quién son las otras partidas?

Desuso son puestas muchas et diversas autoridades et narraçiones et enxemplos por los quales el evanglical pedricador puede aver ocasión de demostrar a todos los om̃es non letrados, et fablar et razonar con ellos hedificatoriamente segunt diversidat de dignidades et de grados et de estamientos et de ofiços, o quanto ha sus condiçiones sueltas et propias et departidas, asy como en la primera partida; o quanto a los ligamientos o ajuntamientos de los unos con los otros, asy como en la iiª parte d'este libro; et quanto a las condiçiones comunes a cada uno, asy como en la terçera partida.

En esta iiiª parte, con ayuda et enderesçamiento del muy alto Maestro, serán cogidas actoridades et narraçiones et enxemplos por las quales el pedricador aplical puede aver ocasión de enformar los om̃es letrados et eclesiásticos, et de razonarse con ellos provechosamente.

Et por esto como la comunidat eclesiástica es estableçida de tales personas, la cabeça de la qual es el soberano obispo, es a saber, el Santo Pa-[128vd]dre apostólico; segunt que dize Hugo en el segundo libro *De sacramentis* en la iiª parte capítulo iiiº, que dize que el poder espritual ha cabeça el obispo muy alto. Et al dicho obispo pueden pertenesçer aquellas condiçiones que son dichas desuso en la primera parte de la cabeça de la comunidat çevil, es a saber, de príncipe. Et atanto más exçelentemente et más acabada cosa es quando el muy alto obispo es cabeça de todos. Et lo que es dicho de los ojos et de las orejas et del coraçón et de las manos et de los pies pueden pertenesçer a las partidas de la comunidat eclesiástica. Et esto, eso mesmo, tanto más acabadamente, como el poder d'estos es más alto et más acabado, segunt que dize Hugo de sant Víctor en el lugar desuso allegado, quando el señor espritual ha de instruyr al señor ter[r]enal por tal que sea [bueno], et lo ha de judgar sy non es bueno. Et atanto es más digno que el ter[r]enal como es el espritu más digno que el cuerpo. Et es primero por tienpo, et de mayor dignidat; segunt que dize aquí mesmo Hugo de sant Víctor. Et por esto, segunt que dize el Sabio en los *Proverbios*, xxvº capítulo: «El escodriñador de la magestat será apremiado de gloria».

Om̃e ygnorante, non sabiente, nin provado non presuma de escrevir et determinar cuánto es el muy alto obispo nin quál, et los muy altos perlados después d'él. Porque sant Bernaldo determina quáles deven ser en los libros suyos *Ad Eugenium*.

Et ya sea que sea una cabeça de la Egleſia, conviene a saber, el Soberano Obispo; enpero por tal como cada uno dioçesano es manera de [124ra] obispo, cabeça en su obispado, qual deve ser el obispo, et los clérigos subjectos a él, los quales fazen et estableçen una comunidat eclesiástica, agora deve seer visto quáles deven ser éstos et quáles condiçiones deven aver, començando en los baxos et subiendo. El qual susano es a

saber que primeramente será dicho et visto quáles deven ser los clérigos; en pos d'esto, quáles deven ser los obispos, los quales son electos de los clérigos.

Pues el obispo puede ser comparado a cabeça; et los arçedianos, los quales han mandamientos sobre los diáconos, a la cara, de los quales se pertenesçe la ordenación de las parrochias; segunt que paresçe en el segundo libro en la iiiª parte, capítulo xviº, allí do fabla del ofiçio del arçediano. Pueden ser comparados a ojos et orejas los juezes eclesiásticos. Et los razonadores pueden ser comparados a boca. Los canónigos, a los quales pertenesçe a elegir obispo, et que son consejeros del obispo, pueden ser comparados al coraçón. Los ofiçiales et deanes, los quales defienden la Eglesia, pueden ser comparados a manos. Los clérigos parrochianos et las presonas eclesiásticas las que fazen resydençia en las eglesias pueden ser comparados a pies. Et a todos éstos pertenesçe[n] aquellas cosas que son dichas desuso en la primera parte de las partidas de la comunidad çevil, et más acabada et bien a cada espiritual manera, et es por esto como ellos son más acabados et más espirituales.

Mas aquí ha seydo començado a la cabeça por razón de la dignidat, et por esto como de más alta sangre suele ser el príncipe que el pueblo, et por suçesión más comunalmente et más a menudo deve seer el príncipe; et asy el proçedimiento de la cabeça fasta los pies desçendiendo. Mas aquí deve ser el contrario, començando en los pies et subiendo fasta la [129rb] cabeça porque el clérigo primeramente es presona eclesiástica et después es electo obispo. Et primeramente será dicho del amonestamiento de los clérigos, segunt son dos grados de aquéllos, en el capítulo que se sigue.

Capítulo segundo: De los clérigos generalmente. Et ¿quántos deven ser? De la corona, que es señal de clérigo.

Primeramente los clérigos deven ser amonestados que conoscan et entiendan su estamiento et la interpetraçión et su nonbre. Onde dize sant Gerónimo en la xxxiiiiª epístola: «El clérigo el qual sirve a la Eglesia interprete su nonbre. Et quando entendiere qué quiere dezir el nonbre que ha, faga su esfuerço que sea atal como es dicho el nonbre.

»Clérigos es nonbre griego et quiere dezir (f)[s]uerte. Et por esto, son llamados clérigos, como ellos son de la suerte de Dios, et por tal como Dios es la su suerte et la su parte. Et por esto como los clérigos [han] parte de Dios et son parte de Dios, pues sea atal el clérigo que posea et herede a Dios, et sea poseydo por Dios». Et aquí él fabla bien d'esto.

Et en el Decreto, xxiiª distinçión, en aquel capítulo que comiença cleros, ha d'esta materia. Pues grande es la dignidat de los clérigos porque ellos son de la suerte de Dios, et Dios es suerte de aquéllos, et posesión maravillosa d'ellos, porque ellos poseen a Dios. Et por significaçión d'esta dignidat, ellos han corona; segunt que dize Hugo de sant Víctor en el lugar ya alegado en la iiiª parte, capítulo iiiiº, que dize que la primera señal de clérigo es corona, de la qual es llamado a potestate del fuerte ministerio.

Et dize en el primer capítulo que la primera señal del clérigo es corona, con la qual es aseñalado et ha potestad del fuerte ministerio divinal. Et da a entender que servir a Dios es regnar, porque la corona demuestra [129vc] honor real; segunt la palabra de sant Pedro en el iiº capítulo de la Primera canónica, que dize que los clérigos son linage electo et saçerdoçio o privaça real. Et por esta razón, los clérigos han o tienen los cabellos tirados et raydos a manera de corona, et tienen rayda la más alta parte de la cabeça a dar a entender que ellos son electos a dignidat et poder real, et a contenplar con la cara descobijada la gloria de Nuestro Señor; segunt que dize Hugo de sant Bictor en el lugar desuso allegado.

Et por esta razón, les es bedado que non críen los cabellos largos, et han ordenación que llieven los vestidos honestos, asy como paresçe en el Decreto, xxiiiª distinçión. Pues

los clérigos son amonestados que se arriedren de las cogitaciones mundanas, et que sean ocupados en los divinales oficios, et que sean ricos por nobleza de vida et por real dignidad, et que sean personas maduras et honestas, et que estén en continua contemplación de los divinales secretos.

Onde dize sant Jerónimo en la epístola desuso allegada: «Tú fuyrás et te apartarás asy como de mala cosa de clérigo mercadero, el qual sube de riqueza en riqueza, et quien de baxo estamamiento sube en nobleza et en gloria». Porque segunt sant Pablo en la *ii^a epístola ad Thimoreum*, ii^o capítulo: «Ningunt cavallero de Dios non se deve entender de los negoçios seglares». Et por esta razón se recuenta, segunt que es escripto en el *Policrato* en el vi^o libro, capítulo ii^o, que sant Jerónimo echó tres clérigos de su tabla porque vido que estamamiento non conpuesto era en ellos, judgado que llana cosa era que [129vd] omnes honestos e maduros oviese[n] en su compañía (et) personas que non estoviesen conpuestamente.

Pues desonesta cosa es a los clérigos traer en sus cabeças señal de corona real por su nonbre confesar oficio divinal, por su corona dar testimonio que sean menospresçadores de lo tenporal et contempladores de los secretos divinales si sirven a pecados, et se dexan pisar al demonio, et se ocupan en los negoçios mundanales nin en pleytos nin en discordias; porque si en esto non se cata, será en ellos verdadera aquella palabra que escripta *Trenorum*, iii^o capítulo: «Aquellos que eran vestidos en pobreza han abraçado los muradales».

Opiniön es que corona es señal real, et ovo començamiento de los nazareos, que al començamiento jamás non se tiravan de los cabellos; mas, despues d'esto, a demostrar continençia de vida, ellos se rayan las cabeças et quemavan los cabellos de la cabeça en sacrificio; segunt que paresçe en el vi^o capítulo del libro *De nonbre*. Et así lo dize Hugo en el lugar ya allegado, capítulo ii^o, el qual dize que esta señal da a entender que los logrerros deven remover d'ellos mesmos todos viçios de coraçön et todos malos pensamientos que les crescan en su coraçones.

Et pues con grant diligençia deven los clérigos guardar su estamamiento en la manera ya dicha. Mucha es cosa sin razón sy en la corona real ay corona de orgullo, de la qual dize *Ysayas*, xxviii^o capítulo, que maldición sea a la corona de sobervia, o si es corona de arrogançia, la qual Nuestro Señor quebrara, asy son cabellos o cabella-[130ra]dura de jactançia como sea vedado a los clérigos criar cabellos, segunt que ya es dicho.

Et es escripto *Primera epístola ad Corintios*, xi^o capítulo, que sy el omme se vieda cabellos, vergüença le es, o si pone desuso d'ellos ornamentos de vanidad o de luxuria, los quales vieda el Apóstol de traer a las mugeres. Et asy es escripto *Primera ad Corintios* que las mugeres non deven fazer muestra de los cabellos nin de ornamentos de oro nin de semejantes cosas. Pues los clérigos en los quales paresçe la onra real, segunt que dicho es, deven ser sus cabeças en grant onor guardadas.

Capítulo terçero: De aquellos que son en el primero grado de clerezía, et son dichos ostiarios, que quiere dezir porteros de eglesia.

Los grados o las provicçiones de los grados de clerezía son vii, por los quales el clérigo sube por poder espiritual todos tienpos más alto a tractar las cosas sagradas, segunt que dize Hugo en el lugar ya alegado. Et el primero grado es de los ostiarios.

Pues ostiarios son dichos -segunt que dize sant Ysidoro en el vii^o libro *De las interpetraçiones de los nobles* en el xii^o capítulo; et puesto es por el maestro de los *Decretos*, xxi^a distinción, en el capítulo *cleros* casy en el fin-, son los porteros, los quales

en el Viejo Testamento eran esleydos a guardar el templo et la puerta de aquél por que ninguna persona que fuese suzia por algunt defallimiento non entrase de dentro del templo.

Pues paresçe que los dichos ostiarios son aquellos que son presentes en las puertas del templo o de la eglesia de [130rb] Dios, porque teniendo las llaves de las puertas, guardan todo lo que está de dentro et todo lo que está de fuera del templo o eglesia de Dios, et han juyzio entre los buenos et los malos, et los buenos et fieles reçiben en el templo, et los malos et los infieles descomulgados echan de fuera.

Et segunt que se recuenta en el primero libro de *Paralipomenon* en el ix^o capítulo los ostiarios estavan en iiii partes del templo, es a saber: oriente et oçidente et a trasmontana et a mediodía, asy catando las puertas del templo que un poco non se osavan dende partir por tal que non oviese desfallesçimiento en su ofiçio el qual les era encomendado. Et eran ccxxii^o, segunt que en aquel mesmo libro se recuenta. Et los levitas, los quales tenien por escripto a los ostiarios, aparejavanles de comer.

Estos ostiarios son semejantes a los edutos, que quiere dezir guardadores de casa, porque la casa común de los gentiles catavan en la ordenación de los ostiarios, segunt que recuenta el maestro de los *Decretos* en la xxiii^a distinción. Et fue ordenado en su consilio general en Toledo. Se tiene esta manera de mientra que el ostiario se ordena:

Luego que es instruydo por el arçediano en qué manera deve estar en la eglesia de Dios, el obispo, por suggestión del arçediano, da al ostiario las llaves de la eglesia, las quales toma del altar. Et dízele las palabras que se siguen: «Así obra, asy bive como aquel el qual deve rendir raçión et cuenta de todas aquellas cosas que son çerradas deyuso de aquestas llaves». Pues el dar de las llaves de la eglesia, et las palabras desuso dichas son la sustancia d'este sacramento; las otras cosas per-[130vc]tenesçen a la solepnidat del dicho sacramento.

Con verdadera entençión, segunt que recuenta el *Raçional* en el ii^o libro en el iiii^o capítulo, éste ofiçio conplimos nosotros quando viene que instruymos a alguno en la fe et lo fazemos entrar en Santa Madre Iglesia.

Jhesu Christo amplió este ofiçio quando dixo aquella palabra del Salmista quando descendió al infierno: «¡O príncipes de tiniebras, abrid las vuestras puertas eternas! ¡Levantadvos et entrará el Rey de gloria!». Sy, et aún quando vino Jhesu Christo al templo et falló que tenían ay tablas de tienda en do se vendían las cosas que avían menester para el sacrificio. Et fizo un manojo de los inicos de los quales el templo era juntado. Et echó todos los que vendían o conpravan las mercadurías. Et echó las tablas en tierra, en do estavan aquellas cosas. Et dixo: «Mi casa, casa es de oraçión. Et vosotros avédesla fecha cueva de ladrones». Así lo dize *sant Matheo* en el su *Evangelio*, xxi^o capítulo.

Onde aquello que Jhesu Christo fizo a aquellas oras corporalmente era figura de lo que avía de acaesçer o abenir en los judíos, et que agora en este tienpo se ende viene presençialmente en los christianos; segunt que dize Orégenes sobre el *Evangelio* desuso dicho, et rézalo el Maestro de los *Decretos* en la xvi^a causa, quístión vii^a, en el capítulo que comiença: «Et hy deximos» un poco ayuso. Dixo Dios: «La mi casa, dicha es casa de oraçión». Pues segunt la corporal çircunçisión de la carne, et segunt las corporales fiestas sacrificios de la ley, se sigue que los judíos asmavan que la casa de oraçión [130vd] fuese el templo obrado de piedras, que non avía seso, por Salamón; era reparado por Esdra et Çarac; el abenimiento de Jhesu Christo destruydo por los romanos. Que aquel templo fuese aquesta casa de oraçión la qual después es destruyda, nesçesaria cosa es que los judíos non ayan casa de oraçión. Et de aquí adelante non ayan provillejo de la especulación de Dios nin pueden servir a Dios segunt la ley.

Esto fecho, Jhesu Christo echó fuera todos aquellos vendedores et conpradores del templo en significança de las obras esprituales de los judíos. Et asy, catad como los echó

vesiblemente Jhesu Christo del templo, que de ay adelante non lo podían nin devían poseer por su pecado.

Et desfizo aún más Jhesu Christo: las tablas de los canviadores et los sus asentamientos, que bendían las mercadurías, por enxemplo et corrección del pueblo el qual viene al templo de Dios et celebra las fiestas, solamente por tal que pueda entender en el servicio de Dios el lugar este o la casa de oración.

«Piénsome -dixo Orégenes- que es el templo obrado de piedras vivas». Esta es la Egleſia de Dios. Mas en esta Egleſia de Dios ay muchas presonas las quales devien bevir espiritualmente; mas, enpero, mal pecado biven carnalmente, los quales de la casa de oración, fecha de piedras bivas, fazen cueva de ladrones por sus malas obras, así como son los falsos acusadores, et públicos pecadores religiosos, et clérigos mercadores, et luxuriosos, et adulterios fornicadores, ladrones et robadores homeçidas, et mentidores, et logrerros, et asy de muchos otros los quales a éstos son semejantes. Deyuso de aquéstos, la Egleſia, que es casa de oración, es fecha cueva de ladrones. Porque bien les puede dezir Jhesu Christo la palabra del Salmista: «Sy yo desçendo en la su corrección, ¡quánto [131ra] provecho fallaré que averá fecho a éstos en virtud de la mi sangre, la qual yo he derramado por ellos! Quasi que diga: Non, ninguno».

Et quando entenderás que Jhesu Christo dize tales palabras et lo verás llorar sobre tus pecados, véngate e miente de lo que es escripto en el Evangellio: «Como Jhesu Christo viese a Jherusalem, lloró sobre ella, et dixo: "¡Si tú conosçieses el mal que te ha de venir!"». Verdaderamente, más razonablemente ha de llorar sobre la Egleſia, la qual le cuesta muy caro, porque su sangre ha derramada por tal que la fiziese casa de oración et los mesquinos pecadores hanla fecha cueva de ladrones, los quales echó fuera Jhesu Christo a mal despecho, asy como ladrones. Porque dize *sant Johan* en el su Evangellio, et son palabras del Maestro Jhesu Christo, en el xº capítulo: «Aquel que non entra en la casa de las ovejas -que son las presonas devotas- por la puerta, aquél es forçador et ladrón». Catad como ha usado d'este ofiçio de ostiario Jhesu Christo.

Et por esto, dize él mesmo una palabra en aquel mesmo *Evangellio de sant Juan* en el décimo capítulo: «Yo soy puerta». Jhesu Christo non puede ser puerta; mas dízelo por tal como El es propiamente portero del çielo.

Capítulo quarto: De la instrucción de aquellos que son en el segundo grado, et son dichos lectores.

Lector -segunt que dize sant Ysid[o]ro en el seteno libro *De las interpetraçiones de los nonbres*, en el xiiº capítulo; et rézalo el Maestro de los *Decretos* en la xxiª distinción en el capítulo *cleros*- es dicho como esto por ley, asy como el salmista es dicho por tal como canta los salmos. Et es atal departimiento entre el lector et el salmista porque el lector pedrica, es a saber, que lee o reza a los pueblos lo que deven seguir; mas el salmista canta los [131rb] salmos por tal que despierta el corazón de los oyentes (o)[a] contriçión.

Enpero, segunt que dize el *Raçional* en el vº libro, ya sea que algunos lectores et salmistas asy mesquinamente pronunçian alto, que por la su boz asy es poco sonora, que más provoca los oyentes a lloro o a riso que non a devoçión; mas ay ende otros que por la su boz graçiosa et sonora provocan los coraçones de los oyentes a devoçión. Mas, enpero, los oyentes non deven catar la boz de aquel que canta, mas las santas palabras que son en el canto, porque la boz luego es pasada asy como el viento.

Et por esto, el Maestro *De las propiedades de las cosas* en el xixº libro en el xxiiº capítulo, el qual es de sciencia de modulaçión, quasi en el medio lugar, declara quánta cosa es boz. Et dize que boz es ayre muy sutil el qual pasa blandamente entre la lengua et el

paladar. Quando la boz ha el su significado, segunt el plazer de aquel que canta articuladamente o conpuesta por muchos puntos altos et medianos et baxos, es ynformada por el inperio de la razón et por los mienbros que son determinados a formar la boz, asy como es la lengua, et el paladar, los dientes, et el garguero, los livianos et el coraçón a demostrar la palabra. Porque la boz es carro o cádira de la palabra conçebida en el entendimiento de aquel que canta. Porque non se podría demostrar de fuera synon con la boz, la qual trae la palabra del entendimiento de aqu[e]l [que] canta a la oreja de aquel que oye la boz. A do el entendimiento primeramente engendra la palabra, después demuéstralo de fuera por la boz que sale por la boca de aquel que canta. Et por esto, la palabra engendrada o conçebida por la piensa [131vc] en la boz quasi puesta en carrera se demuestra de fuera a los oyentes. Esto se lee en el libro *De las propiedades de las cosas*.

Ofiçio de los lectores es leer et pronu[n]çiar las lecciones en los matines, si aún deven pedricar al pueblo o leer bien et departidamente lo que los profetas arrimaron o profetizaron. Et por esto, dize el *Razonal* en el iiº libro, capítulo vº, que a esto son los lectores ordenados por que lean los libros de Dios en tal manera que aquellos que los oyen distintamente et abiertamente et clara los entienden. Asy lo fallamos en el Biejo Testamento que lo fazia Esdras, segunt que se recuenta en la profeçia de *Neemía* en el viiiº capítulo, onde se lee asy: «Et vino el mescon de la seenophegia diu Esdra et Neemía et los fijos de Yrrael eran en las sus çibdades. Et fueron allegados todos los pueblos en uno asy como un omme en la plaça que está delante la puerta de las aguas. Et dixieron a Esdras, el escriuano, que traxiese el libro de la ley de Moysén, la qual avía mandado Dios a Yrrael. Et Esdras, el escriuano, traxo la ley de Moysén delante toda la muchedunbre de los omnes et de las mugeres los quales podrien entender en la ley. Et esto en el primero día del seteno mes. Et leyó Esdras en la ley de Moysén claramente en la dicha plaça que era delante la puerta de las alvas de la mañana fasta el mediodía delante la muchedunbre de los omnes et de las mugeres et de los sabios. Et las orejas del pueblo eran altas por entender las palabras del libro». Esto se lee en *Neemia*, estando y él. El *Raçonel* et dize que el ofiçio de los lectores se pertenesçe poner et bendezir todos los nuevos fructos.

Et dize aún ende: «Lectores son recontadores de cantares los quales eran en el tienpo de los gentiles». Et por [131vd] esto -segunt que recuenta el Maestro de los *Decretos* en la xxiiª distinción, capítulo *lectores*; et ordenólo el Papa Martín-, ninguno non deve cantar nin leer en público sy y está el obispo non lo ha ordenado lector.

Et quando el obispo ordena, el lector deve dezir al pueblo et fazer fe de la vida et de la fe et de la sotleza o agudeza natural et de la çiençia del lector. Esto fue ordenado en un conçilio en Toledo, segunt que recuenta el Maestro de los *Decretos* en la xxiiª distinción en el capítulo que comiença *lector*. Et çerca d'esto, el obispo deve dar al lector el libro a do lea delante el pueblo que espera en la egleſia, diziendo: «Toma este libro et sey recontador de las palabras de Dios. Et si fielmente et provechosa cunples el ofiçio que te es acomendado, averás et alcançarás parte en la gloria de Dios. Pues el ordinario libro et las palabras susodichas son substancia d'esta orden et d'este grado de lector, et las otras cosas son de solepnidat.

Quanto dize el *Raçonel* en el iiº libro en el vº capítulo que este ofiçio conplimos nosotros quando corregimos a aquellos que biven en pecado en la Egleſia de Dios, et quando mostramos a algunos et los instruymos en buenas costunbres. Et Jhesu Christo cunplió este ofiçio quando tomó el libro de *Ysayas* profeta et lo abrió delante los sabios de la ley et leyó distintamente et abiertamente por dar a entender lo que leya diziendo: «*Spiritus Domini* super me eo quem unexit me», que quiere dezir: El espritu de Dios es sobre mí por tal como me ha ungido et untado. Esto se recuenta en el *Evangelio de sant Lucas* en el iiiº capítulo.

Et escripto deyuso de las palabras dize [132ra] *sant Lucas* que vino Jhesu Christo en Nazarech, en do avía seydo criado. Et segunt que era costunbre, entró en la sinagoga el sábado, et levantóse a leer, et fuele dado el libro de *Ysayas* profeta, et bolvió en el libro al xiº capítulo, en aquel lugar onde era escripto así: «El espíritu de Dios es sobre mí por tal como mandador me ha enbiado a predicar a los pobres; a dar sanidat a aquellos que ha contrición de corazón; et a pedricar a los cativos remisión; et a los çiegos, la vista; et a los contrechos dar enderesçamiento; a pedricar el ayuno del Señor acretable et día de la retribución».

Et ajustó (de) *sant Lucas* en aquel mesmo capítulo: «Et como Jhesu Christo llegase el libro, tornó al ministro et asentóse. Et los ojos de aquellos que eran en la sinagoga miravan a Jhesu Christo. Et començóles a dezir: "Oy es conplida esta escriptura en las vuestras orejas". Et todos davan testimonio et d'ellos maravillávanse de las palabras de gracia que salían de su boca». Esto dize *sant Lucas*.

Capítulo quinto: De aquellos que son en el iiiº grado, que son dichos exorçistas; et de la su amonición.

Exorçista -segunt que dize *sant Ysodoro* en el viiº libro *De las interpetraciones de los nonbres*, et rézalo el Maestro de los *Decretos* en la xxiª distinción en el capítulo *cleros*-es nonbre griego. Et quiere dezir *exorçista* en latín conjurado o interçetrande, porque llama el *Spritu Santo* en el nonbre de Jhesu Christo sobre aquellos que han el spritu feo, et conjúranlo por virtud del *santo nonbre* de Jhesu Christo que salga de aquéllos en do está.

Et por esto, el clérigo quando es exorçista echa su aliento sobre la cara de aquéllos los quales primero santigua antes del bautismo; asy lo dize el Maestro de los *Decretos* en el *Tractado* [132rb] *de la consacración* en la iiiª distinción, capítulo: *Post quam se*. Et son palabras de Rabanus en un libro que fizo *De la instrucción de los clérigos*. Et dize asy: «Pues que aquel el qual se deve bautizar se pone o se encomienda en señorío de otri, es a saber, de Dios por confesión de la *santa* verdadera fe católica et por abrenuçamiento o renegamiento del serviçio del primero poseedor, es a saber, del demonio; es follada de aquél la cruel et mala potestad, por tal que por el ministerio o ofiçio del piadoso sacerdote faga lugar al *Santo* Espiritu, fuyendo (et) el *spíritu* maligno». Esto dize Rábano.

Sí, et aún dize el Papa Çelesti, segunt que recuenta aquel mismo Maestro de los *Decretos* en el dicho tractado et distinción, capítulo: *Syne*, el qual dize asy: «Si quier los niños chicos, sy quier los mançebos que vienen al sacramento de regeneración non entren en la fuente de la vida, la qual es del bautismo, de aquí es que por los sellamientos de los clérigos en tanto como son exorçistas el *spíritu* pudiente sea de aquellos que se deven bater echando de fuera».

Esto mesmo es puesto en el capítulo: *De huic*. Et son palabras de Rabanus, *De la instrucción de los clérigos*: «De aquí adelante son otra vez exorzizados o conjurados los niños o los mançebos, que se deven batear por tal que el diablo, conosçiendo la su nequicia et temiendo el justo juyzio de Nuestro Señor Dios, fuya et se parta del *omme* por tal manera que de ay adelante ya non contienda por la su falsa arte el *omme* que non alcance el bautismo; mas antes dando honor a su criador, torne la obra a su Fazedor». Esto dize Rabannus.

Pues a demostrar que la mala potestat o el maligno espíritu es conjurado, et conjurado, es fuera echado en significança que es fuera [132vc] echado por tal que por el piadoso ministerio del clérigo, en tanto como es exorçista, faga lugar al *Spritu santo*, fuyendo el *spíritu* maligno.

Et por esto, dize sant Agustín en un libro que fizo del *Credo in domini* en el primero libro; et es puesto por el Maestro de los *Decretos*, *De consecraçe distincione*, iiii^a capítulo: *Sicut notis*. Et dize asy: «Hermanos et amigos, asy como ya avedes conoçido, los niños son sollados et son exorzizados o conjurados por tal que sea retornada de aquéllos el poderío enemigo del diablo, la qual engaña al omne por tal que posea los omnes. Pues non entendades que la criatura sea conjurada o sollada, antes aquel el qual es demonio deyuso de los quales son aquellos que de yuso de pecado nasçen.

»Et ya sea esto que este tiramiento o conjuramiento non sea provechoso en ninguna manera a la vida eternal, porque aún en los conjurados et non batteados finca la muerte; enpero, aprovecha a esto, que el enemigo menos los puede vençer, porque es presente el Spritu Santo non tan solamente en las palabras que ay se dizen en el su santo nonbre, antes aún en las significaciones que se ay fazen en la su santa onra».

Esto nota el Maestro [del] *Raçional* en el vi^o libro en el capítulo del sábado santo del bautismo. Et por tal, dize el Maestro de las *Sentençias* en el iiii^o libro en la xxiiii^a distinción, que el exorçista se pertenesçe retener en su memoria los conjuros. Et deve poner las manos sobre aquellos que conjura, et deve aún aver el su spíritu linpio. Por tal como ha a inperar a los spíritus suzios, deve de fuera echar de su coraçón el spíritu suzio, el qual fuera echa del coraçón estraño. Et esto por tal que la melezina que faze a otri que aproveche a él mesmo, porque valdría que le dixiese omne la palabra del poeta: «Físico, cura o sa[l]va a ti mesmo».

Esto dize el [132vd] Maestro de las *Sentençias*, con el qual se acuerda el Maestro de los *Decretos* en la xxv^a distinción, en el capítulo: *Perlectis et de conse distincione*, v^a omidie, a do dize así: «Que todos los días los exorçistas deven poner las manos sobre aquellos que son atormentados por los demonios; mas los tormentados de los demonios por los espantamientos de las cosas de Dios de rebuelta quando viene que aquel mal los tiene, et por esto, quando son en el templo de Dios, continuamente los exorçistas, en tienpo conviniente, les deven ministrar la vida». Onde dize Josefus que el rey Salomón falló maneras de exorzismos o conjuramientos por los quales los suzios spíritus eran fuera echados de aquéllos los quales tenien aseteados. Et ordenó para este ofiçio [a] Aleazar, exorçista; el qual por tal manera los echava de fuera, que dende en adelante non osavan tornar. Todo esto reza et recuenta el Maestro *Raçional* en el ii^o libro en el vi^o capítulo en la rúbrica de *exorzista*.

Dize aún más, que todos aquellos que son ordenados en este ofiçio son dichos exorçistas. De los quales se lee en el *Evangellio de sant Matheo* en el xii^o capítulo: «Et si yo -dize Jhesu Christo-, en Belzebú, príncipe de los demonios, echo de fuera los demonios. ¿Vuestros fijos en quién los echan fuera? Porque serán vuestros juezes».

Onde dize sant Jerónimo: «Los fijos de los judíos o los exorçistas de los judíos por su costunbre señalan o los apóstoles, los quales son engendrados del su linaje. Sy Jhesu Christo fuerça los fariseos con interrogación que confiesen que quando los exorçistas fueran echavan los demonios de los cuerpos de las gentes, esta obra era del Spíritu Santo». Por esto dize el Señor: «Si el echamiento de los demonios de los cuerpos de las gentes en vuestros fijos es de reputar [133ra] a Dios et non a los demonios, porque en mí esta misma obra non aquella mesma cosa». Et pues aquellos serán vuestros juezes, non por poder, mas por conparación; pues que aquellos el echamiento de los demonios asignan a Dios et a vosotros a los príncipes. Esto dize sant Gerónimo.

Et por esto dize el Maestro *Raçional* que son conparados a los questores, los quales eran en el tienpo de los gentiles que tenien este ofiçio mismo. Et segunt que pone el Maestro de los *Decretos* en la xxiii^o distinción en el capítulo: *Exorçiste*, fue ordenado en un concilio en Toledo que quando el exorçista se ordenase, que deviese tener o guardar esta manera, es a saber, que tomase de la mano del obispo el libro en que sean escriptos los

exorcismos o conjuros, diciendo el obispo: «Toma este libro et encomienda lo que es escrito en él a la tu memoria, et ayas poder de poner las manos sobre aquel el qual ha familiar los spíritus o sobre los bautizados o los primeros semejados». Pues el rescibimiento del libro et las palabras que dize el obispo es la substancia d'esta orden, las otras cosas pertenescen a la solepnidad.

Energuminos son aquellos que son endiablados o lunáticos o an mal de caer. Et dale esta ditinación el Maestro del Raçional en el ii° libro en el vi° capítulo: «Energumino es dicho asy de *ergo*, que quiere dezir lazerio; et *mane*, que es defallimiento. Et más que es comedimiento porque en el defallimiento de la luna sufre este defallimiento.

»Cathencúminos son dichos aquellos que son destruydos o defectuosos solamente en los artículos de la santa fe católica. Et nosotros cunplimos este ofiçio quando viene que por las nuestras oraçiones echamos de fuera del omme el viçio del diablo. Et Jhesu Christo usó d'este ofiçio quando [133rb] El echó de santa María Magdalena los siete demonios, asy como lo recuenta sant Lucas en el vii° capítulo. Onde dize sant Gregorio en la omelía: «¿Qué es entendido por los siete demonios, sinon que son en señalados todos los viçios o pecados? Porque como por siete días todo el tiempo de la nuestra vida es abraçado. Et por esta razón, por el nonbre septenario toda la nuestra universidad es figurada. Pues santa María Magdalena ovo siete demonios, la qual fue llena de todos los viçiosos pecados». Et esto dize sant Gregorio.

Capítulo vi°: Del amonestamiento de aquellos que son en el quarto grado que son llamados quatro graderos, que quiere dezir pecadores de lunbre.

Acólitos o quatrograderos, en nonbre griego q[u]iere dezir portadores de çirios o vendedores de lunbre, son en latín nonbrados. Estos rescibieron de Aaharón el ministerio o el ofiçio, segunt que es escrito en el *Exodo* en el xxvii° capítulo, onde se lee asy: «Dixo Dios a Moysén: "Manda a los fijos de Yrrael que lleven a ti olio de los árboles los quales son llamados olivas, muy puro, en la pila picado con el pilón, por tal que la lámpara queme en el tabernáculo del testimonio todos tienpos de fuera el velo que está colgado entre el testimonio et el *santa santorum*. Et colocarla(n) a[n] Arón et sus fijos por tal que queme et faga lunbre fasta la mañana"».

Et estos han ofiçio de traer los çirios quando se lee el Evangelio et quando se ofreçe el sacrificio a Nuestro Señor Dios. Quando ellos non traen la lunbre por que alunbren las abscuridades del ayre, por-[133vc]que ya son por la claridat del día alunbradas; mas por esto que asy como por la lunbre visible, la qual traen en las manos, las abscuridades son alunbradas et sale claridat demostrada, asy la lunbre de la santa obra virtuosa de los quatrogrados alunbra las ánimas de los próximos en virtud et en gracia. Et aquellos que yerran el camino de virtud por pecado demuestra carrera de verdat.

Et d'este ofiçio usó Jhesu Christo ya quando dixo: «Yo so lunbre del mundo, et aquel que sigue a mí non va en tiniebras», es a saber, en pecados, segunt que recuenta señor *sant Johan Evangelista* en el viii° capítulo. Todo este capítulo pone Hugo de sant Víctor en el libro *De los ofiços*, en el viii° capítulo.

Capítulo seteno: De los amonestamientos de aquellos que son en el quinto grado de clerezía, los quales son llamados subdiáconos o epistoleros.

El quinto grado en la orden eclesiástica es de los epistoleros, el ofiçio de los quales es que deven poner las oblaçiones desuso del altar; et deven [llevar] las llievas o tovalletas,

las quales están deyuso de los corporales; et eso mesmo, los otros trapos que están suso del altar; et deven tener las botijas sangradas, asy como son los cálices et las patenas et encensarios et anpolleras; et xoministrar al obispo o al clérigo que dize la misa en aquellas cosas que se pertenesçen al sacrificio: asy como es poner vino et agua en el cálice, et dar el cálice con el pan et con el vino al diácono o evangelistero, et el diácono al clérigo, et el clérigo que lo ofreca a la Santa Trinidad, segunt que mejor desuso en los capítulos paresçerá. Deven aver los [133vd] diáconos tener la patena en la mano derecha a vista de los pueblos después que los *santos* son dichos fasta que es acabado el *Pater Noster*. Et a estos subdiáconos dize el profeta *Ysayas* en el viº capítulo: «Alinpiadvos, vosotros que traedes los vasillos de *Nuestro* Señor Dios».

D'este ofiçio usó *Nuestro* Señor *Jhesu Christo* quando El se çinió una tovalleta et lavó los pies de los discíplos; segunt que es recontado por señor sant *Johan Evangelista* en el su *Evangelio*, capítulo xiiiº.

Pues grant dignidat es en este ofiçio; et muy maravilloso et paresçe, porque si grant dignidat es aparejar et linpiar los lençuelos reales et ponerlos deyuso del rey, et aparejar el lecho, et ministrar o servir en la tabla, mucho mayor dignidat es las liveçes et tovalletas santas de la santa tabla o altar de Dios lavar et tractar et aparejar deyuso el cuerpo del Salvador *Nuestro* *Jhesu Christo* [et] delante de su presençia en su tabla o altar ministrar. Et por esta razón, cosa nesçesaria es a todos los epistoleros que sean linpios de toda cosa de pecado mortal, et en esta manera serán santos.

Et en este entendimiento entendiendo los pecadores et santos regidores de la santa Madre *Eglesia* han ordenado que los epistoleros guarden continençia et castidat; pues que han a tractar las cosas sagradas pertenesçientes al altar, et a *Nuestro* Señor aministrar. Et así lo dize Hugo de sant Víctor en el libro *De los ofiçios* en el xxvº capítulo.

Capítulo viiiº: Del amonestamiento de aquellos que son en el sexto grado o orden de clerezía, que son llamados diáconos o evangelisteros.

[129ra] El sexto grado en la orden eclesiástica es de los diáconos, el ofiçio de los quales es ministrar en todas aquellas cosas que son menester al santo sacrificio de Dios. Deve aparejar las oblaçiones en el altar, deve conprender la tabla o el altar de Dios, et vestir deve la santa verdadera cruz, et traer deve el *Evangelio*, cantar et pedricar, et deve al pueblo amonestar que faga oraçión et que incline los ynojos en tierra, deve la paz de *Nuestro* Señor anunçiar.

D'este ofiçio usó *Jhesu Christo* quando vino, que ovo sacrificado et ordenado el santo sacramento del altar el jueves de la çena, lo dispensó a los discíplos diziéndoles: «Esto fazed en la mi memoria et arremenbrança»; segunt que es dicho et rezado por sant *Lucas* en el su *Evangelio*, xxiiº capítulo; et por sant *Matheo* en el xiiiiº capítulo. Sí, et aún amonestava et conbidava a los deçiplos a fazer oraçión; segunt que es reçitado por sant *Matheo* en el xxviº capítulo, diziendo: «Velad et fazet oraçión por tal que non entrentendes en tentaçión».

Estos diáconos o evangelisteros deven ser llenos de los siete dones del *Espritu Santo*, de los quales es escripto en figura en *Los actos o fechos de los Apóstoles*, en el iiº capítulo: «De los santos apóstoles escogieron siete varones virtuosos de buen testimonio, llenos de *Espritu Santo* et de çiençia; los constituyeron desuso d'esta obra», iº capítulo.

Estos deven seer linpios de toda suziedat de pecado del mundo, deven ser guarnidos de virtudes; segunt que dize el apóstol sant Pablo en la *Primera epístola* que enbió a sant *Thimoteo*, su deçiplo, en el iiº capítulo, a do dize asy: «Los diáconos sean castos, non sean de dos lenguas, non se den ellos mismos a beber mucho vino, non quieran

ganar por logro nin por ninguna otra mala manera, ayan el ministerio del [134rb] santo sacrificio de la fe católica en la conciencia pura.

Estos sean primeramente provados, et asy ministren que non ayan niguñt pecado. Estos deven ser firmes et estantes. Et por tal dixo Nuestro Señor Dios a Moysén que los levitas o diáconos que sirven en el tabernáculo de xxº años asuso fuesen, porque esta hedat es robusta et fuerte para traer la carga del diácono. A do asuso el su derecho o izquierdo onbro la estola es puesta. Et la deven traer asy como a sucesores de aquellos vii ordenados por los apóstoles en el començamiento d'esta Madre Egleſia.

Los diáconos han de estar cerca del arca del altar, asy como las siete colupnas del altar en las quales son figurados muy resplandesçientes por los siete dones del Spritu Santo. Sean aún ansy como los siete candeleros de oro, asy como dize sant Johan en el *Apocalipse* en el primero capítulo; sean los siete ángeles los quales tañien las tronpas de Dios, segunt que se lee en el *Apocalipse* en el viiiº capítulo.

A éstos aún es puesta la estola desuso del izquierdo onbro por tal que conoscan que ellos resçebido el yugo de Nuestro Señor Dios muy ligero con que puedan sufrir et soportar las cosas siniestras d'este mundo. Sí, et tomando el testimonio de los Evangellos de la mano del obispo, segunt que recuenta Hugo de sant Víctor en el libro *De los ofiçios* en el xº capítulo.

Pues fuerte es este grado, claro et alto et ofiçio de grant dignidat. Et por esto, grant menester es a los diáconos que ayan santimonia.

Capítulo noveno: Del amonestamiento de aquellos que son en el seteno grado de clerezia, es a saber, de aquellos que son clérigos o sacerdotes misacantanos.

[134vc] El séptimo grado et orden eclesiástico es de los clérigos, los quales son interpretados antiguos. Estos son sucesores et bicarios de los lxxii disciplos de Jhesu Christo, asy como los obispos son sucesores de los apóstoles. El ofiçio d'estos es consagrar el santo cuerpo et la santa sangre del Salvador Nuestro, Jhesu Christo, sobre el altar; et dezir las oraciones; et vendezir los dones de Dios.

D'este ofiçio usó Jhesu Christo quando tomó la çena en el jueves santo, el pan et el vino (et) mudó subtançialmente en el su preçioso cuerpo et en la su presçiosa sangre; segunt que es escripto en el Evangellio de sant Matheo, xxviº capítulo.

Sy, et aún d'este exçellente ofiçio usó quando acaesçió que al mayor saçerdoçio a sy mesmo ofreçió en verdadera hostia et sacrificio en el ara de la santa cruz a Nuestro Señor Dios Padre. D'esto fabla maravillosamente señor sant Pablo en la *Epístola de los ebreos* en el vº capítulo, diziendo asy: «Tú eres saçerdote eternalmente segunt la orden de Melchideset, que en los días de la su carne las sus oraciones et suplicaçiones ofreçió a aquel que lo podía fazer, salvó de la muerte con grant boz o clamor valeroso, et con lágrimas fue oydo por reverençia».

Eso mesmo los clérigos han por ofiçio de aministrar o de dispensar los santos sacramentos, asy como es bautizar o catezizar, que quiere dezir primero semejar la palabra de Dios, en la Egleſia al pueblo pedricar, los pedricadores a penitençia llamar, et con buenas oraciones asy como con melezina las enfermedades de los pecados guaresçer et sanar; segunt que recuenta Hugo de sant Víctor en el libro *De los ofiçios*, capítulo ixº.

¡O Dios! Et ¡cómo es digno este ofiçio de la dignidat saçerdotal! Et cómo deven ser exçellentes los clérigos en santidat pareçe por lo que avemos dicho [134vd]; mas, enpero, qué tales deven ser, recuéntalo sant Pablo en la *Primera epístola* que enbió a sant Thimoteo: «Constituyrás por las çibdades clérigos aquellos que serán sin pecado».

Et síguese un poco ayuso, en el iiiº capítulo: «Conviénese que el obispo sea sin ninguna reprehensión; et que sea penitente; casto; guarnesçido de virtudes; et que resçiba los pobres de Jhesu Christo; et que tenga ospitalidat; et que sea dotor; non sea mucho bevedor de vino nin sea comedor, mas sea tenprado; non sea barajador; non sea abariçioso; sea buen perlado o regidor de su casa con toda castidat; sepa regir sus conpañas et los fijos que le son acomendados, porque sy non sabe regir su casa, et non sabrá regir el obispado, nin cómo abrá diligençia de la Egleſia de Dios si de la su casa ha negligençia; non sea levantado en sobervia por tal que non caya en el juyzio et en el lazo del diablo».

Onde aquí en esta actoridat de sant Pablo so nonbre de obispo son entendidos los clérigos, segunt que dize Hugo en aquellos mesmos libros et capítulos. Et por tal, el Apóstol, dándonos la ordenaçión del obispo, luego pone la ordenaçión de los diáconos. Et queriendo deyuso de nonbre de obispo entender los clérigos, et afirma que tales deven seer los clérigos como los obsipos.

Et por esto, quando los clérigos se ordenan, el obispo les pone las manos desuso de sus cabeças et llama al Spíritu Santo desuso d'ellos; et úntales las manos por tal que conoscan la graçia de Dios real por consagrar et por las obras de medeçina(et) exercitar; et resçiben la estola desuso entre amos los onbros por tal que conoscan que deven ser armados de armas de justiçia a la parte derecha, et a la siniestra por tal que nin por las cosas contrarias de los contrarios del alma sean vençidos nin por las cosas provechosas sean mucho ensalçados; segunt que dize Hugo de sant [135ra] Víctor en el libro *De los ofiçios*, en el xiiº capítulo.

De todos estos ofiçios eclesiásticos muy brevemente se fabla el Dotor de los *Decretos* en la xxvª distinción. Por las cosas dichas, paresçe qué tales deven ser los clérigos et los otros ordenados en órdenes eclesiásticos puestos. Porque deven ser en santidat, syn toda suziedat, et todos puros pues que son ministros del criador et del Salvador. Porque [a] aquéllos es dicha aquella palabra: «santos serán al su Dios», segunt que es escripto en el libro de los *Levíticos* en el xxiº capítulo.

Et síguese aquí: «El que ha suziesdat non ofresca panes al su Dios, nin se allegue al su ministerio o sacrificio sy será çiego o manco». La qual cosa espone sant Gregorio en el libro del *Pastoral* en el xiº capítulo: «Ciego es aquel que es ygnorante de la muy alta contenplación, manco es aquel que non puede tener el camino de la vida eternal», et asy de los otros desfallimientos, segunt que allí lo expone el susodicho doctor. Et por esto, es escripto en el libro de *Ysayas* capítulo liº: «Linpiad vosotros que traedes los vasos de vuestro Señor».

Iten, aún más por las dichas cosas se demuestra cómo deven ser fermosos et llenos de virtudes, porque sy todos los fieles de Dios deven esquivar obras de tiniebras de pecados, et vestirse de armas de lumbre et de claridat -segunt que amonesta señor sant Pablo en la *Epístola de los romanos* en el xiiiº capítulo-, mucho más los ministros de Dios, los quales lo sirven en el su santo templo o egleſia, en figura de los quales los saçerdotes antiguamente ministravan en el tiempo de la vieja ley con los vestidos linpios et puros. De los quales dize el profeta David en el xxxiº salmo: «Señor los tus saçerdotes vístense de justiçia et los tus santos alégranse por ende».

[135rb] Porque todos los fieles pueden ser dichos saçerdotes porque son mienbros o parte del cuerpo de Jhesu Christo ministró. El qual Jhesu Christo es mayor saçerdote et verdadero obispo, et asy como dize sant Agustín en el xviiiº libro de *La çibdat de Dios* en el xiº capítulo; pues mucho más los ministros de Jhesu Christo deven ser dichos saçerdotes.

Aquí se acaba la primera distinción de aquesta quarta parte.

La segunda distinción es del acabamiento o perfección de los susodichos et qué atales; deven ser viiº capítulos.

Capítulo primero es que los ordenados desuso dichos deven ser dotados de sçiençia.

Por las dichas cosas, paresçe que estos ordenados que dichos son deven ser de sçiençia dotados çelestial, segunt que dize Hugo de sant Víctor en el libro *De los ofiçios* en el primer capítulo: «El clérigo non deve ser ygnorante de los secretos de Dios porque es mensajero al pueblo». Et por tal, los lectores, que son casy en el más baxo orden, deven entender el entendimiento de aquellas cosas que lee -segunt que avemos dicho desuso en la distinción primera en el iiiiº capítulo-, por tal que les non sea dicho lo que es escripto en el libro de *Ysayas* en el lviº capítulo: «Los guardianos de la çibdat de Jherusalem o de la Eglesia de Dios son todos çiegos».

Capítulo segundo: Que deven seer aparejados et conplidos de buenas costunbres.

Yten, deven ser maduros por agravamiento de buenas costunbres sin toda largeza del mundo pues que son ministros de Dios et loadores. Et por tal, dize el profeta *David* en el salmo: «Grave o pesado te loaré».

Et [135vc] por esto, recuenta (recuenta) sant A[n]brocio en el libro primero *De los ofiçios* d'ellos mismos, diziendo así: «Recuérdanos de un amigo el qual como ansiosamente se loa en los ofiçios, pero non fue resçevido porque los subjectos non lo meresçien». Et allí mesmo recuenta de otro, diziendo: «Recuérdanos aún -como dixe- que como yo fallase un clérigo el qual desonestamente yva, movió et bolvió los ojos de acá et de allá, ligeramente quiso crer a mí del castigo que.l dy quando los eché entre amos a dos del eglesia con desonra, porque la ligereza del mundo et el jesto juglaren hi el bestido curioso más desonra al clérigo que non lo onra».

De las quales cosas, fablando sant Jerónimo a Eustochium en la *xliiiiª epístola*, dize asy: «Son algunos omnes de quatro órdenes los quales desean presbiteriado et diaconado por tal que con mayor liçençia vean las mugeres. Et todos éstos han grant cura de aver fermosas bestiduras et buenos olores de musquet; et otros, gentilmente yr calçados, et andar polidamente peynados, sus dedos trabajan que los puedan onrar de sortijas con piedras presçiosas». Et síguese un poco ayuso: «Quando verás éstos atales, judga que más son esposos que clérigos, más seglares que reglares».

Mas de la información de los clérigos, qué tales deven ser, sant Jerónimo suficientemente lo determina en la *Epístola xxxiiiª*, la qual enbiava a Nepoçiano, en la qual enformava los clérigos en la su vida qué devían fazer, esquivando las cosas que les son desconvinientes, amonestándoles de las cosas que les eran convinientes et provechosas. Et espeçialmente los amonesta que sean atenprados en sus comerres et en su beber.

Et por esto, dize él al clérigo: «Nunca quieras oler a vino». Et dióle paz. Et díxole: «Paz». Et díxole: «Eva, sin esto non es paz, mas [135vd] es dar a bever a vino». Ca estas palabras dize el Apóstol en la *Epístola ad Filipenses* del clérigo que le olió a vino. Ende, fabla aquí de un clérigo que avía mucho bevido, el qual le dio paz.

Et sepades que el apóstol sant Pablo daña los clérigos vinazarosos en la *Epístola* que enbiava a *Tito* en el primero capítulo. Esto mesmo vieda la ley vieja de Moysén en el libro de los *Levíticos* en el xº capítulo. Et aquí mesmo se dize que los clérigos que esquiven conbites de seglares, esto es, que non vayan a ellos.

Capítulo terçero: Que deven tener et amar puridat et castidat. Et del peligro que es en estar con las mugeres.

Señor sant Jerónimo amonesta los clérigos que sean puros et linpios por castidat et arredrados de la conpañía de las mugeres. Onde dize al clérigo: «En tu cámara o en tu casa, tarde o nunca pasen pies de muger la puerta». Et síguese ayuso: «Nin encubierto con muger non qu[i]eras avitar; nin non fies en la pasada casta porque non eres más santo que David, nin más sabio que Aristóteles nin Salomón, nin puedes ser más fuerte que Adán nin que sant Pedro nin que Sansón, los quales son caydos por mugeres». Todo esto pone sant Jerónimo polidamente.

Et esto mesmo, en la *iiiiª epístola* que enbió a Océano de la vida de los clérigos: «Sepan que la primeras tentaciones que vienen a los clérigos son continuar allegamiento de muger. Et fágote saber que las mugeres son de aquel linage el qual los faze ser dignos de grant reprehensión. Et tú, clérigo, que continuamente fablas con las mugeres por tal entendimiento como poderás [136ra] hablar desuso del altar non Nuestro Señor dignamente.

»Et eso mesmo, la conversación de las mugeres. Por ningunt pacto o convivencia non deve ser ayuntado con las mugeres, porque sabes que la muger es puerta del diablo, et carrera de ynuquidat, llaga de escorpión, linage de gren dapnas. Quando la estopa o la paja se allega al fuego, ençiéndose grant llama, asy la muger non es sinon fuego ardiente. Quando está con el clérigo, quema los fundamentos de los coraçones. Et yo judgo que sy con los omnes están las mugeres que non desfallezca lazo al diablo. Et de las mugeres ovo començamiento el pecado. La luxuria de las mugeres faze doblar et ablandesçer la fortaleza de las almas de los omnes.

»"Et ¿puede el omme esconder el fuego en su seno et que non queme su vestido o sus ropas?" -dize el Sabio en los *Probervios* en el viº capítulo-. Pues cree a mí et sepas que non puede ningunt clérigo habitar o morar de todo su coraçón con Nuestro Señor Dios sy quiere él mesmo copular o estar con las mugeres.

»Et por esto, Tamar fue corronpida por su hermano Amón; segunt que se recuenta en los dos libros de los *Reyes*, en el xiiiº capítulo. Et santa Tecla, después de la pasyón que ovo de la tenpración, non quiso sant Pablo que fuese con él en uno a Antiochia». Et esto dize sant Jerónimo.

A do maravillosamente los padres antiguos fueron a las conpañías et a las amistanças de las mugeres et a las sus abitaciones; asy como lo dize sant Gregorio en el *Registro* en el ixº capítulo que señor sant Agustín non consintió que con él estudiase su hermana, diziendo: «Aquellas mugeres que son con mi hermana non son mis hermanas». Porque el diablo tienta continuamente los santos omnes por las mugeres [136rb].

Onde *Job*, iiº capítulo, dixo a *Job* su muger: «Maldize a Dios et muérete». Sobre el qual paso dize sant Gregorio en el iiº libro de los *Morales* que el demonio, enemigo nuestro, tiene el coraçón de la muger asy como a escala por la qual él puede sobir al coraçón del omme a provar éste.

A do dize sant Gregorio aquel enxemplo del obispo en el *Dialogorum*, iiiº libro, capítulo viiº, de Andrés obispo, en casa del qual estava aquella santa monja de la qual el obispo fue inpugnado et tentado por el diablo muchos años, el qual dio una palmada en el

onbro de una muger et fue revelado en él consejo de los diablos delante de un judío, el qual dixo al obispo la revelación que le era fecha et que se arrepintiese del pecado que avía fecho, segunt que paresçe por sant Gregorio en aquel mesmo lugar.

Et d'esto mesmo fabla en las *Vidas de los santos Padres* en el iiº libro en la quinta parte, allí do dize que los diablos demostraron de noche mugeres a un monje joven; las quales, quando el monje las vio, demandó quién eran aquellas mugeres. Al qual respondió un ançiano que aquellas mugeres eran mugeres del signo. Ca eso mismo en la segunda parte del libro dixo el ançiano: «Non ayas amigança con muger». Ca eso mesmo en la segunda parte del libro dixo el ançiano: «Fuyamos al desierto allí do non ha muger». Et aquí mesmo fizo oración al señor el monje que Dios que le perdonase et le tirase del entendimiento la memoria de las mugeres, que le avía rogado que rogase a Dios por ella.

Et en la vª parte léese que el antiguo quiso ver mugeres. Et como algunos le demandasen por qué las quería ver, respondió que las cogitaciones son asy como los [136vc] pintores, que non pueden folgar por la memoria de las cosas que han vistas. Et por esto, en la vª parte dezíe el antiguo: «Non ayas conosçimiento con muger». Et eso mesmo dize de otro que non quiso fablar con su madre synon con la cara baxa et con los ojos çerrados. Et por esto, el monje non quiso tañer la carne de su madre, porque la carne de la muger es fuego del diablo.

Et por esto, dixo una vegada el clérigo el qual estava a la muerte de una dueña que avía seydo su muger. Et díxole así: «Vete et fuye, muger, porque aún bive en mí el fuego de la tu tentación». Et pues los santos Padres con ayunos et con aflicçiones enmagresçieron, así aborresçieron la compañía de las mugeres, ¡quánto más los clérigos júvenes et bullientes por los ardores de la mala inclinación de la luxuria et del deseo natural!.

Porque segunt que dize sant Jerónimo en la xciiiª epístola: «Et ¿non veedes los fuegos naturales, la tierra cozida o inflada, el monte de Momgibel o de Bolata con cuántos ardores foguean? Ansy son los meollos del omme moço quando son del vino del amor carnal enflamados et llenos. Porque sy el perlado ordena que ninguno non oviese de años de su nasçençia o natividat, de aquí a aquella ora en su casa non dexase estar ninguna muger del mundo; et si las mugeres comunes deven ser echadas de las villas et de los castillos de los cavalleros -segunt que desuso es dicho en la primera parte en el xxviº capítulo-, ¡quánto más deve el perlado de la Egleſia ser curoso o aver cura que los clérigos non estén con las mugeres sospechosamente!

Et d'esto dize el Maestro de los *Decretos* en la distinción xxxiiª que las mugeres non deven estar con los clérigos. Iten, dixo que los clérigos non deven yr a menudo por las casas de las mugeres nin deven estar con ellos en uno con las vírgines. [136vd] Et d'esto mesmo se lee en la distinción lxxxiª: *Clericus solus*. Et aún contra los clérigos concubenarios, se lee en la distinción xxxiiiª et xxxiiiiª en el capítulo: *Christiane etcétera*.

Capítulo quarto: Que non sean en captividat de avariçia.

Iten, amonesta sant Jerónimo en las epístolas susodichas los clérigos que deven aborresçer avariçia et esquivar así, et aún ser francos et largos. Onde en la xxxiiiª epístola dize asy: «Amonéstote et dígate, repitiendo otra vez, et todos tienpos d'esto te amonestaré, que tú non te pienses que el ofiçio de la clerezía sea linaje de antigua cavallería, quiere dezir que en el ofiçio del clérigo, que es cavallero de Jhesu Christo, [non] demandes et busques ganaçias mundanales, es a saber, que non ayas más, synon tanto como avies quando enpeçaste a ser clérigo».

Et síguese: «Los procuradores o dispensadores de las cosas estrañas quando pueden ser clérigos, mandándoles que menospreçien sus facultades et non tomar ninguna cosa que sea de la Eglesia, fundado sacrillejo es. Et si a los clérigos alguna cosa les sobra, dévenlo dar por Dios a los pobres de Jhesu Christo que non han qué comer nin qué beber nin qué bestir nin qué calçar. Et en esto et aún [en] todas sus obras deven ser cautelosos, porque si en esta manera non despienden los beneficios de la Eglesia, como dicho es, sepades que más crueles son que los robadores de los captivos». Et síguese: «Aquel es el noble despendedor, el qual non toma cosa del mundo para sy mesmo, mas para los pobres de Jhesu Christo».

D'esto mesmo se lee en los *Decretos* en la xlv^a distinción, en el capítulo: *Verum etcétera*, que el clérigo deve ser linpio de toda cobdiçia. Et sy la tenaçidat, que es fija de la avariçia deve todo omme esquivar; mucho más deve ser esquivada en los clérigos, los quales deven ser ospi[ta]la[rios] [137ra] de los pobres de Jhesu Christo. Et si lo non çierto son, çierto son dichos robadores sy ende non parten lo que Dios les da; segunt que desuso es dicho et rézalo aquel mesmo Dotor de los *Decretos* en el xlii^a distinción en el capítulo: *Ospitalitante*; de la qual diremos adelante, sy a Dios plaze, en el capítulo en el qualablaremos del obispo.

Capítulo quinto: ¿Cómo deven seer apartados et arredrados de los negoçios seglares?

Yten, aún amonesta sant Jerónimo en las *epístolas* desuso dichas que los clérigos sean arredrados de los negoçios seglares et de las sus conversaçiones, et que sean puestos en los usos divinales et ministerios. Onde dize en la epístola desuso dicha que el clérigo es fuerte o parte de Dios et posesión, segunt que desuso ya avemos dicho. Onde dize aquí mesmo: «Fuyan el clérigo negoçiadador o mercadero asy como a una fiera pestilençia». Et síguese: «¡O clérigo, escusar debes los conbites seglares!». Et luego dize que más ligeramente es menospreçiado el clérigo, el qual es llamado a menudo a conbites seglares et non toma dende nada.

Et d'esto mesmo fabla el Dotor de los *Decretos* en la octoagésima viii^a distinción en el capítulo: *De crevis etcétera* que los clérigos non deven resçebir sobre sy los negoçios seglares, ni sean negoçiadadores nin mercadores. Et por tal como sant Gerónimo tracta de la honestidat de la vida de los clérigos sufiçientemente en las epístolas susodichas, et semejantemente en el iii^o libro de las *Decretales* en el començamiento et en toda la prosecución, et en los *Decretos* en la distinción xxiii^a; et por esta razón, cunple quanto a nuestro propósito fazen quanto en el presente libro de lo que tratado avemos de los clérigos et de las sus condiçiones quántas deven aver corporalmente.

Capítulo sexto: ¿Qué tales deven ser los clérigos espiritualmente? Et de la vida de los [137rb] clérigos gentiles antiguos.

Consiguientemente, deve ser justo en quánta manera deven los clérigos ser amonestados espiritualmente, los quales asy como son más altos en dignidat de orden, tanto deven ser más altos en exçelleçia de virtudes. Porque el clérigo es desçender d'esta perfección que es santificar; segunt que pone sant Ysodoro en el vii^o libro *De las interpetraçiones de los nonbres* en el xii^o capítulo, et en el primero libro del *Pastoral* suyo en el xviii^o capítulo. Et dize: «Los saçerdotes son asy nonbrados, por tal como son perlados en amonestar a las gentes el santo viaje de su Dios». Et sant Bernaldo escrivió *A Eugenio*

papa en una epístola que dize en el iiiiº libro, que dize asy: «Los saçerdotes o son más onestos que todos los otros omnes o son más ençendidos en el amor de Dios que todos los otros omnes».

Onde eso mesmo en el tienpo de los gentiles los saçerdotes o consoladores eran en grant onra et en grant onestidat de vida o abastinençia; segunt que recuenta Platón en un libro suyo que es llamado *Toneo* en el primero libro, diziendo que en la çibdat de Atenas, que es en Egipto, los omnes que eran onrados por onra de clerezía bivían apartadamente del otro pueblo por tal que por los tanimientos desonestos de las otras gentes la su castidat non fuese ensuziada.

Et con esto se acuerda Séneca en el primero libro *De las declamaçiones*, diziendo que en el tienpo de los gentiles mugeres captivas nin malas nin comunales o omiçidas, et éstas non pueden demandar saçerdoçio, porque la saçerdot[isa] deve ser casta con las castas et pura con las puras.

Et aquí fabla Séneca de las vírgines o moças que ministravan en las casas sagradas en el tienpo de los gentiles a la deesa de las vestiduras et a las de vezes al demonio. A do dize aquí [137vc] mesmo fablando a una de aquellas saçerdotes: «Dezirte ya, sy pasas por la putería, non serías digna que fueses saçerdota». Et d'esto dize sant Jerónimo en las epístolas desuso dichas: «Dígovos que yo triemo de lo que dixo Estoych, virtuoso et muy fermoso fablador de la vida de los saçerdotes antiguos. Recuenta onde se dize que dexando todos los negoçios del mundo, fueron todos tienpos del mundo en el templo, et han contemplado las naturas de las cosas criadas et todas sus casas et las razones de las estrellas. En ningunt tienpo se meclava[n] con las mugeres, et ningunt tienpo fijos nin cuñados nin parientes vieron de aquel tienpo adelante en qual començava de fazer serviçio a Dios.

»En todos tienpos se estovieron que non comieron carne nin bevieron vino, mayormente por tal que non sufriesen pasión de emaginaçiones et de tentaçiones de la carnalidad, los quales desfallesçimientos nasçen d'estas viandas. Ataless pan muy poco ende comièn por tal que non enbargase al estómago. Et sy alguna vez ende comièn en uno, con el pan tomavan de allí ysop et picávanlo, et todo en uno de aquella vianda ellos comièn por tal que las otras viandas que eran muy fuertes se pudiesen mejor cozer en el estómago por la calentura del dicho ysop. En las coles et verdura solamente azeyte et sal et agua usavan, et del azeyte muy poco por tal que oviesen algunt sabor et non fuese en su asperura.

»Et ¿qué vos diré de las aves? Sy ende comièn çiertamente, non antes la leche et los huevos esquivavan. De las quales cosas, es a saber, de los huevos dize que es verdadera carne, mas la leche era verdadera sangre, mas eran mudados solamente de color. »Los lechos eran de fojas de palma, las quales llamavan balas, texido asy como se faze la llata. Et eran baxos et doblados a la cabeça en lugar de [137vd] cabeçal. Et muchos días se acaesçia que dentro de dos días o tres non comían nada. Et los umores de la cabeça, que nasçen de la ocçiosadat o quando el omme está mucho tienpo en un lugar, secávanlas por grant castigamiento». Et esto se dize ally.

Et síguese que los profetas de Jovis non tan solamente se abastenián de carnes, antes aún de todas otras viandas. Et aquí mesmo recuenta sant Gerónimo las palabras de Josep en el iiº libro; et en el décimootavo, de los fiseos et de los saduceos et de los eseos. De los quales los postrimeros, es a saber, los eseos recuenta que eran maravillosos en santidat, en tanto que por norma avien que todos tienpos se partiesen de estar con las mugeres o usar con ellas et que ayunasen todos días.

Et aquí mesmo recuenta que los contos e sclipeanos, que en aquel tienpo que Pangano regnava en oriente, las gentes non comían carnes. Et aquí mesmo recuenta Enbolus que en Persia ovo tres linages de filósofos; de los quales los primeros eran muy discretos et bien enrazonados, salvo la farina et la verdura otra cosa non comían.

Item, aquí mesmo recuenta que un filósofo profeta, el qual avía nonbre Versanes en Judia departeçe los (los) gunçios de los profetas; de los quales los unos llama varechamantes et los otros savioncos, los quales son de tanta continençia que o de las mançanas de los árboles o de la pública corteza con la farina tan solamente ellos comíen. Et quando el rey viníe a [138ra] adorar, suele poner por las sus rogarias la paz de su provinçia.

Sy hi ha los consoladores muy altos, los clérigos gentiles en los pecadores serviçios, es a saber, observançias sirvientes a Sathanás, en infierno condenado, asy de sus malas obras de abastinençia, o sy ende están et se tiran a çaga de los negoçios seglares con castigamiento de la carne se refieren, de las conpañas umanales se arredran por tal que más quedamente puedan ministrar en los sus serviçios; ¿qué tales deven ser los saçerdotes de Dios por tal que dignamente sirvan a aquel uso que a ellos es acomendado: el pueblo de Dios redemido por la preçiosa sangre de Cordero sin toda manzilla, Jhesu Christo, et quien son medianeros entre el pueblo et su Dios, et a los quales es prometida la muy alta onra en el regno de Dios sy bien sirven? Porque dize sant Pablo en la *Primera epístola ad Corintios*, vº capítulo, que quien bien sirve a Dios con doblada dignidat será onrado pues que es a Dios plaziente.

Aún los consoladores gentiles, sy fuesen de mala vida antes (antes) que fuesen consoladores et çerca corrigiente su vida segunt su manera, segunt que recuenta Valerio Máximo en el ixº capítulo. Dize Valerio asy, que un grant omme que avía nonbre Flacus mucha de su bida avía despendido en su vida en luxuria, et fue fecho consolador o saçerdote por tal que más livianamente esquivase et fuyense de los viçios, et se diese a la cura de las cosas sagradas et a las çirimonias, convirtiendo su alma (et) a Dios, trayendo et guiando a sy mesmo en regimiento de flaqueza. Et [a] aquellos que primeramente era enxemplo a los otros de viçio et de pecado, et después él convertido, fue a los otros enxemplo de santidad derramando, et fuyendo a la cueva del infierno.

Et por tal, [138rb] sant Jerónimo en la xcª *epístola* dize así: «Que los saçerdotes gentiles eran maridos cada uno de una dueña, et las vírgines de la deesa de las Vestiduras et las vírgines dona Apollina, deesa, en perpetual virginidat de saçerdoçio envegeçien et moríen». Mas oy mal pecado et dapnaçión es a muchos por el contrario de aquéllos desuso dichos, porque muchos son más locos luego que son fechos saçerdotes que non de antes que lo non fuesen.

Capítulo viiº: ¿Cómo deven de aver cura de la Eglesia a ellos acomendada? Et ¿quáles deven ser en el guardamiento d'ella?

Mas qué tales deven ser los eclesiásticos o los clérigos en la guarda de la Eglesia, sant Bernaldo sufiçientemente sobre los *Cánticos* en la lxxiiiiª omelía, allí a do dize fablando a los eclesiásticos que son buenos veladores porque, dormiendo nosotros, ellos belan et deven dar cuenta de las almas que les son acomendadas: «Dígovos que ellos son buenos guardadores, los quales, velantes en su alma et en su coraçón, provocantes o velantes los asechos et guardas de los enemigos, asechan o espían cueradamente, et maestría fazen, a saber: los consejos de los malignos toman los lazos, q[u]iebran las sendas, desipan los filados o las redes, et fazen cánticos et pieças de las emaginaciones o falsías de los enemigos infernales. Estos son amadores de sus hermanos próximos et del pueblo christiano, los quales ruegan a Dios mucho por el pueblo et por la çibdat. La çibdat, es a saber, la Eglesia por la collaçión muy fermosa, por la dilección del pueblo. Ovejas son por la mansedat o sinpleza, et es çibdat santa velada la su guarda et conço(n)[r]dia. Esp(l)osa es, pues vélate con su aparejamiento; ovejas son, pues vélate con su pastoría».

Et síguese: «La guarda por que sea suficiente que sea partida en tres partes, es a saber: de la fuerza de los tiranos et del engaño de los erejes et de la tentación de los diablos. Et el [138vc] aparejamiento de la esposa es fecho en buenas obras et en buenas costumbres et en buenas ordenaciones, mas el paçimiento es fecho en las Santas Escripturas. Mas es distinción que mandamientos sean puestos a los duros azeytes de dispensación a los enfermos; mas los seguros et fuertes consejos, los quales desçenden de las sotilezas de la sabiduría, son asentados a los sanos et a los acabados».

Et aquí sant Bernaldo dize d'esto: «Deven ser los saçerdotes eclesiásticos asy como beladores et guardadores et cavalleros batallantes». Por esto dize Dios por *Ysayas*, lxiº capítulo: «¡O Jerusalén, sobre tus muros he puestos guardadores todo el día et toda la noche para sienpre jamás non callarán!».

Iten, devenla amar asy como a su esposa et guarnesçer de cosas sagradas, amoniciones, et engendrar en ella los hijos de Dios, asy como dize *Ysayas* lxiiº capítulo: «Alegrar sea el esposo desuso o sobre la esposa. Et devenla apasçentar con pastura çestial asy como los buenos pastores». Et por esto, dize Nuestro Señor Dios por el profeta Ezechiel, xxxiiiº capítulo: «Yo suçitaré un pastor que las pasçerá». Et aquí mesmo de aquel pastor que las non apasçentará es escripto: «Dapnaçión es en los pastores que non apasçentarán las ovejas, mas pasçen a ellos mesmos». Et por esto, dize Jhesu Christo en el *Evangellio de sant Johan* en el xº capítulo: «El buen pastor la su ánima pone por las sus ovejas etcétera».

Mas mal pecado, el contrario es de muchos, los quales non se ofresçen atales a la Iglesia a ellos acomendada, segunt que dize sant Bernaldo sobre los *Cánticos* en la lxxvª omelía, diziendo: «Muchos son pocos en toda manera los quales non buscan aquellas cosas que son suyas, todos los que aman la Iglesia et aman et quieren dones et non pueden en uno amar a Jhesu Christo porque las manos han dadas a Manmona. Donde han los [138vd] saçerdotes esta sobreabundancia o afluencia de todas cosas: muchas et bellas vestiduras et resplandesçientes, tales solepnidades, lechos de muchedunbre de mugeres para cunplir la luxuria, et mucha baxella de plata; synon de los bienes de la Iglesia et del patrimonio del pobre Salvador Nuestro, Jhesu Christo, çiertamente de otra cosa non los han».

Et de ay se sygue que la Iglesia pobre, desnuda et menguada la dexa en su faz mesquina, non onrada et espinosa, medio muerta. Et por este tienpo non puede dezir omne que sean venidos a la Iglesia guarnesçer o aparejar, mas a la despojar. Así que non es tienpo synon de la perder; non es tienpo de la defender, synon de la poner al estiércol; non es tienpo de la instruyr, mas de la enbarraganar; non es tienpo de apasçentar el ganado, mas de lo matar et devorar, diziendo Nuestro Señor, Jhesu Christo: «Aquellos los quales devoran el mi pueblo asy como la vianda del pan».

Et muchas de otras maneras se dan los eclegiásticos a la Iglesia esposa sy q[ui]er sean soberanos perlados, sy quier sean baxos, pues que cura de ánimas les es acomendada. Porque son asy como labradores, et asy como edificadores, et asy como arquitectores o maestros de fazer obras. Por esto dize sant Pablo en la *Epístola primera a los de Corintio* en el iiiº capítulo: «Vosotros sodes labradores de Dios, et sodes hedeçio de Dios, et asy como sabio maestro de fazer obras et puesto el fundamento».

Iten, los eclesiásticos son en conparaçión de la Iglesia ansy como cavalleros, como plantadores de viñas. Onde dize sant Pablo en la *Primera epístola enbiada a los de Corintio* en el ixº capítulo: «¿Quién es aquel que va en hueste ningunt tienpo con su sueldo que de lo suyo se pag[u]e él mesmo? ¿Q[ui]én planta viña et non come [139ra] del fruto d'ella?». Asy en muchas de otras maneras se fazen los clérigos contra la Iglesia, segunt que más largamente se dirá adelante.

Pues el pedricador divinal deve fablar con los eclegiásticos d'estas cosas desuso dichas en manera que cada uno biva segunt la dignidad de su estado, et amonesta a cada

uno que se exerce et se esfuerçe segunt su obra que le pertenesce a su ofiçio o al grado de su ministerio, por tal que de algunos non sea verificada aquella actoridat que dize sant Bernaldo A *Eugenio*, papa, en el iii° libro, que quiere dezir esto: que los clérigos q[u]lieren ser vistos otros que non son en sy q[u]lieren ser, et son muy poco castos, et menos sinceros. Porque çierta cosa es que ellos son en el hábito cavalleroso, en el qual son clérigos. Et por obra nin clérigos nin cavalleros se demuestran, porque non pelean asy como cavalleros nin predicán asy como clérigos. Pues, ¿de quál orden son? Como de cada uno q[u]lieran ser. Enpero amas a dos las órdenes dexan et amas a dos las órdenes destruyen. A do vos digo que cada uno en su orden resuçitará, en el qual éstos que son sin orden han pecado; et por tanto, sin orden persçerán. Sant Bernaldo en aquel libro esto maravillosamente lo declara él.

Aquí acaba la segunda distinción et comienza la tercera.

La tercera distinción es de la instrucción de los obispos en espeçial; et ha doze capítulos.

Capítulo primero: Que dignitat eclesiástica non deve ser cobdiçiosamente deseada.

Por esto como de los clérigos son escogidos algunos obispos, segunt que dize sant Jerónimo en la *xliiiiª epístola*, diziendo que en Alexandría de sant Marcos Evangelista fasta sant Dionis, obispo, uno ende nonbravan o ellegían, et aquel collocavan o asentavan en muy alto grado, asy como sy la hueste fiziese un enperador; o que todos los evangelisteros o diáconos escogiesen alguno de los [139rb] preñipales, et a éste llamasen arçediano, et que faze el obispo, que esto mismo non faga el clérigo aceptor la ordenaçión.

Et síguese: «El clérigo et el obispo han diferençia en el nonbre, porque obispo es nonbre de dignitat et clérigo es nonbre de hedat». Et d'esto fabla Hugo de sant Víctor en el libro *De ofiçios* en el xii° capítulo: «Las sagradas ordenaçiones de los santos Padres difine[n] que ninguno non deve seer ellecto obispo sy ya en las sacras órdenes non ha estado religiosamente conversando».

Pues, primeramente, se deven los clérigos e los eclesiásticos amostrar que se guarden de cobdiçia de perlaçia o de dignitat.

Capítulo segundo: ¿Cómo deven fazer elección a[r]mónica et legítima?
Capítulo tercero: ¿Cómo deven resçebir la perlaçia et dignitat eclesiástica omildosamente et con grant miedo de su coraçón?
Capítulo quarto: ¿Cómo se deve la dignitat eclesiástica con grant providençia gorvernar? Et de las virtudes et de los ofiços de los regidores.

El primero capítulo es que los abades o eclesiásticos se deven guardar de condiçión de perlaçia o dignitat. Et aquesto por razones naturales como la perlaçia o dignitat non la deve omme desear con anibiçión, nin la deve omme demandar con cobdiçia, nin la deve omme resçebir con presunçión, segunt que desuso es ya demostrado en la primera parte en el xx° capítulo.

Et aquesto por muchas razones, segunt que dicho avemos. Et mayormente, la perlaçía eclesiástica non se deve cobdiçiosamente desear porque menos es devida al omne que non es la perlaçía del mundo ter[r]enal. Porque la perlaçía ter[r]enal a las vegadas es devida a algunt omne por derecho de suçesión legítima; mas non es asy de la perlaçía eclesiástica, segunt que dize sant Pablo en la *Epístola ad Ebreos* [139vc] en el vº capítulo: «Sy ninguno non puede a sy mesmo la onra eclesiástica, mas asy como aquel que es dicho por Nuestro Señor Dios, asy como a Arón. Et por tal dizen omne eclesiástico saçerdote segunt la orden de Melchisedet, de la suçesión de la qual nos leyen que non dexe los saçerdotes por ninguno de sus parientes».

Iten, non deve malamente estar escaso, porque es peligrosa cosa por tal que las ánimas al perlado encomendadas non se pierdan. Et es de grant trabajo a aquellos que derechamente lo quieren administrar. Et por eso, dize sant Pablo en la *Primera epístola a su diçiplo Timoteo* en el vº capítulo: «Sy alguno desea obispado, buena cosa desea o buena obra».

Sobre la qual palabra, le dize sant Jerónimo en la *xlíiiiª epístola*: «Dize sant Pablo et non (et non) en dignidat trabaja, et non en deliçio obra. Por la qual amengue a sy mesmo por umildat, et en la dignidat non infles por façio. Et por tal como aquesto es atarde et muy sotil, omne deve la obra et el trabajo, con que omne non desee la dignidat et onra, pues son asy allegados. Por esto, es fuerte peligro desear las perlaçías eclesiásticas.

Iten, aquel que desea la perlaçía para sy mesmo, por tal que sea en grant onra o dignidat eclesiástica, por aquesta razón non es verdat que sea perlado o obispo; por tal como dize sant Agustín en el libro de *La çibdat de Dios*, et es en el xixº capítulo esponiente a lo que desuso avemos allegado de sant Jerónimo que desea obispado de valla de un omne griego que es dicho Escopar, que en latín tornado q[u]liere dezir. Et puede ser entendido sobre saber o entender por tal que non se entienda estar obispo aquel que q[u]liere estar en grant dignidat obispal [139vd] et non deve a los otros aprovechar. Mas aquél deve aprovechar que se entiende los pecados de los otros destruyr o esquivar, et las costunbres de los otros castigar, et lo sabe fazer, et lo quiere fazer. Et por aquesto es escripto por el sabio Salamón en el libro del *Eclesiástico* en el xviiiº capítulo: «Non quieras buscar nin trabajar por que seas fecho juez sy non te entiendes de ronper por la tu virtud las yniquidades».

Iten, non se deve desear la perlaçía desordenadamente, mayormente la eclesiástica, por razón de la egualdat de la naturaleza de los omnes, por la qual non deve ningunt omne desear de aver señorío o de ser perlado sobre otro. Et por tal como esto es escripto en el libro de *Job* a xxxiº capítulo: «¿Non ha fecho a mí en el vientre de la mi madre a aquel que ha fecho el otro?».

Et sobre aquesto dize sant Gregorio en el xxiº libro de los *Morales* quasy en la iiiª meitat: «Fuertemente los santos varones quando son perlados non paran mientes en la grande señoría de su orden, mas de la egualdat de la condiçión o natura umanal; nin se alegren por tal como son perlados, mas por tal como pueden aprovechar. Et saben que los antiguos padres nuestros non solamente reyes de los omnes, antes pastores de los ganados han seydo estados. Et por tal como aquesto es escripto en el libro del *Génesis* en el xiº capítulo: «A los perlados el terror et el temor sea sobre todos los animales de la tierra, et non sobre los omnes». Et síguese ende en aquel libro mesmo de los *Morales*: «Contra natura es ensobervesçer, et aquel que es ygal querer et estar temido». Et aquí mucho bien fabla sant Gregorio de aquesto.

Iten, [140ra] la perlaçía non deve ser deseada, et aquesto por el essenegamiento et por miedo que non caya de la vida presente. Et por tal dize Séneca en la *lxxxviiiª epístola*: «Dexa el abraçar de la señoría porque temedora cosa es, vana, et ventosa, et non ha ningunt término. Et sepas que en la perlazía non estarás en firmeza, mas delesnarte as. Et después quantas cosas verás sobrepujar en las cosas

umanales, et puesto que sean pocas o sean exerçidas en conparaçión por los umildes, enpero, non son synon vía o camino barrancoso, et muy sutil et peligroso que traen al grado de dignidat». Aquesto dize Séneca.

Asy como cosa fuerte et muy sutil es andar en carrera alta et delesnado quando omne non cae o non treme, asy es cosa muy sutil venir en dignidat, mayormente, aquel que la desea por cobdiçia, porque non está sinon esperando cuándo caerá. Por lo qual, dize sant Gregorio en aquel libro que avemos desuso allegado, dize que muchas vegadas acaesçe que la ánima es apartada por la sobervia o elecçión en la señoría traspasadera. Cada año se sobrellieva porque se vee sobre los otros mirando la verdadera señoría divinal. Amengua en sy mesmo la infladura de la falsa señoría, porque es cosa muy sutil alguno andar en lugar alto et que non caya sy pues omne non se refermava por la carga del temor de Nuestro Señor Dios.

Et por tal, dize sant Gregorio allí mesmo que el poder de Dios umilmente guardado deve estar, repremido el linchamiento de la sobervia o el lazo. Et por tal dixo *Job* en su libro en el xxxº capítulo, hablando con Dios: «Tú me as levado a la graçia de la dinidat, mas sy q[u]ier a la muerte me l[i]vrrarás». Et sobre aquesto dize sant Gregorio en los *Morales* en el xxº libro antes un poco del fin.

A aquesto tan solamente el viento de la levanta la sonbra fugitivamente por tal que el temor de Dios en baxo o en las cosas baxas los escaesca sobtosamen-[140rb]te. Et por esto, *David* [dixo]: «Y so ydo en las grandezas et en las maravillas que son fechas sobre mí». Porque el diablo mucho peca por tal como eligió alegrosa mucho de los suyos sosmetidos, segunt que dize sant Agustín en el libro de *La çibdat de Dios* en el xiiiº libro en el ixº capítulo.

Iten, non se deve desear la perlazía cobdiçiosamente por la dejección de la servidunbre que reprehende, por la verdat de la multiplicada soleza o ansia. Et dize *Job* en el su libro en el xxviº capítulo: «Catad que los gigantes gimen deyuso de las aguas».

Et sobre aquesto dize sant Gregorio en el libro de los *Morales* en el xviiº libro antes de la meytad que tanto como alguno en más alto grado será proveydo será de más cydados o ansias cargado, como aquel que es por muchas cogitaçiones, et piensa que los pueblos a subjugar, el qual sobre los pueblos es por dignidat ensalçado.

Et síguese: «El omne en alteza ensalçado atanto sobre sy et lo sostiene todos quantos sometidos él rigiese o mantiene». Et por tal, los gigantes, es a saber, los perlados gimían deyuso de las aguas, es a saber, deyuso de los pueblos, segunt que dize aquí mesmo».

Et síguese: «La ocupaçión de los seglares dignidades asy más ligeramente se proveen quando de mayores curas se agravian. Porque la ánima umana ver et esquivar pecados q[u]iero que lo pueda». Et aquesto más seguramente donde el santo omne vio las altezas de las cosas mundanales deseadas, que sin pecado non se podían aministrar; segunt que dize sant Anselmo en el libro que fizo *De las semejanças* en el xxº capítulo: «Así es de los cobdiçiosos como de los niños que caça(r)[n] mariposas, los quales demientra que las alcançan caen sobre las fuesas».

La segunda cosa: Cómo se demuestra que los varones eclesiásticos non deven ser cobdiçiosos, et aquesto por enxemplo de los santos Padres.

Pues por aquestas razones desuso dichas se deve estar el varón eclesiástico que non sea [140vc] cobdiçioso en desear perlaçia eclesiástica. Et eso mesmo, lo deve mover el enxemplo de los santos Padres antiguos. Et prencipalmente, de sant Ambrosio, el qual fue esleydo çiertamente por suerte divinal, es a saber, por boz alta diziendo: «Ambrosyo

obispo», como todos en él consentiesen. Et él salió de la *eglesia* et subió en la cá[t]hedra del juyzio. Et contra su costunbre, mandó que fuesen dados tormentos a algunas *personas*. Et ninguna cosa *non* menos el pueblo pregonó: «Su pecado sea sobre nosotros». Et aquél tornasen a su casa. Et quiso ser filósofo. Et fizo venir mugeres. Públicamente fízolas entrar en su casa por tal que, vistas aquestas cosas, la *entençión* del pueblo fuese revocada.

Como çiertamente por todas aquestas cosas el pueblo no se quisiese çesar de lo elegir, et demientra que todos los omnes dormían, al *primero* sueño durmiendo, cuydávase yr a Çiçina. Et a la mañana fallóse a la puerta de la çibdat en pues non menos encomençava a fuyr. Enpero, Lençia, deçiplo suyo, lo fizo tornar, et fue fecho obispo, segunt que recuenta en la su *Vida*.

Semejantemente, se lee de sant Gregorio, el qual fue elegido por mayor saçerdote por todos los esleydores. Et él fue muy corriendo et ascondiese por tal que *non* fuese confirmado; enpero, Dios enbió sobr'él una paloma resplandesçiente por la qual fue conoçido, segund yuso dize en su *Vida*. Et semejantemente, se dize de sant Marco, que se tajó el dedo pulgar por tal que fuese fallado que *non* era digno de lo resçebir por saçerdote.

Otrosy, en un libro que es dicho *Pa[ra]diso* de sant Amoni, el qual fue esleydo por obispo, et traya[n]lo a vendezir. Et él vio que *non* podía de aquella dignidat escapar, et con un fierro se tajó la oreja de ras en ras, et fue la oreja derecha. Et fízolo adelante de todo el [140vd] mundo, diziendo a los que estavan allí: «Agora *non* puede ser lo que vosotros cobdiçiávades nin se fará porque ninguno que tenga la oreja tajada *non* se puede ordenar». Al qual dixo Dorotheo, obispo que era principal en la eslecçión: «Aquesta ley los judíos la guardan: que ninguno que sea maculado o menguado de sus mienbros *non* deve ser esleydo en saçerdote; mas a mí si me das un omne que non tenga narizes, et por buenas costunbres que agora tenemos, non me dexaré yo de fazer obispo». Et aquella ora todo el pueblo forçadamente lo quisiesen, et yradamente, fazer obispo. Et él respondió et dixo: «Agora sy vosotros de aquí adelante me forçades de aquesta cosa, sepades que otro agora la lengua me tajaré, por la qual cosa me enbiad ayna». Et aquella ora dexáronlo estar.

Et semejantemente, se dize en el *terçero* libro de la *Estoria tripartita* que en la çibdat de Jherusalem, como fuese muerto el obispo, los çibdadanos de la çibdat elegieron otro obispo que avía nonbre Vilampo. Et quando aquél lo sopó, yva fuyendo muy cuytosamente de la çibdat. Et Theefial enbiávale dezir que non recusase de ser obispo. Et aquella ora el dicho monje respondió: «Cras será lo que a Dios plazerá, et aquello se cunpla». Mas otro día él vino a su çelda et dixo: «*Primeramente* fagamos oraçión», la qual cosa dixo Theofil que le plazía. Et entreamos rogaron a Dios. Viliano monje, quando ovo acabada su oraçión, en aquel punto fue acabada su vida, et murió en aquel lugar.

Et si los dichos santos llenos de la graçia del Spritu Santo, et de virtudes, et de buenas costunbres, et fazientes buena vida et buenas oraçiones, et cubdiçiosos de la divinal onra, et escalentados de la salud de sus almas asy refuyan de las dignidades eclesiásticas por la muchedunbre de los grandes peligros que en aquéllas son por sy mesmas et por las otras. Por el [141ra] qual miedo et presunçión, aquellos que son desfallesçientes aquestas perfeçiones desuso dichas por buena manera o por mala se esfuerçan de conseguir et alcançar las desuso dichas dignidades.

Porque sant Gregorio en el su *Pastoral* en el *primero* libro, en el ixº capítulo dize: «Aquel que es onrado exçellentemente en virtud benga esforçado al regimiento; mas aquel que es buuelto de virtudes et de buenas costunbres, voluntarioso nin forçado *non* y venga».

Et de aquesto fabla muy bien sant Bernaldo en una *epístola* la qual enbió al arçobispo de Senova: «Dígovos que muchos non correrían a los menores con tan grant confiança et alegría se sintiese[n] et se temiesen por las cargas que son en las onras agraviar, et nin con tan grant provecho que es, nin cada una de las dignidades aceptarían et desearían las dichas dignidades».

Et síguese que los niños escolares que son de catorze años ayuso, et aún fasta veynte et cinco años, por la dignitat de la sangre son promovidos en las dignidades eclesiásticas. Et seyendo deyuso la palmatoria, traspasan a las dignidades a prinçipar abades, darles yan que más alegres son por tal como son fuydos de las verdugadas, que non merescen dignidades por mal.

Mal ha la tierra, el rey de la qual es infante o niño; segunt que es escripto en el *Eclesiástico*, xº capítulo: «Et funda anibiçión et avariçia que se non puede fartar. Et es aquesto, queriendo subir de grado en grado fasta lo más alto, conviene a saber, al prinçipado, et en llegar, et ocupar (et ocupar) asy muchos benefiçios en uno. A un omne es cruel abiçión et quasi non creyera, mas a vosotros que allegades casa a casa». Et de aquesto fabla mucho bien sant Bernaldo.

Capítulo terçero: Cómo se demuestra que los varones eclesiásticos non deven ser cobdiçiosos, et esto por actoridades de los santos Padres.

[141rb] Yten, sant Bernaldo vino en estamiento de papa, escripto en el iiiº libro. Et dize asy: «¡O cubdiçioso cruzio de los cobdiçiosos! Et ¡cómo tormentas a todos et fazes una voluntad a todos de una cosa! Non tormenta atan fuertemente nin más cobdiçiosamente trabaja. Enpero, ninguna cosa non han los mesquinos mortales más cara nin de mayor çelebridat que la negoçiación de la diçha cobdiçia. Et ya a nós viene e miente et los lindares de sant Pedro et de sant Pablo la cobdiçia más que non faze la devoçión. Et el buestro sagrado palacio non resuena de alure, sinon de la su boz. Et toda la diçiplina o çiençia de las leyes o de los decretos non los deprenden por alire, sinon por inquirir et aver la cobdiçia. Et ya por su engaño la rapaçidat de Ytalia se acuesta a cobdiçia et ha invidia, la qual non se puede despegar». Et aquí sant Bernaldo fabla muy bien de aquesto.

Et con aquesto se acuerda Séneca en la *lxxviª epístola*, do dize: «Toda cobdiçia es desagradable. Et ninguno de aquellos que en la cosa pública se esfuerçan et non guarda qué le podrá vençer, mas por quáles podrá ser vençido». Et aquel Séneca, que quiere dezir viejo, dize: «Enpero, tan alesca cosa es muchos omnes vençer de sy. Mucha cobdiçia ha consigo aqueste viçio non tan solamente estante firme la cobdiçia en un solo grado, mas ha consigo allegada o codiçiada de todo otro grado, et comete tales cosas todos tienpos en la fin porque desea aquesto que es mayor».

Et dize Séneca en la *lxxvª epístola* un enxemplo bueno que es tomado mientes del perro, el qual, quando viene et su señor le da del pan o un torrezno de carne, tómallo muy ayna en la boca, et todo lo que toma entrego se lo trayga ayna, et está tanto acatando la esperança que el omne le dé ende más. Aquesto mesmo viene et acaesçe a vosotros mismos. Porque todo lo que fortuna nos lança, et aquesto que nos lança [141vc] es syn ningunt plazer, nós engollimos, et tan ayna estamos esperando con las orejas alçadas esperando el otro bocado que nos enbiará la fortuna del mundo. Mas esto non contesçe nin se aviene al sabio porque la sabiduría lo cunple. Et aquesto dize Séneca.

Pues verdaderamente la cobdiçia non está firme porque omne non la puede fartar. Et por esto, dize sant Bernaldo: «Verdaderamente tormento de los cobdiçiosos: quasi tanto como más ganan, tanto más q[u]ieren ganar»; segunt que dize Séneca en el iiº libro *De los benefiçios* en el xixº capítulo: «Dígovos que nunca la cobdiçiosa esperança dize que asaz ha de lo que omne le da. Et mayores cosas demandamos quanto mayores cosas avemos. Et muy mucho es grande la abariçia que es dada en el allegamiento de grandes riquezas. Asy como maso agora es la fuerça de la fabla difinida atanto como de mayor entendimiento sale; asy la cobdiçia non puede sufrir ninguna cosa que sea posada por ygal mesura de los buenos, la qual es estada en el tienpo pasado. Sy omne faze boto et es desonesto, non faze

graças del trehudo, mas de manera como a governador sobido. Et si le desfallesçe algunt grado, non es consolado; nin es graçioso sy le desfallesçe; nin es farto sy vee que algunt otro le va delante, sy la cobdiçia ofresçe et la su facultad non contiene, porque non guarda de allá donde viene, mas acata et mira allá donde va». Et aquesto dize Séneca.

Et pues que los gentiles menospreciavan las onras et las repoyavan, segunt que dize Valerio Máximo en el iiiº libro, hablando del sabio Máximo, el qual que atanto fizo en recusar las onras, coslante se avía fecho en merescerlas, los fieles et mayormente los sabios se deven tirar a çaga de las cobdiçias de tales cosas. Et por aquesta razón, non las ende deven resçebir, antes les deven dar repulsa por tal como son fallados que [141vd] son cobdiçiosos; asy como dize sant Gregorio en el noveno libro de su *Registro*, et de aquesto mesmo en el libro que es dicho *Policrato*, et a los xviiº capítulos sant Grisóstomo luengamente allá do dize: «Demientra que la cobdiçia se esfuerça, menospresçiada es la ygualdat, et sobrepuja la injustiça».

Et syguese: «Et puédese ver que muchos cobdiçiantes de muy grandes onras caen et se açercan a pecado, los perezosos en espeçial. En la cosa pública méclanse injurias, ensayando en cuánta manera poderán estar levantados o ensalçados. Et aquesto es al tienpo contrario posando a sy mismo en las altezas. Et aquesto por razón de misiones, o por razón de linage, o por razón de deserviçios, o por razón de dones, o razón de ypocritales symulaçiones o infingimiento, o por razón de fechos de symulaçiones, allegando ellos ser dignos a los ofiçios de las dignidades».

Et dize que un monje aniviçioso como fuese demandado a una abadía la qual avía conprada primeramente, et el monje semejava omne simple, por tal que más de grado lo demandasen, fuya de aquesta dignitat. Et aquesto por tal que más ayna le diesen la dicha dignitat. Et después confiesa adelante todo omne que non era digno para abat. Et respondió el príncipe: «Llánamente te digo que tú non eres digno para aquesta abadía porque tú la as conprada por tanta moneda». Et dixo aquí esta razón el dicho príncipe: «Por mí con que el pacto non se cunpla, justa cosa es que omne aya francamente lo que deve aver. Et tórnate a tu casa. (O)[A]quel que será digno será fecho perlado de aquesta iglesia».

Mas en otra manera sy adeviene es agora de muchos, los quales son fechos perlados en las maneras desuso dichas. Et eso mesmo recuenta que xaga la Eglesia anglicana et capaninte, al cavallero del rey se allegaron tres omnes: el abat et el arçediano et el prebost[e] del rey [142ra] que tractava la cosa para su hermano, que era misacantano simple. Et cada uno de aquéllos se obligava en dar muchas oraçiones por el dicho obispado. El presçio et la vendición fue fecha de cada parte. Et aquéllos prometieron de pagar al cavallero del rey. Et fue fecha carta en el día de la elección, que se devía çelebrar solepnemente. Et quando fueron convenidos los que lo elegieron al día de la elección, es a saber, el arçobispo et el obispo et el cavallero desuso dicho, dixo las cosas de aquellos tres demandados desuso dichos. Et el dicho cavallero dévese dende yr. Et dixieronle que diese la sentençia de los obispos. Et aquella ora fueron conocidos los tractamientos o demandas cómo eran fechas con simonía, et prováronlas. Et un monje pobre, el qual de todas aquestas cosas non sabía, fue esleydo solepnemente et posado en la cáthedra obispal. Et aquellos tres fueron forçados de pagar lo que prometido avían al cavallero. Et entró el postrero do [...]et sy devía ser agora por los grandes omnes.

Et en aquesto verdaderamente paresçe la locura mayormente en aquellos que han fallimiento de sçiençia et de virtudes et de justiçia. Et aquéstos son cobdiçiosos de gobernar la nave de sant Pedro, que es la Eglesia. Et en aqueste mar tan grande ay muchas fuentes de tentaçiones. Et levántase obscuritat et tiniebra donde ay después tantas ondas de tribulaçiones. Et levántase aquesto por despertar a aquellos que duermen et, despertados, por tal que puedan pecar et usar de falsas heregías. Porque maldición, mentira, et

omeçidio, et furto, et adulterio fazen grandes ondas a la nave, et asy lo dize el profeta en el quarto capítulo.

Et Tullio en el su libro primero *De los oficios* en el viçésimoquinto capítulo dize: «Segunt que Platón, semejante veo que fazen que contienden entre sy porque mayormente puedan administrar la cosa pública. Asy [142rb] como sy contendiesen los marineros qual governaría la nave, yrían todos en peligro por aquesta razón; et asy son todos los eclesiásticos envidiosos».

Capítulo quarto: ¿Cómo deven ser resçebidos los varones eclesiásticos?

Por esto non deven ser resçebidos los varones eclesiásticos a la perlaçión eclesiástica, mas deven ser esleydos canonicalmente, segunt que desuso avemos declarado. Et esto por actoritat de sant Jerónimo, diziendo que esleymiento deve ser fecho sanamente et non por ningunt provecho temporal de aquellos que fazen la eslecçión, o por algunt logro o esperança de aquel que el esleydor aya a la presona que a de ser esleydo, nin por carnal conosçençia; mas deve ser esleydo por ayuntamiento de la divinal onra, et por provecho de la Egleſia para la qual son esleydos, et por provecho de las almas de aquellos por los quales ha de ser esleydos, et por perfección de virtudes et de buenas costunbres de aquellos que deven seer esleydos.

De la qual elecçión se lee en los *Decretos* en la xxiiiª distinción, en aquel capítulo que comiença: *Qui est ordinatus etcétera*. Solepnidat de la qual elecçión está puesta en aquellos mesmos *Decretos* en la sexagésimasegunda distinción en aquel capítulo que comiença: *Es de fuerit etcétera*. Et por como muchos bien es aquí escripto de aquestos esleymientos, et por aquesto ayna me quiero pasar.

Et digo que del quinquagésimo año los ministros de los santos vasos del templo fueron del tribu Leví, segunt que se lee en el libro *De los nonbres* en el viiiº capítulo. Sobre el qual lugar sant Gregorio, segunt que lo dize bien en el xxiiiº libro de los *Morales*, do dize que por los vasos de Dios los fieles son figurados, la cura de los quales ninguno non deve resçebir, synon aquellos que ayan vençidos las [142vc] vatallas de las tentaciones. Et esto pone bien sant Gregorio.

Onde dize Nuestro Señor Dios a Moysén lo que es escripto en el libro de los *Levíticos* en el viiiº capítulo: «Allegadme todo el pueblo a la puerta del tabernáculo en la eslecçión de Aarón et de sus fijos por tal que sepan todos que aquel que es más santo de todo el pueblo et mayor doctor et más onrado en virtudes et más alto, aquél deve seer esleydo al saçerdoçio».

Et eso mesmo dize aquí Orégenes, segunt que es escripto en la *Glosa*. Et por aquesto, aquellos que esleen en otras maneras, synon segunt que dicho es, deven aver miedo en el divinal juyzio; et deve estar inputado a daño et a la perdiçión de las almas et de la ruyna o caymiento de la Egleſia de Dios, la qual es depoblada en la instituçión del mal perlado.

Onde recuenta sant Gregorio en el iiiiiº libro del *Diálogo* a los xxxixº capítulos de Pascual, que respondió después de la muerte quando fue preguntado por qué era en el lugar de la dapnaçión deputado. Dixo que ninguna cosa otra non era ésta, synon por tal que avía consentido en la eslecçión por la parte de Lorenz contra Simach en la ordenaçión o eslecçión del obispado.

Et segunt que aquesto mesmo sant Gregorio dize en su *Registro* en el libro primero: «Neçesaria cosa es que todas las culpas et negligençias sean atribuydas et inputadas a sy mesmo(s) [a] aquel que el minesterio de virtudes al más flaco las encomienda». Et fabla del ministerio de la perlaçión. Et por tal como los esleydores en alguna manera

encomiendan al esleydo, sy aquel es menguado o desfallecido en virtudes et negligente por culpa et por negligencia, a los esleydores deve ser contado.

Capítulo quinto: ¿Por cuál condición deve consentir el electo? Et ¿qué deve comedir et pensar quando consiente? Et ¿qué q[u]iere dezir obispo? Esto es a saber, d'este nonbre: obispo.

[142vc] Mas el esleydo de la perlaçia eclesiástica santamente et en la manera desuso dicha consienta en la eslecçion; mas non por cobdiçia, nin por coraçon de aver señorío, nin por vanidat presuntuosa, nin por cobdiçia vana, nin por aver alegría; mas por entençion de ser obediente a la divinal voluntad, et por cobdiçia de aministrar a Dios, et por deseo de ganar las ánimas, et por cobdiçia de aprovechar a la Egleſia de Dios. Et esto con grant umildat et miedo et acatamiento; segunt dize sant Agustín en el ixº libro de *La çibdat de Dios* (en el ixº libro de *La çibdat de Dios*), en el xixº capítulo dize que non deve en las almas estar amada la onra en esta vida, mas la obra la qual es fecha por la onra o potestat sy derecho. Et provechosa es por manera que pueda estar a la voluntad et provecho de los que son sometidos, la qual es segunt Dios. Porque dize sant Pablo: «Quien obispado desea buena cosa desea». Et por el obispado síguese ende buena obra et non onra, segunt que desuso es dicho.

Et dize sant Gregorio en el libro primero del *Pastoral* en el viº capítulo: «Aquéllos cobdiçian de ser perlados a usança de su luxuria. Prenden et toman estrument(e)[o] del sermón apostolical el qual dize: "Quien obispado desea etcétera". Aquél es el apóstol quien desea obispado. Han grand miedo aquellos que lo han. Et conviene que el obispo sea sin reprehensión, así las otras virtudes».

Recuenta aquí, segunt se dize, que en aquel tienpo qualquier que fuese perlado en qualquier pueblo primeramente era venido al marterio. Et quando avie pasado aquel martirio, avia razón de buscar obispado et desear aquella dignidat porque sin dubda benía a aquel tormento. Et pues con grant umildat et con grant miedo se deve rescebir la onra et la carga de la perlaçia.

Onde dize sant Agustín en el libro de *La çibdat de Dios*, en aquel lugar que ya desuso avemos allegado: [143ra] «La soberana cosa sin la qual el pueblo non se deve regir, et si así es tenido et aministrado segunt que pertenesçe, enpero, non es deseado conveniblemente, por lo qual la caridat de verdat o este santo negoçio justo rescebe la nesçesidat de caridat, porque en la carga de la verdat rescebidora et robadora, la qual posada o puesta, non se deve entender el perlado; mas, sy es posada, dévela rescebir por la nesçesidat de la caridat. Mas la dilecçion de la verdat non se deve asy anparar por que aquella manseza sea fuerça et aquesta nesçesidat sea conpremada».

Et aq̃esto dize aquel sant Gregorio en el su *Registro* en el viiiº libro, allí do dize: «Con lugar de regimiento aquellos que lo desean les deve ser negado, et aquellos que d'él fuyen les deve ser dado et ofrescido por que ninguno non tome asy onra, segunt que ya avemos dicho desuso en el ixº libro. Asy como aquel que es conbidado et ascóndese, et verdaderamente se deve mostrar a los sagrados altares de Dios, et verdaderamente, amonestándolo, et asy que lo resçiba. Asy que q[u]ien así demuestra de subir a las altas dignidades non es ál, synon que cresce en mengua, et sube en ser de fuera et en más fondura».

Et síguese que aquel que es esleydo primeramente deve aprender por manera que suba en grado de dotor et amostrar, et tenga lugares a los soberanos en las alturas, et busca el pujamiento por carreras muy ásperas; poniendo atrás los grados baxos, desea caymiento. Et aquí bien pone d'esto sant Gregorio. Pues q[u]ien prende et toma carga de

dignitat por provecho de los próximos resçibe en sy la onra de Dios. Et si aquéste es provechoso et alto, et que dé a comer a los pobres de Dios comerés et manjares de divinales pedricaciones; segunt que aquí mesmo dize sant Gregorio en su *Registro* en el viiº libro: «Sy [143rb] aquel que poderá dar a comer a las ovejas de Dios et non les da nada, muestra que poco ama la soberana vida. Sy el engendrado de Dios, el padre por natura, por conplir el provecho de todo el secreto de Dios Padre, abaxa a provecho de todos nosotros, ¿qué diremos si ponemos delante de nuestro secreto propio a la actoridat et provecho de nuestros próximos?

Porque con todo nuestro deseo devemos fuyr la ocupación asy so desfallesçe la pedricación. Nesçesaria cosa es que el perlado con voluptuoso coraçón tome la carga de aquesta ocupación, asy como se demuestra por enxemplo de dos profetas. Porque dize *Ysayas* en el su libro en el viº capítulo fablando: «Cata que Dios a mí enbía aquí». Et dize Jeremías en el su libro en el primero capítulo: «Non sé fablar». Et aquello que el uno laudablemente desea, el otro laudablemente tira et espantadamente; porque el uno q[u]iere aprovechar por vida activa, et el otro se q[u]iere açercar al amor de su Criador por vida contenplativa. Et aquí bien lo pone sant Gregorio. Et quasi semejantemente lo dixo aquel doctor mesmo en el *Pastoral* en el primer libro, al viiº capítulo. Et pues ninguno non se deve levantar en alto en tal elección, mas dévese umillar, asy como dize sant Bernaldo en una *epístola que* enbiava al arçobispo de Sena. Et dixo asy: «Non q[u]ieras cosas altas saber en alto coraçón porque aquel que es posado en alto et puesto et que non asaboresca cosas altas sutil cosa es et de todo en todo non usada; mas tanto como es menos usada atanto es más glorioso». Et síguese: «Pues non somos vendichos por tal como somos perlados; mas sy non provechas las oras, non pensades et bienaventurados serán». En esto fabla muy bien.

Et deve pensar et cuydar et comedir (et) las cargas que resçibe et los peligros con los quales se mezcla et los grandes daños de las almas, por los quales se obligan en las fastias de las ocupaciones los quales encurre; segunt que dize sant [143vc] Agustín en la lxxvª *epístola*: «Díote que pienses non enfiernes en esta vida et en aqueste tienpo tan bienaventurado tan alegre cosa nin tan aceptable a los omnes como es el ofiçio de obispo o del presbitero o saçerdote o del evangelistero. Enpero, sy provechosamente con grant loor la cosa aquesta es fecha; mas, enpero, Dios non es ninguna cosa. Et en vós dan mayor miseria, nin de mayor tristura, nin de mayor dapnación sy en aquella manera non es fecha. Et después, ninguna cosa non es tan sutil nin tan peligrosa nin tan trabajosa como es el ofiçio de aquestos tales; mas, guardando Dios, non es ninguna cosa tan verdadera sy en aquella manera es continuado en la qual el señor enperador Nuestro Jhesu Christo lo ha mandado».

Et después, fablando de sy mesmo dize: «Que la silla ha lugar de tabernáculo, non fuese delibrada a mí que non avía conosciendo jamás tal onra». Sy asy umilmente de sy mesmo fabla sant Agustín, honrado de toda sabiduría et de alteza de todas virtudes, ¡quánto más quando un omne baxo syn ninguna perfecçión, con tremor et umildat resçebir la carga de la perlaçía!

Et por aquesto, sant Gregorio, considerando los peligros de la perlaçía, plania mucho de su ensalçamiento en papa, atal et tan grande carga como él recuenta en el *Registro* suyo, et en el primero libro, allí do dize: «Mi coraçón me ha deslinquido. Non q[u]ieras llamar non en mí porque los fijos he perdidos, que son las santas cosas, por las cosas terrenales. Primeramente, era sobre los otros de la tierra, mas agora so asaz premido por las tenpestades et por las ondas de las cosas mundanales».

Et puso un tal enxemplo: «La ximia se q[u]iere llamar león, mas non se puede fazer que lo sea; quasy yo seer dicho padre santo o papa, mas non so fecho tal como devo estar fecho papa segunt mi juyzio».

Pues fuerte es et maravillosa cosa umildat de los santos antiguos o en fuyr atales perlaçías o resçebirlas con tremor et temor et con umildat, forçando a aquéllos [a] la caridat. Et cómo deven llorar la [143vd] locura de los omnes de aqueste tienpo, los quales con anibiçiones desean las perlaçías et temerosamente et con grant locura las resçiben.

Capítulo sexto: ¿Cómo deve estar el obispo después que es esleydo et consagrado?

Quánto nin quál deve estar el obispo después que es esleydo et consagrado, aquesto determina sufiçientemente el apóstol sant Pablo en la *Primera epístola ad Timoreum* en el iiº capítulo, allí do dize: «Cosa es de nesçesidat que el obispo sea sin respheñsion criado, que aya en su comer mesura». Et las quales virtudes desplega sant Jerónimo en la *xlviª epístola* como por todo. Et sant Pablo escribe en el primero capítulo: «Sy alguno es sin crimen etcétera». Sobre la qual abtoridat dize sant Jerónimo en aquel lugar que desuso es dicho en un sermón: «Todas las virtudes conprehenden». De las quales virtudes aquí sufiçientemente fabla. Quál deve estar obispo el Maestro de los *Decretos* en la xxvª distinción en el capítulo: *Nunc per singulos*, et en la viiiª distinción en el capítulo: *Hoc ordinandis*, en la lxxxviª distinción: *Seqno etcétera* asas luengamente et claramente lo demuestra.

Pues memorialmente deve el obispo cuydar et pensar la interpetraçión de su nonbre. Et es *escopos* interpretat a intinçión et *escopin* sy entiende aquesta palabra de valla ‘obispo que es en los otros perlados et deve sobre todos entender’, segunt que dize sant Agustín. El qual desuso es ya allegado en el xixº libro de *La çibdat de Dios*. Et es nonbre de obra et non de honor, segunt que ya es dicho; et segunt que dize sant Bernaldo a *Eugenio papa*, escribiendo en el libro segundo: «El nonbre del obispo quiere dezir nonbre de servidor et non de señoría. Et por tal, continuadamente deve entender en sy mesmo et en el pueblo el qual le es encomendado».

Por aquesto, es escripto en los *Actos de los Apóstoles* en el xxxº capítulo: «Parad miente a vosotros mesmos et a todo el pueblo sobre el qual vos ha puesto o posados Dios, obispos, [144ra] por regir las eglesias de Dios etcétera». Et sant Pedro en la su *Canónica primera* en el iiiº capítulo: «Non enseñoredes la clerezía». Et del nonbre del obispo sant Bernaldo, *al obispo de Sénova* escribiendo, dixo que segunt la interpetraçión del nonbre *pontifex* q[u]liere dezir él se mesmo se fizo puente entre Dios et el próximo, et él cunple aquesta puente, entró a Dios por aquella confiança por la qual non so mano la Egleſia de Dios, en çerca entró al próximo por aquella piedat por la qual non deseava provechar a sy mesmo, mas al próximo.

Et síguese: «El buen merescimiento ofresçer a Dios las pregarias de los pueblos. Et aduze aquéllas a vendición de Nuestro Señor Dios. Et suplican gloria a la divinal magestat por las nesçesidades de los pecadores. Verná en los pecadores la injuria de Dios. Et non requiere el daño del pueblo, mas su ganancia. Et non logró la gloria de Dios». Fabla muy bien d'esto.

Pues el obispo remenbrando deve estar continuadamente por tal que biva berdaderamente et faga obras virtuosas. Aquellas cosas que son de bien se enterraran por tal que d'él non sea dicho lo que es escripto en el *Apocalipse*: «Agora es nonbre por donde puedas bevir, en otra manera eres muerto».

Et eso mesmo deve estar remembrante de la su exçelleçia et dignidat por tal que sea enxienplo de todos; asy como lo dize sant Jerónimo en la *Epístola cxxxª*, fablando al obispo: «Los ojos de todo el pueblo miren et caten a ty en espeçial, et en la conversaçión de la tu casa, asy como espejo costituyda. Et es maestra de disciplina et de dotrina pública.

Todo lo que tú fazes pueden pensar los que lo veen que todos puedan fazer semejanamente. Guádate. Non fagas obras por las quales non te puedan reprehender dignamente todos aquellos que te quisieren semejar et te aman, et sean forçados de pecar etcétera».

Et aquí fabla de un obispo et dize: «Fas bien a los pobres, visita a los que yazen enfermos, ten ospital, afalaga a los que están turbados, alégrate con aquellos que son ya alegres, llora con aquellos que lloran, sey a los çiegos abundado, sey a los fanbrientos abastado de viandas, et a los mesquinos [144rb] seas esperança, et a los que lloran seas solaz, asy que en buenas birtudes puedas pujar a los que non están en buena vida». Et asy se deve el obispo de su dignitat et de su alteza, será provocado a excellençia de birtudes et de vida perdurable.⁷⁶⁸

Et ya sea que al obispo sean nesçesarias todas las virtudes las quales recuenta sant Pablo a Timoreo en la epístola primera en el iiº capítulo: «Enpero, espeçialmente, -se dize- guádate de aquellos que han mayor infamia, los quales son los viçios carnales, aquesto es, gula et luxuria. Et deve estudiar que ayan las virtudes que son contrarias a estos dichos viçios et pecados: asy como son abastinençias contra gula, castidat contra luxuria, libertad et largueza contra la avariçia». Et por tal como aquesto dize el Apóstol non conviene que el obispo sea viçioso.

Sobre el qual lugar dize sant Jerónimo, esponiendo aquesta actoridat en la *Quadragésimaterçia epístola*: «La violençia es de los lamineros et de los glotonos. Et el vientre ferviendo de la habundancia del vino tan toste sobreviene luxuria, et en la luxuria es la dilección, et en la dilección es la fechura carnal. Et aquel que luxuriosamente biviendo es muerto, pues aquel que se enbriaga muerto et soterrado es».

Noé por enbriaguez de una ora se descubrió todas sus vergüenças, las quales avía tenidas cubiertas seysçientos años, segunt que se cuenta en el *Genesy* en el xixº capítulo. En aquel mesmo lugar Lot por la vinolençia, él non sabiendo, mezcló consigo pecado, inçesto, que ovo que fazer obra de pecado carnal con sus fijas, et eran dos. Et aquel que non avía podido vençer la compañía de la çibdat de Sodoma, vençióle la vinolençia. Et asy se dize en el libro del *Genesis* en el xviiiº capítulo.

Porque vos digo que a los saçerdotes legados era bedado que non beviese[n] el vino, segunt que es [144vc] escripto en el libro de los *Levíticos* en el xº capítulo. Et figura a los saçerdotes del Evangelio que deven aver tenperança en su comer et en su beber porque tanto como la dignitat es más exçellente et la persona de mayor onra, la conversación más alta et la obra más spritual, tanto más deve esquivar la vinolençia o enbriaguez. Porque dize el Salvador a sus deçiplos en el *Envangelio de sant Lucas* en el xxiiº capítulo: «Non sean agraviadas las vuestras obras por vuestras beberías, nin por enbriaguez de los obispos et perlados por su mal enxemplo los sometidos a él non sean convertidos en aquestos mesmos viçios et pecados».

Porque Job en el su libro en el primero capítulo se lee que todos los fijos de Job bevían vino en casa de su hermano el primero engendrado etcétera. Onde dize sant Gregorio en el primero libro de los *Morales*: «Quando los mayores a la vileza et suziedad sirven, non es maravilla sy a los menores o sometidos sean soltadas las riendas de su malcriamiento». Et aquí lo escribe muy bien sant Gregorio aquesto.

Et con aquesto concuerda lo que dize Job en el xxxº capítulo: «Sy alguna vegada me reya con mis sometidos o con los subjugados a mí o servidores míos, non me creyan». Et sant Gregorio dize en los *Morales* en el xxº libro: «Demientra que los sometidos se prenden esguardado de vosotros, perlados, uso viene en estos desfallesçimientos. Aquí

⁷⁶⁸ Al escriba se le olvidó incluir el epígrafe correspondiente al capítulo dedicado a la lujuria, aunque sí copió los contenidos. Resultaban por tanto once capítulos en vez de doce como se anunciaba al principio de la distinción.

esos mesmos sometidos se ensayan et se dexan andar a omne yllícitamente et desonestamente et como non cunple».

Et eso mesmo dize sant Gregorio: «El perlado, quando a los sometidos sería, deve estar temido. Et quando a los sometidos es yrado, deve estar o ser amado; porque aquél non deve aver del todo mucha alegría, nin él tenga vil nin moderada saña virtuosa». Et aquesto escribe buen sant Gregorio.

Pues restiñimiento, por enxenplo de los sus mismos, los obispos et perlados se deven guardar de aver [144vd] altiveza de voluntades et de non devida leticia o vana alegría, porque los santos mucho más se atormentaron et se restreñían después que fueron obispos que de antes; segunt se recuenta en la *Vida de los santos Padres* en el iiº libro en la xº parte del abad Nasica, que después que fue fecho obispo, mucho costreñía su ánima en la dureza de la conçiencia. Al qual, como un deçiplo suyo le demandó por qué non se atormentava quando era en los montes o en el yermo, et respondió: «Fijo, allí es la soledat». Et él respuo: «Et la pobreza, porque aquestas cosas quería et podía gobernar mi cuerpo por tal que fuese enfermo et que buscasse aquesto que non avie. Mas agora es tal el siglo, et son y muchas ocasiones de fazer tal exçeso capital si es incurrido en enfermedat. Et aquí son muchos que ayudar pueden a la materia, pues q[u]iero fazer aquí aquesta abastinençia o costreñimiento a mí mesmo que non pierda el propósito del monje».

Pues aqueste santo fue más áspero a sy mesmo después que ovo resçebida la dignidat que non de antes. Mas por el contrario fazen muchos, los quales son a sy mesmos más ásperos después que han resçebidas las dignidades, mas non lo pueden sufrir non por esperança de tales onras, porque después que las han avidas, fazen las dichas aust[er]idades; mas por tal que si las avían primeramente, queríanlo fazer por aventura, et non han graçia para sufrirlo, et hanse a dar a deleytes et plazerres; segunt que recuenta en las *Vidas de los santos Padres* en el iiº libro en la xvª parte del abat Ofi, el qual, quando fue monje, tractó su vida muy duramente, mas quando fue fecho obispo quiso usar aquella misma dureza de vida en la çibdat la qual avía en el monte et en el hermitorio, et non pudo fazer. Et por esto, echóse en oraçión diziendo a Dios: «Señor, dezísme ¿es me fuyda la vuestra graçia por el obispado que he resçebido?». Et fuele luego en punto revelado que non: «Mas, por tal como la ora era la soledat et como con ti non avie omne ninguno, Dios era consusceptor; [145ra] mas agora estás aquí en el siglo, allá do los omnes ayudan a ty. Et asy non as tanta virtud para sostener tanta abastinençia como avía[s] primeramente».

Pues la sobriedat o tenperança esfuérçese bien en los obispos verdaderamente, por tal que continuamente puedan entender a las divinales contenplaçiones, segunt sus ofiços puedan a los sus súbditos sin enpachamiento o embargo ministrar.

Capítulo séptimo: ¿En cuál manera deve ser airoso de esquivar los pecados? Et especialmente se deve quitar del pecado de la gula.

Yten, la castidat deve estar en los obispos más fuerte, et más pura, más manifiesta, et más virtuosa que en los otros por que la vida del obispo sea a los otros espejo, segunt que es dicho desuso. Porque dize el Apóstol que de nesçesidat se conviene que sea marido de una muger. Et sobre esto dize sant Jerónimo en la sobredicha epístola que por ningunt pacto los que son vígamos, que q[u]iere dezir omne que aya avido dos mugeres e que son presos con cadenas de las concupinas, non deve[n] subir en aqueste ministerio. Porque el sacerdote legal antiguo devía tomar muger virgen et non biuda, segunt que se lee en el *Levítico* a los xxiiº capítulos, por tal que non ensuzesca la onra del sacerdote. Porque tanto como la dignidat es más alta, por tanto la castidat es más nesçesaria. Por tal, como la

dignitat de los obispos es más soberana, por tanto la puritat de la castitat es a ellos más nesçesaria.

Porque segunt que dizen los doctores, non les fue cosa lícita nin honesta a las mugeres con los obispos fincar, exçeptado que sean pocas; segu[n]t que ya es dicho desuso por sant Gregorio en el *Registro* en el ixº libro, allá do dize: «A nós conviene que algunos obispos conversavan con mugeres por cubierta de solaz». Et por tal que a los escarnidores justa escusación de trayción o de escarnesçer o que ligeramente el enemigo non aya manera de engañar, et esto viedan et non lo sufren: que las mugeres non junten con los obispos nin con los [145rb] otros clérigos, salvo a aquellas que la çensura de los derechos y dexan habitar o morar, asy como madre, hermana et tía. Enpero, mejor lo farían si se retoviesen, que aun con aquéllas non morasen.

Et ratifícalo aquí eso mesmo, segunt que desuso es dicho, sant Augustín que non quiso consentir que su hermana habitase o morase con él. Et por aquesto, como aquellas que son con su hermana non son hermanas. Et siguen la cautela del doctor Varón: «Deve estar a nosotros grant dotrina o enseñanza o instrucción, Porque de junta persecución es que el omne fuerte aya miedo, et non aver miedo de non aver miedo aquel que es con menos fuerça et sabiamente sabrá las cosas yllícitas que aprende de non usar de las cosas otorgadas».

Et enxenplo de Andreu, obispo, el qual tentó el diablo por la santa monja que habitava con él en senble, de los quales en el viiº capítulo. Porque ninguna familiaridat non deve estar de los obispos con mugeres. Porque en el iiiº libro del *Dialogurum*, aquí se recuenta de Johan, papa. El qual papa avía cavalgado en el un cavallo suyo. Et después, prestólo a un noble. Et el noble fizo cavalgar a su muger en el dicho cavallo. Et después que aquella muger ovo cavalgado en el dicho cavallo, tornáronlo al papa. En el qual cavallo después non quiso cavalgar el papa en él. Fuerte es et de grant reverençia la castitat pontifical, a la qual tan grant reverençia fizo la bestia raçional.

Et esto mesmo avían los saçerdotes gentiles que non podían ser maridos synon de una muger. Et las vírgenes tenían vestiduras mursadas de Apollín de virginidat de los saçerdotes. Et los dichos saçerdotes estavan en esta vida segunt que dize sant Jerónimo en la *xliiiª epístola*. Semejantemente avemos ya fablado desuso, allá do avemos dicho de la castitat de los saçerdotes.

Capítulo otavo: Cómo el obispo deve aver grant liberalidat et abundosa largueza.

[145vc] Semejantemente en el obispo deve ser o estar abundosa liberalidat et largueza en dar limosnas et en seguir ospitalidat. Onde dize el Apóstol a *Timoreo*: «Conviene que el obispo non sea avariento en senblente de nesçesidat. Et el obispo ospitalero que sea de buena voluntad et que aya buena voluntad». Et soberanamente dévese de esquivar la cobdiçia de avariçia en los obispos. Onde dize sant Jerónimo en la *Epístola xxxviiiª*: «La gloria del obispo deve aprovechar a las nesçesidades de los pobres. Et (es) desonor et menospreçio del saçerdote es estudiar en las propias riquezas, ca aquesto por tal como es dispensador de las cosas», segunt que es seguro en aquella mesma epístola. Et dize que aquel es buen dispensador el qual non reserva cosa alguna para sí mesmo.

Et aquí mesmo: «Si este dispensador dexase al más franco que a él mesmo, despiende lo mío». Ca, por tal, el obispo deve estar magnífico et dador et piadoso de limosnas, o çiertament tirador algunas, asy mesmo esquivando las misiones ponposas por tal que mejores et mayores limosmas pueda fazer.

A enxenplo de sant Exuperi, obispo, del qual recuenta sant Gerónimo en la *lxxii^a epístola* que él era semejante a la biuda Sareptana de la vida de Sidonia, aviendo mengua de viandas, (et) paçía las yervas, et su boca tenía muy amarilla por los ayunos, et estava atormentado por la fanbre de los otros. Toda la sustancia de Jhesu Christo por la misericordia Jhesu Christo et de sus entrañas él le dava, que es atal en el çielo et faze thesoro.

A enxienplo de Paulino de Nola, del qual dize sant Agustín en el libro *primero de La çibdat de Dios* en el x^o capítulo que quando los bárvaros desgastaron et destruyeron Avalón, Paulino fue detenido et preso por ellos. En su coraçón él rogó a Dios, diziendo: «Señor, non sea atormentado por oro nin por plata porque Tú sabes do son todas las mis cosas». Porque él enbiava et le amonestava a aquel que avía los males del mundo, es de venidores denunciado, et pedricando, porque avía dado todo lo suyo a los pobres, ca ansy en el çielo avía puesto todo su thesoro, ca como todas sus cosas avía espendido en dar alimosnas et en redención de captivos. Et dio después a sy mesmo por amor de Dios un fijo de una biuda a delibrar, segunt que recuenta sant Gregorio en el libro *Dialogorum* en el *primero capítulo*.

Mucho es açeptable a Dios el obispo que da muchas limosnas por piedat, que aya piedat en la limosna que da mucho plaze a Dios, segunt en la vida (de sant) de sant Gregorio que él fue de tanta ospitalidad que los peregrinos conbidava a comer en su tabla. Et un día él dava agua a manos a un pobre, et aquel pobre desapareçióle. Et despues, de noche apareçióle et díxole: «En estos otros días tú me as reçebido en los mis mienbros, mas oy en este día me reçebiste en mí mesmo».

Ca esto mesmo es aquí recontado: que como él fuese monje et en la puerta del monestirio oviese comido lentejas por su madre, apareçióle un pobre peregrino et demandóle que le diese alimosna, del qual ovo luego compasión, et dióle x dineros. El qual peregrino tornó aquel día mesmo ay, et demandóle limosna otra vegada, et dióle otros x dineros. Et al *terçero* día tornó et demandó eso mesmo limosna, asy como *primero* avía fecho. Et mandó al camarero que le diese vi momis, que valen çinco sueldos. Et como él conosçiese que non avía dineros en el vestuario o thesoro, mandó que le diesen un tajador de plata, en el qual su madre le enbiava las lentejas, por tal que el pobre non se tornase dende triste.

Mas, después [146ra] como fuese fecho papa sant Gregorio et delante su tabla comiesen doze pobres peregrinos, un día él bido xiii. Et por uno de aquellos treze él estava fuertemente variando. Et a desora paresçió que el trezeno fuese viejo, et a desora paresçió que era moço. El qual preguntó sant Gregorio cómo le dezían. Et respondió el pobre: «¿Por qué q[u]ieres saber mi nonbre, el qual es maravilloso? Yo so el peregrino maufragante, al qual diste tú los mimos et la escudilla de plata en aquel tienpo quando tú eras monje. De aquel día en adelante te designé et ordené que tú devías ser obispo de la Egleſia de Roma et vicario de sant Pedro para dar et distribuyr a cada uno aquello que le faga menester. Et yo so ángel de Dios custodio et guardador tuyo por tal que cada cosa que tú a Dios demandares puedas ligeramente aver et inpetrar. Por la qual cosa como sant Gregorio oviese oyda, dixo: «Si asy a Dios fecho por el pobre, sy en los mandamientos de aquel que están de las cosas demás cosas, que pues dó, estudiaré en dar». Et aquí recuenta de las grandes limosnas que fazía a los tres mill servidores de Dios, así en ropas de camas o de lechos como en misiones de casa.

Pues los obispos aquellos que son suçesores de los apóstoles distribuyeron a cada uno segunt que les fazía menester de aquellas cosas que les ponían a los pies, asy como se lee en los *Actos de los Apóstoles* en el *iiii^o capítulo*, que dize que son rependedores de las cosas de los pobres, et que son aquellos mesmos pobres esprituales, et son aquellos

mesmos pobres debdores, por tal que de las cosas que son de los pobres mismos sean limosneros.

Onde sant Bernaldo escribe en la *Epístola al abat Vetil* que es en los gentiles el gentil arguyr: «Repudia, pues, sagrados obispos, aprendet en el sagrado lugar qué y faze el oro -quasi que diga a utilidat et provecho de los pobres o a relevar la nesçesidat de los pobres-. Porque el oro non es provechoso [146rb] en el lugar sagrado, et las nesçesidades de los pobres non son relevadas».

Et non solamente deven ser a limosnas de los pobres que van por las puertas, antes demandan aún a sus sometidos, que son los mismos parrochianos que sostienen pobreza; et cubre su vergüença, a los quales cobrir es cosa piadosa; segunt que se recuenta en las *Vidas de los santos Padres* en el iiº libro en la xiiiª parte de uno que avía resçebida graçia de dar a cada uno que le demandava que le diese. Al qual vino una muger vestida de viejas vestiduras. Et abrió la mano et quísole dar mucho. Et çerrósele la mano et levó en ella poco. Et vino una otra vestida de muy fermosas vestiduras; el qual, desque vido las fermosas et bellas bestiduras de aquella, metió la mano a la bolsa, queriéndole dar poco, et abrióse la mano et sacó mucho. De la qual cosa él se fizo mucho maravillado.

Et conosçió que aquesta fenbra que las fermosas vestiduras usava era de las honestas mugeres que podiese ser, et era venida a pobreza, et por la opinión de sus parientes era vestida de las buenas vestiduras. Mas, por tal que más piedat oviese omne de aquella otra, érase vestida de las ropas más mesquinas. Por lo qual, muchas vegadas más piadosa cosa es acorrer et dar a los pobres nobles et honestos, dismulando su pobreza por vergüença et encubriendo a aquella, que non a aquellos que son mendicantes por las puertas et de aquellos que sin vergüença demandan.

Et del enxemplo de dar las limosnas a los pobres avemos muy largamente en la *Vida de sant Johan limosnero* por todo, do se recuenta de aquel que se ende era ydo a su señor que se enbiara en antes o fallesçieran: «¡O cuitado, a mí que dé a los pobres o yo dando a los pobres las cosas que tú me das!». Do él [146vc] se esposa con misericordia, segunt que se recuenta aquí.

Capítulo nono: De la umildat la qual deven aver los saçerdotes eclesiásticos.

Non tan solamente deve dar limosnas a los pobres medicantes, mas ante deve estar et ser ospitalero a todos los pobres vivientes; segunt que nos manda el Apóstol escriviendo de nesçesidat: «Se conviene a todos que el obispo sea ospitalero». Et sobre esta actoridat dize sant Jerónimo en la *epístola* desuso dicha que por aqueste mandamiento al santo padre Abraam resçib[i]rán los ángeles porque amó mucho los huéspedes, segunt que se dize en el *Genesi* alos xixº et xxiiiº capítulos.

Et sant Pablo en la *epístola* que enbiava a los judíos, *ad Ebreos*, xiiiº capítulo, escriviendo dezía: «Por çierto [por] aquesta ospitalidat los santos padres resçebieron los ángeles». Et la ospitalidat deve estar fuertemente loada en todas cosas porque sagrada cosa es la tabla o la ospitería, segunt que dize Séneca en el iiiº libro *De los benefiçios* en el xixº capítulo.

Et el huésped non deve estar de ninguno mal graçioso, segunt que nos dize aquel del cavallero que fue mal graçioso a un huésped, et por tal fue el cavallero vituperado o desonrado. Et aquel mismo Tulio en aquel mismo libro *De los ofiçios*, segunt que se lee en el xixº capítulo, dize que verdaderamente deve ser loada la ospitalidat, porque segunt que me semeja, mucho onra et afermosea et conpone las cosas de los nobles omnes entre los nobles omnes.

Et eso mesmo era entre los gentiles, segunt que se recuenta aquí mesmo que Ximón fue ospitalero en la çibdat de Atenas. Et asy quiso que fuese instituydo en su testamento o postrimera voluntad, en el qual fizo espondaleros los çibdadanos de Atenas. Et mandóles [146vd] que todo quanto él poseya fuese dado a aquellos que vernían a prender ospital en la dicha çibdat. Et fabla aquí de aquellos que eran dichos en aquel tienpo lacçedanos.

Eso mesmo fabla de aquesto sant Ambrosio en el iiiiº libro de los suyos, el qual libro es *De los ofiçios*. Et recuenta de un omne el qual arbitró et determinó en antes que non muriese por hospitalidat et por graçia que non que su amigo se perdiere, un amigo que fuya. Et puso y enxenplo de un diácono en el libro de los *Juezes* en el xixº capítulo. Pues asy en la Santa Esçriptura como en los libros de los gentiles es fallado que es loada cosa hospitalidat. Et por tal como esto sant Pedro en la su *Primera canónica* en el iiiiº capítulo instruye et enseña a nosotros diziendo: «Sed ospitaleros los unos de los otros sin murmuración».

Et en aquesto se acuerda Hugo de sant Víctor diziendo que es dicho: «Demandante a la puerta quasi en dentro la puerta mete el pie». Porque aquellos antiguamente que los resçebían et aquellos que eran resçebidos benían a la puerta et ponían el pie en la puerta et fazían por tal manera que el uno non engañaría al otro. Et así, poniendo los pies en la puerta, la uno en la del otro, fazían, afirmavan pacto o convivençia de amistança.

Porque en aquel que es voluntarioso, et benigno, alto, et conviniente, et aquel que al venimiento de sus amigos non se esconde, mas voluntariosamente sale a la carrera, aquéste tal es ospitalero. Porque los huéspedes non deven estar o ser conbidados, mas por fuerça traydos o tirados al dicho ospital. Enxenplo de sant Abraam et de Loth, segunt que desuso avíamos ya dicho. Et enxenplo de los desçiplos de Jhesu Christo que dixieron al Salvador: «Señor está et reposa con nosotros aquesta noche». Et esto recuenta *sant Lucas* en el su Evangelio en el postrí-[146ra]mero capítulo.

Et sobre aqueste paso dize sant Gregorio en el libro segundo de los *Morales* en el iiiº capítulo que non solamente deven conbidar los huéspedes, antes aún como forçar o tirar por fuerça. Et recuéntagelo quasi en el vº libro *De las collaçiones* de un monje, el qual dentro çinco días a su çelda ninguno de los monjes non venía. Et el dicho monje alçava su vianda. Et la ora el sábado o el domingo yva a la eglesia por tal que sy podía tomar algunt peregrino que lo pudiese traer a la çelda, non tan solamente esguardando la nesçesidat del dicho peregrino, antes aún por graçia de la umanidat.

Donde los animales, que non son razonables, deven instigar o enduzir los omnes a ospitalidat; segunt que recuenta sant Ambrosio en el su libro en la vª omelía: «Aprendan los omnes los derechos de los ospitaleros, et tomen enxenplo de las aves quál cosa de religión deve estar fecha a los huéspedes, cuántos obsequios o serviçios les deven estar deputados. Aquel[1]as çigueñas o cornejas suelen negar sus peligros». Et dize aquí de las çigueñas, que dizen que van todas ayuntadas et que van en un ramado, et guíanlas las cornejas et enderésçanlas ansí como sy fuesen una grant conpañía que fuese en hueste, et quasi que los resçiben en sus ospitales».

Et por esto, dize aquí sant Ambrosio a aquellos: «Nosotros çerramos las puertas a los quales las aves como andan sus ánimas dando (dando) a aquéllas su ayuda». Porque las cornejas a las çigueñas dan ayuda contra las otras aves que son sus enemigos. Et quando son en algunt lugar temeroso segunt natura, un grande entrebajo de tienpo están las çigueñas con las cornejas. Porque devemos aprender asy de dar, asy por enxenplo de las aves desuso dichas.

Et a enxienpo de los infieles omnes, segunt que se recuenta en el libro viiiº de *Policrato* en el xiiiº capítulo. Et aún eso mesmo los [147rb] omnes infieles en ayuda de los huéspedes olvidavan el peligro propio, et partiçipavan, et davan ayuda a los peregrinos, por los quales era ordenación que todos los omnes que oviesen a resçebir en su casa que dentro

en cinco días non les fuese denegada ninguna ayuda que oviesen menester. Et sy antes del quinto día alguno denegava ayuda a algun peregrino, incurría en grant pena criminal; porque en la ygualdat, la qual se observava, los peregrinos eran dichos antiguamente huéspedes, los quales agora dizen peregrinos. Porque segunt que dize el derecho antiguo, todo omne que es dicho descomunal es dicho desigual, segunt que aquí mesmo recuenta.

De la ospitalitat de los sacerdotes es recontado en el viiº libro de la *Eclesiástica estoria* en el xxiiiiº capítulo, que como Gregorio, obispo, costringiéndole la anhora de la tenpestat, que la Iglesia de Dios era perseguida, fuyendo vino en los montes altos Perineos. Et falló aquí un tenplo de Apolín. Et encontróse con un sacerdote de los ydolos de aquel tenplo. Es verdat que como q[u]ier que aquel sacerdote fuese pecador et sirviese del diablo, enpero, muy piadosamente le rescibió.

Et después que sant Gregorio se fue ydo, el sacerdote, segunt su costunbre, allegóse al ydolo et fizo su sacrificio. Et consejávase con el dicho ydolo. Et dixo al dicho ydolo que le respondiese. El qual ydolo non le respondió ninguna cosa. Et el dicho sacerdote otra et otra vezada fizo su sacrificio et sus oraciones como solía. Et el demonio non le dixo ninguna cosa, antes callava toda vía. Et non le respondió nada nin algo. Et el dicho sacerdote se maravilló mucho. Et estava con mal corazón. Et púsose en oración. Et estando en la dicha oración, adurmióse, et estando [147vc] así adormido, aparecióle el diablo et díxole que non podía fazer ninguna cosa del mundo en aquel ydolo nin en toda aquella tierra después que Gregorio obispo era aquí venido, et le avía atado, et de aquí echado. Et el dicho sacerdote demandó al diablo cuánto remedio podía tomar en aquello. Et respondió el demonio et dixo: «Fágote saber que yo en el ydolo non puedo tornar sy Grigorio obispo non consiente».

Et asy como el sacerdote gentil ovo oydas aquestas palabras, fue en pues de sant Gregorio tanto que lo alcançó. Et quando fue con él, díxole todo quanto le avía contescido: cómo el demonio le avía aparecido, et le avía fecha quistión que por qué le avía echado de aquí. Et començó a llorar la su vida. Et dixo el dicho sacerdote a sant Gregorio que la su vida avía perdida en tanto como él le avía fecho perder el diablo del ydolo. Et rogóle mucho que lo fiziese tornar en su lugar, porque fuertemente se querellava d'él. Et sy él aquesto fazía, que él cobraría su vida, porque avía echado sant Gregorio el diablo de su lugar.

Et luego, sant Gregorio escribió una epístola con tales palabras: «Yo Grigorio dexo a ti, Apolín, que tornes en tu lugar et que fagas lo que as acostunbrado»; la qual epístola, como fuese puesta en la mano del ydolo, fuxó el demonio del que demandava respuesta. Et él, maravillando, se dixo entre sí: «Syn dubda, Grigorio es mejor que aquéste».

Et çerradas las puertas del tenplo, fuese a sant Grigorio et echóse a sus pies, rogándole que le ofresçiese a Dios, por cuya virtud Grigorio mandava a los dioses de las gentes. Et como estoviesse con él, fue creyente en la fe. Et después, bautizado. Et fue después tan perfecto et virtuoso que sucedió en el obispado después del obispo (obispo) Gregorio.

De lo qual se sigue que es mucho de loar la recepción de los huéspedes, segunt que paresçe por el dicho enxienplo, donde se [147vd] recuenta que por la recepción del sacerdote infiel et por la venerada santidad del dicho obispo, la misericordia et piedat de Nuestro Salvador Jhesu Christo quiso corresponder a la graciosa cortesía del huésped infiel, que se non perdiese.

Mas de la graciosa recepción de los antiguos et de los desagradesçimientos de los huéspedes, lo qual fue mucho de reprehender a los tales desagresçidos cerca de los antiguos; segunt dize Séneca en el iiiº libro *De los benefiçios*, capítulo xxviº. Dize que como un cavallero fuese por la mar desterrado, et viniese en posesión de otro, el qual graciosamente lo rescibió por treynta días. Et partiéndose, dixo: «Darte he gracias. Sy

contesçiere que yo vea a mi señor, el enperador». Et como viniese a Felipo, rey de los de Maçedonia, demandó que le diese toda la heredit de aquel que lo avía resçebido. Et el otro, quando esto vido, callando, fue et recontólo al rey todo lo que por él avía fecho. Et el rey mandó tornar toda la heredit al primero. Et que al otro lo señalase de señales [de] desagradesçido.

De aquesta resçebçión de los huéspedes, avemos muchos enxienplos en el libro *De los santos Padres antiguos*, segunt que lo as escripto arriba en la primera parte de la resçebçión de los huéspedes la qual deve ser en el príncipe, et con qué alegría, la qual es a Dios muy plazertera. Ca, segunt dicho del apóstol sant Pablo, *Primera ad Corintios*, viiº, mucho es amado de Dios el que graçiosamente da.

Capítulo xº: ¿Cómo se deve conportar a la tabla con los huéspedes? Et ¿de qué se deve guardar?

Ninguna ospitalidat non es açepta[ble] sy en la reçepción de los huéspedes non fuere graçiosa cortesía et largueza en las cosas que son nesçesarias, et moderada alegría en la cara et en los jestos de parte de fuera.

Et por ende, el [148ra] obispo et todo varón eclesiástico deve ser en la mesa con sus huéspedes con religiosa et honesta alegría, et con magnífica largueza et afable(n). Et deve fablar cosas çelestiales, fartando las ánimas de los oyentes que presentes son de manjares divinales, segunt que farta los cuerpos de manjares corporales. A dotrina et enseañça et enxemplo del dotor sant Agustín, del qual se lee en su *Vida* sienpre tener resçibimiento et hospitalidat para los pobres. Et en la mesa más amava lección o disputaçión que non comer nin beber, nin podía sofrir palabras malas de murmuraçión de ninguno. Et por ende, eran escriptos en su mesa estos versos: «Quisquis amat dictis absentum redere vitan hanc mesan indignam noverit ese sibi», que quiere dezir: «Qualq[u]ier a quien plaze murmurando roer la vida agena, sépase non ser digno de ser aquesta mesa». Et por ende, a todo aquel que su conbidado era mostrava cómo se guardase de toda fabla enpençible. Et sy alguno fablava cosa que non deviese o en tiempo non devido, era privado de alguna de dos cosas, conviene a saber, del comer o del beber.

Çerca de lo qual cuenta sant Jerónimo de un buen obispo que después que todas las cosas de comer et de beber eran puestas en la mesa, para fuyr las fablas demasiadas et guardar continençia, todo su fablar era de la Santa Esçriptura, arguyendo, proponiendo, respondiende. Et dezía: «Estos son manjares çelestiales et beveres santos que deven ser ministrados en toda mesa obispal».

Et aquéstos son los ornamentos de la mesa obispal más que otros basos de oro nin de plata que tienen otros muchos obispos en las sus mesas en el tiempo de agora. Los quales debrien tomar enxemplo en el glorioso dotor sant Agustín del qual se lee en su *Vida* que solamente tenía en su mesa cu-[148rb]chares de plata, todos los otros basos nesçesarios eran de piedra et de palo. El contrario mal pecado de muchos de los obispos de agora que allegan grandes baxillas de plata et de oro en sus mesas, et de los pobres non han cuydado alguno, que sin dubda conbrían sy toviesen que en vasos de madero.

Non tomaron enxienplo los tales del rey que nunca quiso comer sinon en vasos de tierra. Et de aquesto se lee en muchos lugares. Et por ende, esto abaste.

Capítulo xiº: De muchas maneras de conbites. Et ¿quándo deve ser el conbite del obispo? Et ¿qué tales fueron los conbites de los antiguos?

El obispo deve fazer conbite con sus huéspedes non a manera de los otros del común, mas a manera de los filósofos et de los santos. Onde devedes saber que ay tres maneras de conbite:

El uno es conbite dicho vulgar o del pueblo, en el qual regna gula et vanidat, conviene a saber, harpa et guitarra; segunt que dize *Ysayas*, v^o capítulo: «En los vuestros conbites es mucha vanidat. Et non parades mientes a las obras del Señor». Ay otra manera de conbite modesto et cevil en el qual regna buena compañía et onesta. Onde *Policrato*, libro viii^o, capítulo xix^o, dize: «Çevilmente ofresçer conbite es alegremente dispensar et dar a cada uno lo que le fuere nesçesario, considerando el lugar et el tienpo, non con tristeza et nesçesidat». En tal conbite grave sería que non fuese en él algunt pecado, a lo menos venial.

Ay otra manera de conbite que es llamado fi[lo]sófico o de los filósofos, segunt que se cuenta en el dicho libro. Onde que los conbites filosofales son castigados del todo en todo, et limitados por sus reglas, en tal manera que non rebocan a Sócrates que non use de justiçia positiva, nin a Platón que non con-[148vc]tenple et inquiera o busque la filosofía natural, nin a Tito non defiende que non declare las causas de todas las cosas, nin retarda a ninguno que non use de todo ofiçio de virtud. Et en tal conbite regnava çerca de los filósofos verdat. Açerca de los santos regna verdat et caridat.

Onde dize Nuestro Salvador Jhesu Christo a sus deçiplos: «Parad mientes que non sean agraviados los buestrs cuerpos nin vuestros coraçones con mucho comer et mucho beber». ¿Cómo podrán los sentidos corporales vacar cada uno çerca de su obra, sin embargo quando estudieren ocupados de mucho comer et mucho beber? Onde los santos et justos comen los panes que puso la sabiduría, el Fijo de Dios, en su mesa et beven del vino que el mescló; segunt que dixo Salomón en los *Proverbios*, noveno capítulo. De los quales dichos se sigue que en todo conbite deve aver curialidat et cortesía et razonable ordenança et provecho común con toda honestidat.

Onde Nuestro Salvador, Jhesu Christo, queriéndonos enseñar la ordenança de nuestros conbites, dixo: «Quando fueres conbidado, primeramente te asienta en el postrimero lugar por que si otro más onrado que tú viniere, non te sea dicho: «Da lugar a aquéste», segunt que lo dize sant Lucas en el xiiii^o capítulo. Et para nos enseñar la onestad quando mandó conbidar a todos, et quando vido uno non vestido onestamente, dixo: «Amigo, ¿cómo entraste acá non teniendo vestidura de boda?», segunt que lo dize sant Matheo en el xii^o capítulo.

Et por ende, los obispos han de remedar et seguir aquel muy alto Señor Obispo Jhesu Christo, Nuestro Redentor, en sus conbites, faziendo leer los fechos nobles de los santos Padres en las sus mesas, lançando fuera todos cantares de vanidat et todos juegos desonestos. Et deven entrexerir muchas virtudes, segunt dize el Apóstol.

Et por ende, deve-[148vd]mos agora sobreseer por quanto sant Jerónimo determina d'ello asaz en la *Epístola lxi^a* et lxxxiii^a, et aún en las *Glosas sobre la segunda epístola enbiada a Timoreo* al ii^o capítulo.

Aquí se acaba la tercera distinción.

La quarta distinción es de los ofiços de personas eclesiásticas; et ha siete capítulos.

Capítulo primero: De la dispensación de los sacramentos que han los obispos et curados.

Declarado et justo quáles deven ser los eclesiásticos en común, agora es de ver de sus ofícios d'ellos. Et en espeçial, de tres cosas que son, conviene a saber: dar los sacramentos; lo segundo, denunçiar et declarar los divinales mandamientos et santos enseñamientos; lo terçero, fazer oraçiones piadosas et continuas a Dios por el pueblo, et figura de lo qual dixo Nuestro Salvador Jhesu Christo a sant Pedro: «Pedro, apaçienta mis ovejas», segunt que recuenta *sant Juan* en el postrimero capítulo del su Envangellio.

Pues digo primeramente que a ellos pertenesçe dispensar et dar los sacramentos como sean esposos de la Iglesia et devan engendrar fijos de Dios esprituales et de la Eglesia. Onde [dize] sant Gregorio en el libro postrimero del *Registro* en fin: «Determinamos aquellos que tienen figura et lugar de los apóstoles pedricar, bautizar, dar comunión a los pecadores, resçebir los pecados, perdonar».

Onde dixo Jhesu Christo: «Yd por todo el mundo enseñando las gentes et bautizándolas», segunt que recuenta *sant Marcos* en el postrimero capítulo del su Envangellio; et sant Johan al xx capítulo: «A los que perdonaredes sean perdonados». Et ansy es el fin.

Capítulo segundo: De verdat de pedricación, et quién es obligado de pedricar.

Otrosy, a los eclesiásticos pertenesçe denunçiar et pedricar la dotrina de Jhesu Christo, et pedricar los sus [149ra] santos enseñamientos. Onde *Job*, xxxiº capítulo, dize: «Si por aventura la tierra llama et da bozes contra mí, et si con ella moran los moradores en ella, sy comí los frutos sin dinero». Sobre la qual palabra dize sant Gregorio en el libro xxiiº de los *Morales*, dize: «La tierra clamar es contra la justiçia de los que rigen, entonçes los súbditos se duelen et lloran. Et aquel come los frutos sin dinero, el qual toma los proventos et tierras de la Eglesia a sus usos corporales, et da al pueblo mantenimiento de buena dotrina et de buen castigo».

Et síguese adelante: «Dezimos pastores nós que tomamos el ofício de los pregoneros, et los manjares eclesiásticos mudos los comemos, tomamos por fuerça más de lo que es mester a nuestro cuerpo, et non damos a las ánimas de los súbditos lo que han menester».

Et por ende, dixo Dios por el profeta *Ezechiel* al capítulo iiiº: «Oyrás la palabra de la mi boca et pedricarla as a ellos». Sobre la qual palabra dize sant Gregorio libro primero, omelía xiª, dize el perlado: «Syn culpa non es quando el súbdito muere por su culpa, non oyendo las palabras de vida. Et aquéste mata, él el qual él dio a la muerte callando. Et d'esta guisa el súbdito por su culpa muere. Et el presidente, porque calló, fallado es ser digno de muerte». Por lo qual, concluye: «Tantos matamos quantos nós, fríos, callando, veemos yr a la muerte». Onde sant Lucas al xº capítulo dize: «Digno es el obrero de su soldada o de su gualardón». Et de los que el contrario fazen, dize Dios por el profeta *Osee* al iiiº capítulo: «Levántate. Por quanto tú menospresçiaste la mi sçiençia; por tanto, menospresçiaré yo a ti, et lançarte he fuera por que non uses del mi saçerdoçio».

Et de los que trabajan en dar los sacramentos de la Eglesia et en pedricar la palabra de Dios dize el apóstol sant Pablo en la *Primera epístola enbiada a los de Corintio* a los ixº capítulos: [149rb] «¿Q[u]ién trabaja et non goza de sus gualardones? ¿Q[u]ién planta viña et non come del fruto d'ella?». Q[u]iere dezir: las rentas de la Eglesia son devidas a los que por ella trabajan, et la plantan, et la fartan de la vianda espritual, que es la palabra de Dios. Onde en ese mesmo capítulo dize el Apóstol: «Senbramos entre vosotros cosas esprituales, non es grand cosa si cogamos las vuestras cosas tenporales». Et de aquesto fabla sant Gregorio mucho bien *Sobre el Ezechiel*. El que lo ver quisiere véalo ally.

Capítulo tercero: De la santidad de vida que deve ser en los pedricadores, et de las virtudes que deven aver.

Mas para que la pedricación sea fructuosa conviene que sea grant santidat et grant firmeza de bondat en el pedricador; ca Dios dize por el profeta *David* al pedricador: «Porque tú recuentas las mis justicias et rescibes el mi testamento por la tu boca».

Los pedricadores son órgano de la verdat. Et algunas vegadas, es privada la boca del pedricador de la palabra de Dios por su culpa. Algunas vezes, por la culpa de los oydores, segunt dize sant Gregorio en el fin del xxxº libro de los *Morales*. Entonce es la palabra de Dios biva en la boca del pedricador quando en el pedricador ay santidat de vida pura et linpia, et virtuosa firmesa; segunt fue de sant Estevan, del qual se lee en el libro de los *Fechos de los Apóstoles* a los siete capítulos que ninguno non podía resistir nin contradezir a la su sabiduría nin al Esp^{ritu} Santo, que en él fablava.

Et de aquesto se cuenta en el libro xº de la *Estoria eclesiástica* que como los santos Padres se ayuntasen al conçilio niçeno et ay estudiesen muchos lógicos et filósofos, de los quales un filósofo que y estava movió quistión logical con un obispo en tanto que [149vc] estavan muchos mirando et ayuntados muchos a oyr. Et el filósofo non le podía[n] concluir todos los sabios que ay eran.

Et quando esto vido un buen omne simple que ay estava, que non sabía otra cosa salvo Jhesu Christo crucifixo, demandó que le dexasen con el filósofo disputar, ca él se entendía poder contra él. Et los que presentes estaban, que bien sabían que él non sabía nada salvo lo sobredicho, non querían consentir que disputase.

Et él tanto aquexó et porfió por disputar que encomençó de dezir: «O filósofo, en el nonbre de Jhesu Christo te digo que me oyas las cosas que son verdaderas: Dios uno es, el qual fizo todas las cosas. Et crió por la virtud de la su palabra aquesta palabra, aquesta sabiduría. Dezimos nós Fijo de Dios ser fecha carne et fijo nascido, et por la su pasión et muerte nos libró del poder del diablo, et por la su santa resurección nos prometió vida perdurable, al qual esperamos juez de todos. Et, tú, filósofo crees esto».

Entonce el filósofo, espantado por virtud de las palabras, non pudo nin supo ál responder, synon que non podía en el mundo ser mayor verdat. Et entonce le dixo el buen omne: «Sy estas cosas tú crees, levántate et sígueme et rescibe esta señal de fe. Et bolvióse el filósofo a todos et dixo: «O varones sabios, oyd. Después que començé a disputar, a palabras propuse palabras, et desfazía las palabras con palabras. A donde agora vino virtud por palabras de la boca del diziente, non pude con palabras resistir a la virtud, nin el omne puede a Dios resistir. Et por ende, sy alguno de vós sintió lo que sintió, crea a Jhesu Christo, et sig(u)a aqueste buen omne, en el qual fabló Dios». Et el filósofo fue christiano.

De lo qual se sigue que el pedricador deve ser inflamado et ençendido en el [149vd] amor de Dios, ca él deve rogar a Dios que enb^{ie} su virtud para fazer fruto en los coraçones de los oyentes. Ca dicho es del profeta *David* en el salmo: «Dios dará palabra a los que pedrican el Evangellio en mucha virtud». Et por ende, con grand fervor deve el pedricador a Dios rogar que enderesçe la su palabra para provecho de los oyentes, que convierte el pueblo ansy por los simples, segunt dize sant Pablo: «La sinplicidat et las cosas más baxas escoje Dios por confonder los sabios».

Onde en el xº libro de la *Estoria eclesiástica*, capítulo xiº, se lee que la gente de los de Yberia fue convertida por una simple muger captiva. Onde se recuenta que ella, seyendo captiva, fazía muy linpia vida et santa, cada día orando. Et como le fuese preguntado por

qué fazía esto, respondió porque aquella vía servía a Jhesu Christo, berdadero Dios, su Señor; et que non sabía otra manera con que lo servir.

Et era costunbre allí que sy algunt niño enfermava et adolescía, buscava por cada casa remedio. Et ansy vino una a su casa do ella estava, et vino con su fijo enfermo. Et preguntóle que si sabía algunt remedio. La qual respondió que otra cosa non sabía nin otro remedio sinon a Jhesu Christo, el qual ella adorava et que aquél le podía dar salud. Et para aquesto tomó su çiliçio, et púsolo sobre el niño, et fizo oración sobre él, et dio sano el niño a su madre.

Et la fama d'este negoçio sonó por todo el regno fasta las orejas de la reyna. Et como la reyna fuese muy gravemente enferma, enbió por la cabtiva. Et ella non quiso yr allá, temiendo que Dios non quería fazer lo que le ella rogase. Et la reyna se fizo traer a la casa do la captiva estava. Et luego fue sana, et pedricó a [150ra] Jhesu Christo (es) [ser] sanador de todas sus enfermedades.

Et d'esta guisa, creyeron todos en Jhesu Christo, et fizieron una eglesia muy solepne. Et después, enbiaron al enperador Costantino que enbiase saçerdotes que compliesen el graçioso don que Dios les avía dado, lo qual él fizo con grant gozo et con mucha onra.

Pues vendito sea Dios con la su grant largueza et misericordia que por una muger captiva, sy él quiso convertir todo el regno, a El solo sea onor et gloria. Por lo qual, se concluye que la santidad del pedricador et la firmeza de la fe fazen en el pedricador que fagan sus palabras grant fruto.

Et por ende, dixo Dios por el profeta Ysayas, iiiio capítulo, sobre el monte de Syon: «Sube tú que pedricas el Evangellio a Sión», conviene a saber, sube sobre la eminencia et santidad de tu vida. Et esto sea quanto a lo contenido en este capítulo.

Capítulo iiiio: ¿Qué tal deve ser la pedricación? Ca deve ser segunt que los oydores lo han mester.

Otrosy, deve ser la ordenança de la pedricación segunt la calidat et capacidat de los oyentes, segunt que dize sant Gregorio en el suso allegado libro *Sobre el Ezechiel*, que el pedricador deve pensar qué es lo que ha de fablar et a quién lo ha de fablar et cuándo ha de fablar et cuánto ha de fablar. De las quales cosas pone enxemplo.

Primero pone enxemplo del físico que deve primero considerar cómo se deve abrir la llaga; et después, que melezina se puede poner. Pone, otrosí, enxemplo del labrador, que primero considera la calidat de la tierra ante que en ella sienbre su simiente.

Por ende, deve [150rb] considerar el pedricador la capacidat de los oyentes et las calidades por que diga tales palabras que convengan a la capacidat de los que lo oyeren; por enxemplo de Nuestro Salvador Jhesu Christo que dixo a sus desçiplos, *Johanes* xviio capítulo: «Muchas cosas vos tengo de dezir que non podedes agora resçebir».

Onde sant Gregorio en el xº libro de los *Morales* sobre aquel paso de *Job*, xxviiº capítulo: «El que ata las aguas en las nuves dize al gallo es dada intelligencia», que quiere dezir: al doctor o pedricador verdadero es dada virtud de discreción para que conosca a quién et qué et cuándo et cómo pedrique, et dé dotrina saludable. Et esto le es ministrado divinalmente de parte de arriba. Ca non conviene a todos una amonición nin una pedricación, ca non son todos de una calidat de costumbres. Muchas vegadas vemos que lo que enpeçe a unos aprovecha a otros. Et pone buenos enxemplos.

Onde dize: «Muchas yervas fartán a muchas animalias, las quales yervas a otras matan; et un silvo muchos cavallos amansa, el qual despierta et enbravesçe a muchos gatos; et la melezina que amansa los dolores de una llaga, acresçienta los de otra; et el pan

que esfuerça la vida de muchos, a otros que son niños mata». Et por ende, la palabra del pedricador o del enseñador para bien enformar deve seer segunt la calidat de los oyentes. Et que convenga cada cosa a cada uno.

Et en tanto, deve catar el pedricador que sienpre pedrique la verdat non con lisonja, nin con temor, nin con entençión de provecho propio, nin con poquedat de coraçón. Dexe de pedrica(r) la verdat a todos. Et deve tomar el enxenplo del profeta *Micheas*, [150vc] que como fuese amonestado que dixiese cosas plazenteras al rey Acab, respondió: «Bive el Señor Dios que lo que me Dios aministrare eso diré», segunt que está escripto en el iiiº libro de los *Reyes*.

Onde Séneca a este propósito, fablando en el viº libro *De beneficiis*, capítulo iiiº, pone enxenplo de Xerse, que traya muy grant conpañia de gente de armas et todos le fablaban en lisonja que avía de vençer. Sólo Damagato le dezía su desonra et su vergüençia et su confesión, segunt que fue dicho arriba; al qual él dio después muchas graçias, por quanto él solo le avía dicho la verdat. Et díxole que demandase lo que por bien toviere. Et demandó que fuese traydo et entrase en la grande çibdat de Sardo en carro una señal derecha en la cabeça.

Et dize adelante Séneca: «¡O qué mesquina gente, en la qual non fue fallado ninguna que dixiese verdat al rey!». Et dize: «Al pedricador dixo Dios: "Non seas avergonçado en dezir verdat por la tu ánima"», lo qual fizieron firmemente los profetas et los apóstoles et los santos doctores, segunt que paresçer puede al que considerare quisiere en la Santa Escripura. Et por tanto, dize el Apóstol en la *Primera epístola a Timoreo*, iiiº capítulo: «Arguye, reprehende, amonesta, maltrae». Et así es fin.

Capítulo quinto: Cómo es cosa meritoria que los pedricadores den buen enxenplo de perfección a los otros.

Otrosy, para confirmar la pedricaçión deve ser en el pedricador perfección de obras et de enxenplos virtuosos; ca, segunt dicho de Jhesu Christo, *Mathey*, vº capítulo: «El que fiziere o enseñare, [150vd] a aquéste será llamado en el regno de los çielos grande». Primero dixo: «El que fiziere».

Aquesta es la ley de los pedricadores que cunplan por obra lo que enseña[n] por palabra, segunt dize sant Gregorio en el xixº libro de los *Morales* sobre aquella palabra que dize *Job*, xxviº capítulo, quando ponía ley a las aguas. Dize asy sant Gregorio: «La actoridat de fablar se pierde quando las cosas por obra non se ayudan». Et síguese en el xxxº libro de los *Morales*: «Conviene que los pedricadores sean fuertes en sus mandamientos, aviendo compasión en las enfermedades et menguas de los otros; et blandos en las amoniçiones a los mansos; et a todos los otros, fuertes et rigurosos». Et d'estas cosas fabla allí muy bien.

Et aquesto dize Séneca en la *Epístola cxª*: «Ansy aprendamos que las que fueron palabras sean ya obras». Por tal como aquesto se lee de Nuestro Salvador Jhesu Christo en el comienço del libro de los *Fechos de los Apóstoles* que Jhesu Christo començó de fazer et después de enseñar. Et en el *Envangellio de sant Lucas* al capítulo final se dize que era Jhesu Christo varón poderoso en obra et en palabra. Et asy es fin.

Capítulo viº: Cómo la oraçión deve ser de parte del pueblo, piadosa et continua.

Deve ser, otrosí, de los eclesiásticos fartar el pueblo del fruto de las sus oraciones, que a ellos pertenesce orar por el pueblo del señor Dios, amansando a Dios et reconçiliando al pueblo con Dios. A enxemplo de Moysén en el *Exodo*, xxxiº capítulo. Adonde dixo a Dios ome: «Raye del tu libro de la vida en que me escriviste o perdona al pueblo aqueste pecado». Et el profeta *Jhoel* en el iiº capítulo: «Entre el vestuario et el altar [151ra] lloravan los saçerdotes del Señor, diziendo: "Señor perdona, perdona al tu pueblo"».

Et por ende, resçiben del pueblo de Dios diezmos et ofrendas con que sostenten su vida en folgança et en paz, por que ruegen a Dios por el pueblo, advogando por él a Dios. Et por aquesto, deven saber las leyes et costunbres del consistorio çelestial.

Cómo deven orar en su oras canónicas, dicho es en el tractado que es dicho *Dietario*. Quáles deven ser los saçerdotes de la vieja ley, cuéntalo Egisipo, libro primero, que como Ponpeo entrase en Jherusalem et la destruyese, maravillábase de la grande animosidad de los saçerdotes de la ley, que nunca se por ende dexavan de fazer los ofiçios del templo en la más fuerte saña de la vatalla como si fuera la mayor paz et non falliesçiese algo de la solepnidad de los sacrificios. Entraron los romanos [en] la çibdat et non dexavan los saçerdotes de fazer conplidamente sus ofrendas et sus sacrificios. Et asy revestidos, los matavan.

El contrario de muchos que oy posponen los ofiçios sprituales, queriendo remedar en la una parte al saçerdotes Heli; segunt se lee en el iiº libro de los *Reyes*, capítulo viiiº. Et así es fin.

Capítulo viiº: De las virtudes que deven aver aquellos que han cura de ánimas, et quáles deven ser puestos en aquellos ofiçios.

E por quanto usar de los tales ofiçios non pertenesce a moços, nin a ydiotas, nin a omnes que non son expertos; por ende, se deven proveer los perlados mayores, conviene a saber, los obispos que non pongan las eglesias en manos de aquellos que non sean hábiles para los tales ofiçios. Mas deven tomar tales varones sabidores para los tales ofiçios, abtos et convenientes; segunt dixo Dios a Moysén en el *Exodo*, xviiiº capítulo: «Escoje a ti varones de todo el pueblo que teman a Dios». A enxemplo de Faraón que non quiso encomendar el su ganado synon [151rb] a omnes que d'ello sopiesen; segunt se lee en el *Genesis*, xlviiº capítulo.

Et por ende, deven los perlados considerar en cómo pongan en las sus eglesias fuertes calupnas et derechas para sostentamiento de la Eglesia. Et el contrario fazer, conviene a saber, poner pajas, que son los moços para poco, es grande infamia.

Enxemplo del buen obispo que respondió por una leve presona, por la qual le rogavan. Dixo que si le demandasen que posiese una paja por calupna en su castillo que non lo faría. Pues como la Eglesia de Dios sea castillo, non deve ser en ella puesta por calupna paja, nin peñola flaca; como mucho más devemos todos llorar la cayda de la Eglesia de Dios que cayda de otra cosa ninguna.

Et por ende, dize sant Pablo en la *Epístola ad Efesios*, capítulo iiiº, que los varones eclesiásticos deven ser rehedicados sobre el fundamento de los apóstoles et de los profetas, estante la más alta piedra angular Jhesu Christo. Otrosy, podemos dezir quanto a los ofiçios de los eclesiásticos cuál es el ofiçio pastoral, conviene a saber, et procurartorio et trubernatorio en las tenpestades.

Onde claro es que el loco governador de la nave cometeríe el governalle de la nave al moço que d'ello non sopiese nada. Mayormente, que tienpo de las tenpestades, como sea semejante de la nave de la Eglesia en las tenpestades de aqueste mundo, el su governalle

non deve seer cometido synon a omne sabio, que por mucho sotil et sabio que sea sienpre deve temer, et belar, con grande arteficio governar.

Onde [dize] sant Gregorio en el primero libro del su *Registro*: «La nave vieja et ya quebrada, como quier que non digno, resçebilla yo, postrimero. La qual de cada parte ondas la atormentan et la quieren sumir. Et por ende, en aqueste peligro dame mano de la oración». Tal governador teme poner mano en el governalle de la su nave, el qual [151vc] teme de la non saber poner, como él mesmo dixo en el xiº libro del *Registro*: «El governador de la nave, quando los sus contrarios le viedan el camino, considera otros caminos más seguros, buelto el governalle». Ansy dize sant Gregorio: «La santidad del buen regidor amansará, algunas cosas refrenando, algunas tollerando».

De las quales cosas se sigue que el buen maestro et dotor del peligro de la nave de la Eglesia, et el loco es aquel a quien es cometido el regimiento de la nave et non teme. Et más loco es el que comete el regimiento a los non dignos. Et asy es fin.

Aquí acaba la quarta distinción et síguese la quinta.

La quinta distinción es quáles deven ser los juezes eclesiásticos; et ha quatro capítulos.

Capítulo primero: ¿Qué tal deve ser el juyzio de los juezes eclesiásticos? Et ¿de qué se deven guardar judgando?

Quáles deven ser los juezes en la república eclesiástica, que son a manera de ojos et de orejas, paresçer puede segunt las cosas susodichas en la primera parte, do se tractó de los juezes seglares. Otrosy, quáles deven ser los abogados et oradores, paresçe por las cosas dichas en ese mesmo lugar, sy deven usar de justicia los juezes seglares. Otrosí, quáles deven ser los abogados et oradores, paresçe por las cosas dichas en ese mesmo lugar.

Et sy deven usar de justicia los juezes seglares con diligencia en los sus juyzios, segunt que ya es avido ay, mucho más los juezes eclesiásticos sin roydos et sin barajas et sin contiendas et sin engaños, ca las tales cosas son de aborresçer en los juyzios sprituales; segunt cuenta sant Bernaldo en la *Epístola primera a Eugenio papa*, dize: «Ruégote Dios eso mesmo. Demandava fasta la tarde barajar o oyr a los que barajan por ventura non abastaría el día su malicia, pues las noches non son libres, [151vc] pues a grant pena es dexada la noche a la nesçesidad de la natura, la qual abaste a la pausaçión del cuerpo. Et después aún se levantan barajas. Et el día fuera lança al día ruydos. Et la noche demuestra a la noche mucha malicia». Et síguese: «Cada día paresçen en el palacio leyes de Justiniano, mas non del Señor; enpero, la ley del Señor permanesçe sin manzilla, convirtiendo las ánimas. Et aquíestas non son leyes, mas contiendas et engaños trastornantes el juyzio. Por ende, tú, pastor et obispo de ánimas, el qual ruego que de voluntad sostienes delante ti sienpre semejantes cosas, et la ley del Señor Dios escarnesçer». Por lo qual devemos dar bozes con el profeta que dize: «Los males me contaron fablillas; mas, Señor, non como la tu ley».

Et en estos tales juyzios, apellaçiones enpesçen, las quales reprehende sant Bernaldo en el vº libro *Ad Eugenio papa*, a do dize: «Maliciosa es toda apellaçión a la qual non costringe mengua de justicia». Et ay dize mucho contra las apellaçiones non justas.

Onde pone enxemplo de algunos casados, cómo apellaron de algunos sin cabsa, con agravio, de balde, con entención de alongar.

Otrosy, pone enxemplo de uno que injustamente apelló en la elección de un obispo solamente por le enbargar. Por ende, tales apellaciones, como sean estorvaderas de la justicia, mucho son de reprehender, segund se ally sigue bien.

Otrosy, quáles deven ser los consejeros de los obispos, paresçe manifestamente por lo suso dicho en la primera parte, donde se tractó de los consejeros: deven ser sabios, et que non tomen dádivas nin presentes nin joyas; mucho más los consejeros de los obispos.

Et de aquestas cosas dize muy sufiçientemente sant Bernaldo en el iiijº libro *A Ugenio*: «Dévense buscar para ti consejeros que [152ra] sean bien costunbrados en buenas costumbres et provados en toda santidat, prestos a toda obidencia». Et síguese que non deseen fenchir las bolsas, mas farten los sus coraçones et castiguen los pecados. Tales deven ser como los consejeros del papa et sus delegados, segunt dicho es.

Et pone enxemplo de los buenos delegados que non quisieron resçebir presentes nin joyas en sus ofiçios. Onde recuenta de uno que avía nonbre Maran, que fue legado en tierra de Daçia, que tan pobre tornó que cavallos et espensas todo le fallesçió. Et ansy vino a Florençia, et el obispo de la çibdad diole un cavallo. Et eso mesmo, obispo veno a la corte siguiéndolo, et demandóle ayuda, et respondió diziéndole: «Engañásteme, que non sabía que tal negoçio te avía de venir. Toma tu cavallo que en el establo está».

Otrosy, se cuenta de Granfedo, que fue mensajero en Aquitania. Et una grand dueña le presentó dos escudillas muy fermosas de madero, las quales él mucho loo; mas non las quiso tomar, ¡quánto más las tomara sy fueran de plata!. Aquestas tales siguieron a Abrán que non quiso tomar nada, nin aún fasta la correa de la calça, segunt se cuenta en el *Genesi*, xiiiiº capítulo. Et Samuel que dixo: «Si de mano de alguno yo tomé algunt don»; segunt se lee en el primero libro de los *Reyes*, xxiiº capítulo. Et por ende, adotrina. Et enxemplo de aquésto deven ser los consejeros de los obispos: que sacudan sus manos de todo presente et de toda dádiva.

Capítulo segundo: Qué tal deve ser la casa del obispo et su compañía.

Quál deve ser la casa del obispo et su compañía, sant Bernaldo en ese mesmo libro declara sufiçientemente. Do dize: «A la casa del obispo pertenesçe toda santidat et toda modestia et toda onestat, que es guarda de todas [152rb] las birtudes».

Et para guardar todas estas cosas sobredichas deve ser el obispo muy sollícito et estudioso de la tenporalidad. Dévelo cometer a otros por que mejor pueda vactar çerca de las cosas divinales. Onde dize sant Bernaldo en ese mesmo lugar: «Acuérdate de Nuestro Salvador que tovo a Judá Yconomio».

¿Qué cosa es más torpe al obispo que acatar a los estrados et a las camas, et escudriñar todo lo de casa, et preguntar de cada cosa, et moverse a cada cosa perdida? El egipçiano, dadas todas las cosas de casa a Josep, non sabía qué tenía en ella; segunt se lee en el *Genesy*, xxxix capítulo.

Pues vergüença deve aver el christiano que a su christiano non cree. Quando un omne syn fe creyere a otro, non dé su fe et dé tierra agena. Et si tales servidores non toviere, el obispo non está bien; segund dize sant Bernaldo en ese mesmo libro: «Non digas ser sano al que duelen los costados», quiere dezir: non digas del bien mal, et del mal bien.

Onde el Apóstol, entre todos los otros bienes et virtudes nesçesarias a la casa del obispo, dize que todos sus súbditos estén en grant castidat en la *Primera epístola a Timotheo*, capítulo iiº. Et así es fin de aqueste capítulo.

Capítulo tercero: De la significación de las bestimentas obispaes et sacerdotales.

Las bistiduras obispaes significan las dichas virtudes; segunt dize Hugo libro segundo en la *iiii^a parte*, *capítulo* x^o. A do dize que los obispos usan traer sandalias, que son çapatos que tienen las suelas entregas, que los pies non tangan la tierra, et ençima está cuero foradado. Et significa que el andar del pedricador deve ser guarnido deyuso por que se non ensuzie con las cosas ter[r]e-[152vc]nales, et el su andar deve ser abierto contra arriba para conosçer las cosas çelestiales. Calçante de calças de lino muy blancas fasta la rodilla. Et significa que el su andar ha de ser derecho, et deve los ynojos flacos esforçar, et ansy deve aquexadamente yr a pedricar el *Envangelio* de Dios.

Traen báculo que es ayuso agudo para pugir et maltraer a los rebeldes, et ençima tuerto por que trayan con él a los mansos. Trae anillo, que significa el sacramento de la fe por el qual la *Eglesia*, esposa de *Jhesu Christo*, es con El desposada et atada. Trae mitra en la cabeça, que significa regimiento de los çinco sesos corporales, segunt que dize Hugo en el mesmo libro.

Estas bestiduras usan ansy en la vieja ley como en la nueva. Et significan las virtudes que deven aver. Con la vestidura de lino significa castidat que deve aver de dentro; et asy de todas las otras vestiduras, de las quales fabla *prolixamente* sant Gerónimo en la *v^a epístola*.

De las vestiduras sacerdotales en la nueva ley dize Hugo en ese mesmo libro que por la saya, linpieza; et por la çinta, continençia; et por la estola, paçiençia; et por la casulla, caridat. Et ay dize d'esto mucho.

Estudiar deven los buenos obispos et perlados que tengan de dentro consigo estas virtudes las quales significan las sus vestiduras de fuera por que non trayan falsamente las tales vestiduras significantes las tales virtudes, et ellos sean sin ellas.

Capítulo quarto: Que nesçesaria cosa es el pastor morar con las ovejas, et del peligro que sigue en las dexar.

E por que más perfectamente puedan ministrar sus ofiçios, deven velar continuamente çerca de su grey, conpliendo aquello que es *escripto* por *Ysayas*, *capítulo* xxi^o, sobre los espejos del Señor: [152vd] «Esto yo todavía, etcétera». Et non deven andar por las cortes seglares nin por el mundo en los negoçios tenporales; mas deven morar con los fieles que les son encomendados por que non sea dicho a cada uno d'ellos lo que dize *Zacarías*, *capítulo* xi^o: «O pastor et ydolo, desanparaste la tu grey». Pastor, dicho por nonbre; et ydolo, dicho realmente, sin guarda et sin obra devida».

Onde sant Gregorio *Sobre Ezechiel* en el *primero* libro, omelía v^a: «Aquestos que son guardas de las ánimas et resçibieron cargo de apasçentar la grey non son dexados mudar muchos lugares».

Onde recuenta Beda en los *Fechos de los yngleses*, libro ii^o, *capítulo* vi^o, de Lauro, obispo que fue después de sant Agustín, que le enbió sant Gregorio a Inglatierra a convertir las gentes, et a tirar las malas costunbres del rey et de su poca justiçia. Et como propusiese de dexar a Bretaña, mandó fazer un lecho en la *eglesia* de sant Pedro. Et después muchas santas et devotas oraçiones, et muchas lágrimas derramadas ante Dios, et quisiese folgar en el lecho, apareçióle sant Pedro, príncipe de los apóstoles, et por grande espaçio le açotó, preguntándole por qué quería dexar la grey que a él era acomendada o a quién dexava las

ovejas de Jhesu Christo encomendadas, puestas ellas en medio de los lobos. «¿O por aventura te olvidaste a Jhesu Christo et a mí? El qual por las ovejas que me él a mí encomendó non recusé de resçebir prisiones et cárçel, et al fin resçebir de los enemigos de Jhesu Christo muerte vergonçosa de cruz».

Et otro día de mañana con esta amonición et con sus açotes vino al rey, et desnudóse, et mostró los açotes. Et el rey le preguntó que quién le avía dado tantas llagas. Et respondió que por salud de su ánima que las avía dado sant Pedro. Et entonçe, dexó los ydolos et bautizó.

[154ra] Et de aquestas cosas dichas paresçe quánto son de reprehender los que dexan sus eglesias sin causa legítima, quanto este obispo tanto padesció por dexar su eglesia et yr convertir al rey. Por ende, guárdese el obispo, que es a manera de cabeça, que non sea negligente en los tales ofiçios; ca, segunt se dize en el *Tractado de xii abusiones*, el dezeno grado de abusión es el obispo negligente, el qual non guarda la dignitat del su misterio delante Dios.

Onde este nonbre: obispo, nonbre griego es. Et q[u]iere dezir acatador; segunt se dize por el profeta *Ezechiel* al iiiº capítulo: «Púsete yo acatador», pues conviene al obispo acatar los pecados de aquéllos sobre los quales es puesto por que los corrija et castigue por el divinal predicador. Fablando amoneste a los varones eclesiásticos que cada uno faga lo que deve et biva bien segund lo dicho.

Aquí acaba la quinta distinción, et así es acabada la quarta parte principal d'este libro.

[148ra] La quinta parte principal d'este libro es de la información de aquellos que siguen los estudios; et ha dos distinciones: la primera distinción es de la instrucción o enseñamiento de los deçiplos; et ha viiiº capítulos.

Capítulo primero es de dignidad et sabiduría.

Avidas muchas abturidades et contados muchos enxemplos en cómo deven ser los eclesiásticos enformados, por las quales el predicador puede amonestar a los tales, agora ayuntaremos otras cosas semejantes por las quales pueden seer enformados los escolares, et aun los filósofo[s]; con las quales cosas poderá el predicador con ellas disputar et traerlos a mayor deseo de la sabiduría. Ca, segund dicho del Sabio en el libro de la *Sabiduría*, capítulo viiº: «Infinito es el su thesoro a los que la alcan-**[148rb]**çan»; et en los *Proverbios*, capítulo vº: «Mejor el su buscar d'ella que toda negoçiaçión o mercaduría de oro et de plata». Et síguese: «Más presçiosa es que todas las riquezas de la alteza de la sabiduría».

Çerca de los gentiles dízese en el *Policrato*, libro iiiiº, capítulo viº, que los gentiles teníen que non avían de fazer cosa alguna sin señal de las cosas más altas. Et por ende, onravan a la sabiduría ansy como a dios et príncipe de [donde] todas las cosas deve[n] proceder.

Onde los filósofos antiguos fizieron pintar la ymagen de la sabiduría en las puertas de los tenplos et dixieron que estos bersos pertenesçían estar çerca d'ella escriptos: «El uso me engendró et la memoria me parió. Sofían me llaman los griegos; et vós, sabiduría. Aborresçí los omnes locos et las obras vanas et las sentençias filosóficas en las quales non ay provecho alguno».

Onde todos los escolares deven ser amonestados al amor de la sabiduría por que cada uno pueda dezir con el Sabio en el libro de la *Sabiduría*, viiº capítulo: «Deseé, et fue me dado entendimiento; llamé, et vino en mí el spíritu de la sabiduría». Et en ese mesmo libro, viiiº capítulo: «Aquíta amé desde mi niñez, et busquéla por la tomar por esposa».

Onde aqueste tal amor es dicho filosofía, et el amador es dicho filósofo, segund dize Hugo, *Didascalón*, en la parte segunda que la filosofía es amor de la sabiduría. *Philos* en griego quiere dezir amor en latín, *sophia* quiere dezir sabiduría. Onde de aquí esto fabla mucho Hugo en el dicho libro.

Onde Alfarabio en el primero libro *De la división de la filosofía* dize que filosofía es pensamiento de las cosas humanas et divinales con estudio de bien bevir. Sapiencia es verdad de la sciencia de las cosas perdurables.

Et por ende, proseguiremos a presente [153vc] cómo deven ser enseñados los escolares, et cómo deven aprender, et cómo los maestros les deven enseñar. Primero, cuáles deven ser quanto a la disposición del cuerpo; lo segundo, cuáles deven ser quanto a la agudeza de la voluntad; lo terçero, cómo deven ser enseñados quanto a la derecha manera de bevir; lo quarto, en qué deven ser enformados, et en qué non, quanto a la calidat de las cosas en que deven ser enseñados; lo quinto, cuáles deven ser los escolares quanto a la honestad et verdad de la vida; lo sesto, cuáles deven ser quanto a la manera del estudio; lo séptimo será de las cosas que pertenesçen a los enseñantes.

Capítulo segundo: ¿Qué tal deve ser el que se da a estudio? Ca deve seer en miembros et en cuerpo bien dispuesto.

Primeramente, por la nobleza de la filosofía et de las artes liberales, et por reverencia de los maestros d'ellas, deven ser los escolares de buena estatura et fermoso cuerpo, segund dize Boecio en el libro de la *Disciplina de los escolares* al comienço; do dize que es de veer la disposición del moço de siete años quando lo llievan a aprender, que non sea desconvenible. Et pone enxemplo del fijo de Thimoteo, que era leproso, castrado, et coxo, et giboso. Et quando (et quando) los compañeros lo vieron, demostrávanlo unos a otros reyendo. Et por ende, es de guardar que los tales non sean puestos a aprender filosofía por que ella non sea menospreçada por la fealdat de los tales.

Onde Séneca en la *Epístola lxª* dize: «Menos graciosa es la sabiduría o la virtud que viene del cuerpo feo». Onde dize Boecio que la destenperança del tienpo del invierno o del berano mucho enpeçe a los moços. Et pone enxemplo de uno mal dispuesto et feo que enflaqueció de enfermedades agnosas en el tienpo que regna [153vd] aquel signo do es la que dizen canícula, que es el mayor fervor del sol. Et ay dize que los manjares deven ser medianos, et el beber tenprado, et que non ay menester de ropa. Et ansy los escolares deven ser bien dispuestos en cuerpo et bien gobernados, et deven començar a aprender en tienpo conuenible, et dexar todos los negoçios por el aprender.

Capitulo iiiº: ¿Quál deve ser el escolar quanto a la agudeza de la voluntad?

Lo segundo, son de acatar los niños cuáles sean quanto a la agudeza de la boluntad, conviene a saber, que ayan industria, que es sotileza de discreción natural, et agudeza de engeño; segund que cuenta Agelio en el libro primero *Noitum acticarum*, capítulo iiiº,

fablando de Pitágoras filósofo, que como fuese moço bien fecho en las junturas et fechuras de su cuerpo, et traxiese muchos haçes a las cuestas de yedra et de otra leña, pequeños, çercados et atados por pequeño vençejo, et muy bien conpuestos, encontrólo una vez Demetrio filósofo. Et como lo viese yr tan libremente, et su ayuntamiento de leña tan bien conpuesto et tan bien atado con tan breve atadura como sy él fuera grant maestro de geometría, preguntóle que q[u]ién avía asy atado aquel faz. Et él le respuso: «Yo». Et él, Demetrio, le dixo que lo desatase et que lo tornase después a atar como estava. Et el moço lo fizo de grado. Et díxole Demetrio: «Como tú tengas ingenio et sotileza de bien fazer, de aquí adelante mayores et mejores cosas poderás fazer conmigo sy me quisieres seguir». Et él le dixo que le plazía de muy buenamente. Et levólo consigo, et mostróle filosofía, et fue muy grant filósofo et grande sofista. Et ansí, el sabio acatador acató el ingenio del moço, et mostróle [154ra] cómo alcançó mayores cosas.

Mas aún mucho se deven guardar que los moços que son sotiles et han agudeza de ingenio natural que non sean ocupados çerca de mucho comer nin beber, et que non sean sobrepujados en su entendimiento; ca, por esta razón, se deven criar atenpradamente en la vianda.

Et así lo dize Boeçio onde avemos allegado desuso. Et Agellio llanamente lo dize en el iiiiiº libro ante de la fin, dize que ya es sido fallado que los niños que usan de mucho comer et beber que son más duros en aprender. Et por tal como aquesto, se deve tirar las muchas viandas en guisa que los cuerpos non sean mucho gordos, por tal manera que [non] duerman mucho, nin sean en su vida mal criados. Asy como recuenta Bayro en las *Estorias*, que muestra cómo se deven criar niños. Et pues bien se deven guardar que los niños non sean botos nin duros de aprender por la glotonía de comer et de beber. Et d'esta manera mesma avemos ya asaz fablado en la primera parte d'este libro, ally donde deximos de la intrucción de los niños.

Capítulo quarto: ¿En qué manera deven los niños ser demostrados en el comienço?

De aquí adelante, dévese amostar artifiçiosamente et ordenadamente segunt la su capacitat; así lo dize Boeçio allí donde avemos desuso allegado, diziendo que (en) la primera deve seer en los escolares enprontada la dilección de los elementos que son las primeras letras: cómo las deven conosçer, et cómo las deven ligar unas con otras artifiçiosamente. Porque se deven los niños criar et mostrar cómo deven amar las letras las quales aprenden, et que derechoamente las pronuncie segunt su costunbre, et con arteficio las alleguen.

Et si al començamiento non son mostrados, después apenas se pueden mostrar et enformar porque más mala cosa es que quando el niño es mal mostrado que el maestro lo ayu[de] a remostar otra vegada que si nuevamente [154rb] mostrase a otro que nunca oviese visto letra.

Et dize Quintilia en el libro *Instrucción del orador* de Thimoreo, el qual era exçellente maestro en arte de fazer estrumentos o tocar, asy como son laudes o guitarras o semejantes estrumentos; et que al doble preçio levava a los que eran mal enseñados por tal que los (que los) oviese a demostrar como de comienço et los mejorase, por quanto avía en ello doble pena, la qual non avía sy de nuevo los oviese a demostrar el arte. Et esto fazía él sabiamente et con razón, porque el yerro le tirava et le mostrava la sçiençia buena. Et asy por el contrario, la verdadera sçiençia et arte corronpe et arranca las malas simientes del error, et después es sienbra su verdat a sus conclusiones.

Onde es más ligera cosa de informar et demostrar la sciencia o el arte ally donde non ha error que sy primeramente avía omne de arrancar la mala simiente del malo et falso error, et después oviese a senbrar la buena. Mayormente, que los primeros dotrinamientos o amonestamientos muy fuertemente entran et se ponen en la memoria de los niños; segunt pone sant Geronimo en la *Epístola lxxxvii^a*, que asy los estudios de las letras de los niños tiernos que han buen ingenio mejor se enxieren o se plantan et prenden, porque más ayna viene a la memoria aquello que mejor está en el pensamiento, por que con grand diligencia se deven mostrar los niños por que en la su niñez negligencia non pierda su tienpo. Asy lo dize Boecio en el lugar ya suso allegado, diziendo así: «Que la diligencia de cada una obra desconosçe [...] et las sentencias et los dichos de los doctores deve omne encomendar a la casa de la memoria por tal que nos demuestran lo que ya es acaesçido».

Et Locario, el qual avía estado treynta años en las escuelas en disputaçion de los filósofos, et vino el día que lo avían de fazer bachiller entre los otros moços. Et el maestro [154vc] d'ellos et dixo dubda hé de quién fue muger [de] Eneas. Et semejante fue requerido de un doctor si la primera letra de maestro devía ser [...] o en qué manera se deve bolver en metrificadura segunt uso. Et respondió que cosa era estraña et fuera de regla que la primera letra de maestro se podiese abreviar, que antes se devía con acent[...] pronunçiar.

Et catad que dize aquí Boecio: « ¡O, cuánto tienpo por la dureza ha perdido en vano syn ningunt provecho que ayan fecho! ». Pues guárdense los niños que non pierdan así vanamente su tienpo, et las misiones negligentemente se pierden. Et guárdense sus doctores que les amuestran que les non engañen, porque aquéstos son los pecadores en la vejez fechos.

Onde sant Agustín en el primero libro de *Las confesiones* dize: «Dígovos que pecavan demientra eran niños escolares porque non escrivían nin estudiavan tanto quanto devían fazer, nin pensavan en las letras que nos (non) demandavan. Esto se sigue: «Porque nos delectávamos más en jugar que non en leer». Et más adelante dize que «pecava faziendo contra los mandamientos de mi padre et de mi madre et de mis maestros». Et d'estas tales negligencias se confiesa sant Agustín aquí, de las quales cosas deven ser mostrados los niños et amonestados que se guarden.

Asy mesmo, se deve guardar diligencia ançiosa que los niños sean intruydos derechamente et artefiosamente. Et primeramente, en gramática, la qual es divisa et departida en letra, et síllaba, et dilección; asy como dize Hugo en el *Didascalicon* en la segunda parte, allí do dize: «Que el niño deve saber la boz articulada, la letra en la síllaba et los pies de los artentes», et así de las otras cosas asy como aquí lo determina Hugo.

Et sy el niño non es in-[154vd]strydo en tales cosas ordenadamente et artifiiosamente apenas después se puede instruyr en aquestas cosas. Enpero, aquesto deven saber: que en la escuela deven leer distintamente et articuladamente segunt las reglas gramaticales, asy como semeja por los enxemplos que pone Boecio allá do avemos desuso fablado.

Capítulo quinto: ¿De cuáles maneras deven ser informados et de cuáles deven ser estrañados?

Desde aquí adelante, dévense guardar los doctores que non instruyan mucho los niños en las dotrinas de los sabios que son de fablas por tal que non tiren del todo su delección et afecçion por tales dotrinas. Porque segunt que recuenta Valerio Máximo en el viº libro en el iiiº capítulo que los sabios fizieron echar de la çibdat los libros de la theología los quales avía fecho Laçedemonio. Aquesto por tal como arbitravan que poca vergüença era en aquéllos contenida et lección de poca onestidat; porque non querían que

las almas de los niños fuesen de aquesta sçiençia tan desonesta por tal que non les nuziese, mas al enseñamiento de buenas costunbres que non les podían valer a la instrucció o sotileza de su ingenio. En tanto que un grant sabio, o çerca de grande, con todos sus dictados exularon o desterraron de la tierra por tal que avía destruydo una cosa con sus malas palabras. Porque, segunt que ya avemos contado desuso, en los pensamientos de los niños muy biçiosamente et amarga resçiben las dotrinas de las quales son primeramente instruydos.

Et por aquesto, fue costunbre entre los judíos, asy como dize Orégenes *Sobre los Cánticos* en el començamiento que todas las Esçripturas eran limitadas en semejante, et aposadas en las manos de los niños, et en la çaguería eran guardadas, aquesto es a saber: al començamiento del *Génesis*, et al començamiento del *Ezechiel* [et] en la fin, en el començamiento de los antiguos; porque [155ra] aquestas cosas son muy altas o en aquestas podrían errar los menos entendidos.

Et por tal como aquesto dize sant Agustín de sy mesmo en el iiiº libro de *Las confesiones*: «Mi coraçón, estando en la leche de la mi madre, tierno, piadosamente bivía et agramente retenía aqueste nonbre, es a saber, *christianus*, segund la [...] en el viº libro dize que «el nonbre de Christo era judgado et demostrado a mí niño».

Pues con berdaderas dotrinas et provechosas, et non fechas de fablas, se deven instruyr los coraçones de los niños seguramente et más provechosa. Dévense instruyr en gramática, segunt que es dicho; et después, en lógica; asy como dize Boeçio allá desuso es alegado, do dize que pues el escolar ha conplidamente aprendido la congru[i]dat de la gramática o la incongruidat, deve aprovechar a subir a las más altas sç[i]ençias: primeramente, a aquella que es indagadora o buscadora de la verdat o de la mentira, et asy de las otras sçiençias.

Onde dize Hugo allí do avemos allegado que de todas las siete sçiençias los antiguos departieron espeçialmente en los estudios que eran nesçesarios a obra de los escolares, en los quales vieron tanta de utilidat et de provecho que entre las otras obras que todo estudiante que fuese instruydo bien en aquéostas, es a saber: en gramática et lógica más agudamente se podían; et después, avían conosçençia de todas las otras sçiençias, queriendo et buscando aquéostas, et son camino aparejado al ánima, el qual puede ligeramente o plenamente andar a la conosçençia de la filosofía. Aquestas son las siete artes, que son dichas algunas quadriviales et otras triviales. Et dan quatro carreras, otras, por las quales la ánima sutil et aguda puede ligeramente conosçer los secretos de la filosofía.

Aquesto dize Hugo: «Aquesta lógica natural primeramente la muestra a los griegos Platón; et después Aristóteles, su deçiplo, et enxenplóla et ampliólá et dióle acabamiento et redúxola a çiertas reglas de arte. Mas Marcho Terençio Vayro trasladó la dialética primeramente de griego en latín». [155rb] Aquesto dize Hugo aquí mesmo.

Mas Boeçio muestra la manera cómo deve aprender la arte dialética allá do avemos allegado desuso, donde dize asy: «Que en la primera deva aver el estudiante secreta conosçençia de los términos. Et después, deve los dichos términos copilar et los unos con los otros, asy que sepa comprehender proposición. Et después, deve conjuntar et comprehender las proposiciones altamente, tanto que sepa comprehender et conosçer la composición del sillogismo. Mas el escolar deve aver et enpresentar a la memoria los términos ligeros los quales son llamados sucha de gramática, que quiere dezir con los otros en senblante significanos porque mucho aprovecha a destroyr los so(s)[f]ismas o las nosçiones sofísticas».

Et pone aquí enxenplo Boeçio de un sabio et sabidor en las otras sçiençias que en el día del su maestrado en la disputaçión non ovo cautela con que podiese fuyr a las razones sofísticas, et por aquesto, fincó confundido. Pues de nesçesidat se conviene saber tales

cosas et retenerlas en la memoria. Et eso mismo aprender et oyr los libros logicos asy como determina aquí mismo. Et asy en toda arte se deve el escolar ordenablemente et artifiçiosamente instruyr en las cosas propias del arte, et aprender et estudiar, segunt que dize Hugo allí do avemos allegado desuso.

Capítulo sexto: ¿Qué tal deve ser el deçiplo?

Tres cosas son nesçesarias al estudiante, es a saber: natura et sçiençia et disçiplina. En la natura son consideradas altezas, en guisa que ligeramente aquello que oyen aprendan, et lo que aprenderan que lo aprendan firmemente et que lo retengan. Mas en el uso se deve considerar que por trabajo ordenado su natural entendimiento venga a las palabras o a los bocablos o a las razones de la sentençia que aprenderá. Mas en la disçiplina se deve guardar que buenamente [155vc] se pueda conponer en las buenas costunbres et consçiençia.

De las quales propiedades naturalmente fabla Hugo allí, do desuso: «Devemos estudiar o buscar qué tal cosa es propia en cada arte». Et por esto dixo que dos linajes son de escripturas: la primera es la de las sentençias que son dichas artes; la segunda es de las descendientes d'ellas, es a saber, de las artes. Et cada un punto de aquéstos se pertenesçe saber al estudiante, et ya sea que las artes syn las descendientes puedan fazer electo et conplido. Asy como dize Hugo que dos cosas se deven departir: la primera en qué manera se deve obrar el arte, la segunda en cuál manera se deven presentar las razones del arte a las obras.

Et d'esto avedes enxemplo en el arte de gramática: que aquel que tracta las reglas et los mandamientos que pertenesçen a la arte de gramática faze obras de gramático asy como el que fabla ordenadamente, et escribe, et pronuçia los bocablos, et dexa espacio, et faze su berso allí do deve estar, con las otras cosas que a gramática pertenesçe, et provechosamente muestra a los escolares en cuál manera deven estudiar et aprender.

Capítulo seteno: ¿En cuál manera deve ser el estudio del buen deçiplo? Et de los enxemplos de los antiguos en estudiar.

Mas qué tales deven ser los escolares o estudiantes et de cuántas cosas se deven guardar, muéstralo Boeçio ligeramente ally do suso avemos allegado, a do dize que la subjecçión del diçiplo deve ser en tres cosas, es a saber: en entençión, o en buena voluntad, et en doçilidat, que quiere dezir, enseñador por buen ingenio sea auténtico por uso et trabajo, et sea de buena voluntad con buen corazón. Do digo «entendido en oyr», sea doble et entienda con buena voluntad et retenga aquello que oye.

Et síguese que el escolar non sea escondido o indiviso de la escuela. Et escolar es nonbre griego, que quiere dezir vagançioso, segunt los latinos indiviso [155vd] es aquel que va por las calles, et por las plaças, et por las tabernas, et por las casas de las malas mugeres, por los lugares públicos, et por los cantones, et por lugares de ponpas, et por las baylas, et por los conbites desordenados, et por las çenas públicas con los omnes viles, bagarosos, con lengua desenfrenada, con la cara desconpuesta; et entiéndese que el que en todos estos males et malos criamientos anda et bive. Esa ora son los escolares invisibles, que quiere dezir tornados atrás. Et por tal, dize un poco a çaga, et dize así: «Muchos escolares he vistos que más entienden en aquestas desonestidades que non en la sçiençia nin en la escuela». Et aquesto dize Boeçio.

Mas, enpero, de quáles cosas se deven esquivar dize aquí un poco eso mesmo deyuso: luxuria, la qual se departe en tres partidas: la una es en desordenado ornamento o catamiento, la otra es entre omne et fenbra natural ayuntamiento, la tercera es en mucho comer glotonamente. Et de aquestas tres cosas se deve guardar et esquivar soberanamente el escolar sy quiere en la filosofía aprovechar.

Asy como aquí mesmo dize Boecio que la mala muger es postigo o puerta del ynfierno, camino de yniquidad, plaga de escorpión et venino de pecados es dicha. Non era tal antiguamente, antes era de nueva. Antiguamente ninguno non osava allegar a ella. Et de aquesto fabla sant Agustín en el iiiio libro *Contra Juliano*, recontando las palabras de Tullo, diziendo que el movimiento del deliçio de luxuria asy como es grande, asy es grande enemigo de la filosofía; porque el movimiento de la luxuria corporal non se puede por ninguna manera convenir con la filosofía.

Et allí do avemos desuso allegado, dize Boecio que nesçesaria cosa es al escolar que se guarde de enbriaguez et de muchos comer. Et el vino, que lo beva tenpradamente. Da agudeza al entendimiento; mas la grande abundancia del vino torna la razón, et repoya el entendimiento, et liga la memoria, et mete en el alma [156ra] olvido, et amuestra error, et produze ygnorancia. Porque allí do ay enbriaguez es la señoría del furor et de la yra et de la saña. Et allí do es furor non ay sabiduría, mas el menospreçio agravia; porque olvidança es compañera de enbriaguez, es locura la qual se demuestra en vana alegría. Et por tal como esto, Séneca en la *Epístola lxª* dize que locura voluntariosa es compañera de enbriaguez. Aquesto mesmo demuestra Séneca en la *lxxviiª epístola* asaz largamente. Et por tal, soberanamente se deve esquivar por el escolar la enbriaguez. Et eso mesmo, la luxuria, la qual se demuestra en el barraguenil ornamento; asy como lo dize Boecio ally do posimos desuso enxemplo de un omne que usava en tales desonestos et vanos ornamentos, et desgastava sus cosas. El qual tanto despendió en aquestas vanidades que vino a grant pobreza et desfallimiento.

Mas en cuántas cosas se deve el escolar estudiar en que faga cómo pueda aprovechar en sciencia, (et) muéstralo Hugo allí do desuso es dicho, diziendo que un sabio fue preguntado que cuántas cosas se deven guardar que fuesen nesçesarias al estudiante. Respondió et dixo: «Que piense umil estudio de buscar vida reposada; escudriñe, callando, pobreza, tierra estraña. Aquestas cosas suelen descubrir los estudiantes muchas cosas oscuras leyendo, et cada una prosig[u]iesen bien diziendo, porque començamiento de disciplina es umildat a la qual pertenesçe tres documentos al elector: el primero que non tenga ninguna sciencia nin ninguna escriptura bil, la segunda que non aya vergüença de todo omne aprender, la tercera que quando averá ganado la sciencia que non menospresçie los otros. Las quales cosas muy bien proseguiese a sy mesmo el estudiante es nesçesario a enxemplo de los filósofos».

Del estudio, del qual adelante diremos, así mismo, respuso: «Et es nesçesario al estudiante non solamente el su pensar que non deseará por pensamientos yllícitos et desonestos; mas aún de fuera en los cuerpos deve reposar, [156rb] por tal que la ocçiosidad de obras del cuerpo dé lugar al estudio de la sciencia. Asy mismo, es nesçesario el estudiar callantio con diligente cobdiçia, porque el estudio de la sciencia tuelle la infancia de la obra; mas la cobdiçia es cogitación frequentada o continuada con consejo, la qual busca sabiamente cosa et nascimiento et manera et aprovechamiento de cada una de las cosas».

Et aquí mesmo fermosamente dize Hugo quatro cosas que traen et aduzen el lecho de la filosofía o escura, presentando el estudio, que era una fermosa donzella et avía nonbre theología. Et era bestida de una fermosa vestidura de muchas colores. Et era obrada de aguja muy bien fecha. Et tenía muchos filos et copos. Et tenía escripto dentro en la memoria cura. Et veyala más de fuera de la frunte amor en trabajo. Et yazía en un lecho con quatro pilares, los quales son quatro cosas que aduzen el lecho de la filosofía, es a

saber: cura, et vigilia, amor, et consejo; la qual en la vigilia dan obra al trabajo, et el amor paresçe consejo. Porque en el trabajo es que fagas, en el amor es que acabes, en la cura es que aproveches, en la vigilia es que puedas aver la cáthedra o el lecho de la filosofía.

Et la cáthedra de la sabiduría es asentada sobre aquestos pilares quatro, sobre los quales es la memoria, que es lecho de sapiencia. Et por esto, muy bien la tienen los moços et la traen en la fuente, esto por fortaleza et por tal que el amor es. Et el trabajo de fuera fazen la obra et son pintados aparte detrás de la donzella. Mas la cura et la vegilia, como dentro paresçen consejo, en el secreto del ánima son pintados.

Eso mesmo, pobreza es nesçesaria al estudiante, conviene a saber, non seguir las cosas que son superfluas o demasiadas porque aquesto tal enbarga el estudio de la disciplina. Et por esto, a los filósofos todo el mundo les [...], segunt dize Hugo eso mesmo.

Ca de aquestas mismas cosas fabla *Policrato* en el viiº **[156vc]** libro, xiiiº capítulo, donde dize [que] estas cosas que avemos dichas son las llaves del estudio et del aprender, las quales el antiguo de la çibdat de Carnoçi con pocas palabras las espresa et allegó, diziendo que la viiª llave es amor de los enseñadores o doctores; asy como dize acordando *Quintilia* en el libro *De la instrucción de la obra de la escuela*, pues los estudiantes de la sçiencia esquivan los viçios desuso dichos por tal que puedan entrar en los secretos de la filosofía et ellas estudien muy umilmente et con grant diligencia.

Otrosy, deven ser amonestados los escolares que estudien acuçiosamente por que puedan alcançar la sçiencia o la filosofía, porque estudio es [...] aplicación del alma a fazer alguna grant cosa con voluntad de la fazer, segunt que dize Tullio en la su *Rectórica* en el primero libro.

Et por esto, el Sabio en el *Eclesiástico*, viº capítulo, mostrando a su fijo díxole: «Açércate a la sçiencia asy como aquel que ara et sienbra -que quiere dezir de aquel que ara et sienbra curoso en sus obras-. Et asy seas tú. En la sabiduría estudia».

Et por esto, Hugo allí do dize desuso que Pitágoras, segunt que se lee en sus estudios, guardava aquestas condiciones et costumbres fasta dentro en el seteno año, segunt los nonbres de las siete artes liberales. Et ninguno de los desçiplos suyos non le osava preguntar ninguna razón nin osava dar fe a las palabras del maestro fasta que oviese oydo todas las siete artes. Asy que el escolar por sy mesmo podía fallar lo que menester le era et lo que quería. Aquestas artes con grant estudio las aprendían algunos, que non çesavan fasta que llanamente las tenían en memoria escriptas. En tanto que quando eran de alguna cosa preguntados, luego en punto tenían aparejada la respuesta de las razones et de las reglas que las artes eran puestas et demostradas. Et de aquesto se sigue que tantos fueron los maestros que entendían estas sçiencias que mucho más escrivían ellos que nós non podíamos leer.

Mas, segunt dize aqueste mesmo Hugo, nuestros escolares, o non **[156vd]** queriendo o non sabiendo guardar manera conviniente en aprender, acaesçe que muchos estudiantes fallaredes, mas muy pocos d'ellos sabidos. Porque deven ser amonestados los escolares que estudien afectuosamente et fuertemente et continuamente et providentemente et artifiçiosamente et ordenadamente, entendiendo en el amor de la verdadera sçiencia. Asy como amonestó el Sabio en los *Proverbios*, allí do dize: «Et si buscas asy como la pecunia et asy como cavas thesoro, et solo fallarás la sçiencia de Dios».

Et en enxemplo de aquéstos, los antiguos filósofos estudiavan, asy como dize suso, en el lugar desuso allegado, que por que tan solamente podiesen entender en la onra de la filosofía et que más francamente pudiesen vactar en la contemplación, esquivavan todos los viçios (et) que en aquesto los contrastasen, et abraçavan las virtudes por que en esto les ayudasen, fuyan de las gentes et yvanse a las montañas. Asy como leemos de Perinende, que quinze años estovo en la roca de Egipto estudiando. Et Procanteos, por tal que oviese una poca de sçiencia de medecina, estovo en el monte Ulcari [...] a la pluvia et al biento et

al sereno. Et Temístides quando ovo cumplido en su bida çiento et siete años en vejez, cerca de la muerte, léese que dixo que yva con grant dolor que avía por dexar aquesta vida asy pporque entonçe comnçava a aprender; et, eso mesmo, Platón quando avía lxxxi años, escribiendo et dictando, murió; et Sócrates, como avía hedat de noventa et nueve años. Mostrando et escribiendo et recordando en çiençia, finaron los suso dichos.

Hugo de sant Víctor toma aquestas palabras de la *lxxxiii^a epístola* de sant Jerónimo, ally do recuenta asymismo de otros filósofos. Et por tal que más voluntariosamente et más franca vactasen en la filosofía estudiando, segunt que dize Hugo allí do desuso avemos allegado, et los otros menospreçiavan los honores et lantavan las riquezas; et los otros, quando eran bien onrados, se alegravan; et los otros [157ra] menospreçiavan las penas; et los otros dexavan las conversaçiones de los omnes, yvânse et pasavan los buscajes et los desiertos; et estaban ally, secretos et solitarios, dándose et sacrificándose a la filosofía por tal que más francamente bactasen a contenplaçión de sçiençia et por que más fuertemente contrastasen a las vacaçiones, las quales çierran el camino a las virtudes et subjudgan su coraçón a las cosas desuso dichas. Aquesto dize sant Jerónimo muy bien ally do desuso avemos allegado.

Eso mesmo en la *xcvi^a epístola*, del filósofo fablando el qual echó en la mar preçio de muchas nobles posesiones, diziendo ya boz en la fondura del mar: «Malas cobdiçias, yo vos afogaré por que yo non sea afogado por bosotras».

Et dize sant Gerónimo que el mançebo debía por la bana gloria del popular toda la carga et la riqueza que poseya dexarla, la qual cosa non fazen muchos escolares creyentes en Jhesu Chrpisto, antes mayormente [...] et fazen puja de las cobdiçias, por las quales son somovidos las más vegadas en la mar amargosa de pecado.

Pues maravillosa ha seydo la studiosidad de los antiguos, porque dize aquel mesmo sant Gerónimo en la *lxxxvii^a epístola*, diziendo que algunos filósofos se sacaron los ojos por tal que podiesen forçar su coraçón la cogitaçión et que fuesen muy bellos et de maravilloso estudio.

Et de aquellos filósofos fabla muy bien Valerio Máximo en el viii^o libro en el vii^o capítulo, do dize que Carnaylles valeroso cavallero fue, muy trabajoso et discreto en la sçiençia, porque conplidos xc años bivió. Et fenescieron sus días en filosofía, et érase mostrado muy maravilloso en obras de sçiençia et de dotrina. Et tanto era en pensamientos ocupado de la sçiençia que, quando se asentava a la tabla a comer, muchas vegadas se olvidava de alongar la mano a la vianda. Et síguese que tan solamente avía plazer et fervor en su coraçón; et semejavale que su coraçón fuese alguna cosa estraña al alma alle-[157rb]gada, del qual usava asy como synon fuese suyo. Et asy se recuenta de muchos otros filósofos, de los quales pone en el *Tractado de la vianda* muchos fermosos enxenplos.

Mas maravilloso estudio de Euclides recuenta Agellio en un libro en el x^o capítulo, donde dize que los de Atenas de çierto guardavan que aquel que es çibdadano de Megaris, sy metiese el pie en la çibdat de Atenas, faziénle por tienpo saber que devíe prender o tomar sentençial capital. Et esa ora Euclides, que era çibdadano de Megaris, por tal que podiese oyr a Sócrates, en la noche después que era anocheçido, bist[i]óse una saya lengua de muger, et cubrióse una capa de diversa color, et cubrióse bien la cabeça. Et de su casa de Megaris, así cubierto, fuese para Atenas por tal que podiese oyr la sentençia de Sócrates, pues que de día non podíe, de noche a lo menos fuese partiçipante en los sermones et consejos del filósofo Sócrates. Et después, en la mañana, ante que fuese de día, asy como era benido, cubierto, asy él se tornava, cubierto con aquella vestidura mesma por tal que non fuese conosçido.

Onde dize Agellio: «Agora puedes ver que pueden ser los filósofos trabajados voluntariosamente; et ser a las puertas de los sabios que los llaman a la sçiençia, et los

amuestran en toda la mañana fasta el medio día, et los fazen asentar en las escuelas et obrar en las sciencias; mas, después de comer, fázenlos dormir porque el vino et las viandas se gasten en el biente, et las sumosidades sean çesadas. Et quando son çesadas, tornan al estudio muy acuosamente».

Et los escolares mucho se deven estimular et abezar por los enxemplos de los susodichos que sean ausentados de los tumultos et roydos de las çibdades et de los negoçios del mundo. Deven estudiar berdaderamente en la filosofía fasta que abraçen la verdat et crean el consejo del Sabio, el [157vc] qual dize: «Escribid sabiduría en el tienpo que toviéredes vagar». Et aquel que le mienbra de la obra alcançar la ha. Et en el *Eclesiástico*, xxxº capítulo, do dize la Sabiduría: «Vendicho es aquel que viene a las puertas mías todos los días, et está a las tablas de la mi puerta». Aquesto dize el Sabio en los *Proverbios* en el viiiº capítulo: «Porque aquí asy bela con cuydoso estudio. Con ayuda de la graçia de Dios alcança la sabiduría». Donde se sigue aquí mesmo: «Aquel que más trabajará por la sabiduría fallará vida».

Capítulo otavo: ¿Qué tales deven ser los deçiplos quanto a onestat de vida?

Por las cosas desuso dichas paresçe qué tales et quáles deven ser los escolares quanto a la honestat de la vida porque deven ser fuera de todos los biçios. Primeramente, deven ser dichos et recontados sin toda manzilla, et maduros, con muchas costunbres virtuosas. Porque los filósofos antiguos amostravan sus deçiplos, es a saber, buenas costunbres; asy como dize sant Gerónimo en la xxxiiiª epístola que Ypocrás fazía jurar et prometer a sus deçiplos, antes que cosa les mostrase, que en palabras et en fechos que ellos non jurasen por ninguna jura; et que non fablasen sinon cosa nesçesaria, mas que tovesen silencio; et que en su andar mostrasen mansedad de coraçón. Et por esta manera mostrávalas las buenas costunbres. Et «¡quánto más nosotros!», asy como concluye sobre esto sant Gerónimo. Porque toda la filosofía revoca Sócrates a las conposiçiones de buenas costunbres, segunt que dize Séneca en la lxxviiiª epístola. Et sant Agustín dize aquesto mesmo en el libro primero de *La çibdat de Dios*, capítulo iiiº, donde dize asy: «Que Sócrates fue el primero que inclinó toda la filosofía a las buenas costunbres a corregir o a conponerlas».

Eso mesmo dize Tullio en las *Questiones tosculanas* en el iiiº libro, ally do muy bien lo dize: [157vd] «Pues muy grant desonra le es al estudiante, oyendo continuamente las reglas et los mandamientos de la filosofía, synon es maduro et en buenas costunbres honesto, lo qual non es el lego que non haya oydo ninguna cosa de aquéstras».

Mas son otras cosas provechosas a los estudiantes las quales nonbra Boecio en el libro susodicho, donde dize que a la firmeza o fortaleza paresçe incostançia, et las virtudes paresçidas desipa et destruye. La primera coje virtudes, la segunda las virtudes cogidas derrama.

Et pone enxemplo de un omne que quiso ser primeramente letrado. Et quando fue enojado de las letras, fue mercador. Et quando fue enojado de la mercadería, fízose cavallero. Et estovo aglaviado, et deseava tornar al estudio. Et non aprovechó en lo uno nin en lo otro.

Otrosí, es provechosa cosa a los escolares que segunt su conplisión ayan discreta consideración. Ca, en otra manera, non serían clérigos, asy como enxemplifica aquí Boecio. Otrosy, mucho aprovecha a los escolares que ayan dilección a sus maestros, et onra, et que den fe et suposición et credulidat a las palabras de los maestros, et deven en semejante dar a ellos.

Non se deven allegar mucho a las mugeres nin a las viejas principalmente, nin deven ser en sus juegos; dévense guardar que non tengan sirvientas de dos lenguas;

deve[n] buscar tales compañías que sean buenas et honestas et fieles; et deven aver suficiente provisión de sus espensas. De todas aquestas cosas fabla Boeçio luengamente en el lugar desuso allegado, do ha puestos los enxenplos susodichos.

Pues el pedricador divinal, hablando et pedricando con los estudiantes, dévelos amonestar de las cosas susodichas, pues que son provechosas; et dévelos esquivar et estrañar las contrarias, pues son dañosas.

Acaba la primera distinción.

La segunda distinción es de la información de los doctores, que ha çinco capítulos.

Capítulo primero: ¿Quáles [158ra] deven sobir en grande maestrado? Et del bien que fazen aquellos que virtuosamente demuestran los deçiplos.

De aquí adelante, dévense amonestar los doctores de las cosas que acatan a su ofiçio. Et después que sea en buenas costunbres et en buena vida, aya perfección; et después que sea doctor, que aya doctrina de verdat.

Çerca de lo qual es de notar que ninguno non deve ser en grado maestral sy non es bien exçelentemente demostrado et enformado en sçiençias et claro en virtudes; asy como dize Boeçio allí do es desuso allegado, que como la exçellençia del maestrado, el moço que ha buena disposyçión, que quiera saber, dévese ordenar que sepa las cosas que pertenescen a la reverençia de tan grant nonbre, en tal manera que todas las cosas que le fueren demandadas et por otros sabidas, todas las sepa absolver de ser atal; et que non se fíe de todo en todo en las escripturas; et que aya libros grant muchedunbre; et que tome consejo consigo mesmo quando le fuere mester; enpero, que non crea que los libros le sean suficientes porque de miserable engeño es todos los tienpos usar solamente de las cosas que los otros han falladas o él non falla ninguna.

Eso mesmo que proseguiese de la manera por la qual los antiguos se solían amaestrar o cómo solían començar las sentençias o facultades en Atenas o en Roma. Recuenta de qué se deven guardar los que quieren aqueste ofiçio de ser maestros sobir a sy mismos, tirando las cosas que les son nesçesarias; porque mayor desonra a la persona [...] sobir a grado maestral que non estar en estado deçiplo, por tal que le non sea dicho lo que dize sant Pablo *A los Romanos* en la epístola en el [...]: «Et tú que a los otros muestras, ¿cómo non enseñas a ti mesmo?». Porque en el libro *Eclesiástico* en el xxiiiº capítulo se lee: «Antes que non fables, es a saber, mostrando; oyendo, aprende». Et por esto, dize Santiago en la su *Canónica* en el iiiº capítulo: «Non querades ser fechos muchos maestros; mas quando es fecho maestro [158rb] o doctor, cosa nesçesaria le es que sea birtuoso en honestat de vida».

Porque dize Boeçio allí donde desuso es allegado: «Yo digo que el maesro sea verdadero en el sermón, et justo en el juyzio, et proveydo en el consejo, fiel en la cosa encomendada, firme estando con la cara piadosa, et la afecçión sea firme en virtudes, et de bondat; et de todas otras perfecciones deve estar loado». Et síguese: «Porque vos digo que ninguna cosa del mundo non es tan peligrosa al disciplo como la bida del maestro quando es mala et desonesta et llena de pecados». Et pone ende enxemplo, porque muchas vegadas acaesçe que algunas cosas buenas et bellas son vezadas por tal como está en pudriente et suzio vasillo. Porque el vasillo pud[r]iente corronpe el agua, et asy mesmo la doctrina es abiltada por la mala et suzia et pecadora vida del maestro que la enseña.

Pues aquel que q[u]iere aprovechar con los sus oydores, biva virtuosamente en guisa que los enforme. Et de aquesto fabla asaz muy bien Séneca en la *vii^a epistola*, allí onde dize que los omnes más creen a los ojos que non a las orejas; porque luengo camino es por el mandamiento, mas breve senda es et de grant eficacia por los enxenplos. Porque se non abría espresado Alcantes sy solamente oviese fuydo et non visto, observávalo en la manera et forma del bevir virtuosamente. Et síguese: «Más tira[n] las compañías de los sabios en su amor, por buenos enxenplos consagrándolos, que non por palabras». Et aquí muy bien de aquesto fabla.

Porque a la vida del mostrador suzia et pecadora lo faze estar por sus deçiplos et oydores menospreçiando, et por conseguir la su dotrina será por aquellos menospreçada. Porque segunt dize Tullio en el segundo libro de las *Quistiones tosculananas* cosa torpe et suzia es al filósofo que todos días aya a pujar con su vida, asy como aquel que es profeso o maestro en gramática que fable falso latín, o que desacordadamente cante aquel que q[u]iere estar maestro (maestro) de canto. Asy el filósofo peca en la razón de su vida [158vc] si pecador o suzio es, que aquel que ha por ofiçio de pecar, del qual q[u]iere ser maestro, porque la su onra d'él se aluenga, et asy mesmo la arte en la qual es profeso.

Pues que él en la su vida desfallesçe, razonable cosa es que la pedricación de aquel sea condepnada, pues que es la su vida menospresçi[a]da; segunt que dize sant Gregorio *Sobre los Evangellos* en el ii^o libro, omelia vi^a: «Porque de aquesta parte, como la vida del pedricador o del maestro es menospreçada, por tal soberanamente deve el maestro trabajar que aya buena vida et virtuosa et honesta si quiere aprovechar en los deçiplos oydores, porque mucho contrasta a los deçipulos la desonesta vida del maestro et destenprada».

Porque segunt dize sant Gerónimo en la lxxxix^a epístola que el maestro que es de provada hedat et vida deve estar esleydo: «Non me pienso que de aquesto aya vergüença el varón enseñado et cortés fazer [...] et noble aquesto que fizo Aristótiles en el fijo del rey Felipe, en tal manera que por el provecho de los libros le mostró las primeras letras. Non deven estar menospreçadas porque asy pocas son las cosas sin las cuales el maestro non puede».

Et síguese en la estoria de los griegos. Et recuenta que Alixandre, muy poderoso rey, segunt las malas costunbres de su maestro de las primeras letras, que avía nonbre Leónides, andava continuamente, et non se podía corregir nin castigar de los viçios los quales Leonides le avía demostrado demientra que era chico, tanto era en aquellos enbuelto et ensuziado. «Porque más ayna es el omne inclinado a las resenblanças de los males buscar, et non puedes alcançar aquellas las quales asy ayna, porque veo que semejas a aquellos viçios». Et aquesto dize sant Gerónimo.

Pues peligrosa cosa es al desçiplo la vida pecadora del maestro, provesca semejantemente el dotor que muestra derechamente et arteficiosamente cada uno de los desçiplos segunt su condiçión et segunt la sçiençia de las artes, segunt que ya es [158vd] desuso puesto. Así como dize Boeçio allí en do desuso avemos allegado, allí do dize que el doctor deve estar bien enseñado de letras et de costunbres buenas; deve ser manso et suave; et deve estar riguroso et desolvedor de barajas; et deve retraer los lisonjeros; et los que fablan mal deve repremir, los que son asy como la nave que va borlotando, que ninguna cosa non deve estar negligente, porque asy como en cada una obra es fallado que costança et firmeza et diligencia es madre, asy en cada dotrina et disçiplina la negligencia es madrastra; et non deve estar arrogante, sobervioso, asy como muy bien prosigue Boeçio allí do avemos ya allegado.

Pues grant arte es a cada uno, segunt la capacidat et condiçiones, cada una arte, segunt las sus propiedades en su exlignencia observadas, pero las sus conçiencias en su lugar et en su tienpo. Et segunt que dize sant Gregorio en el vi^o libro de los *Morales* en la fin: «En toda cosa es dicha nesçesaria cosa es que la cosa et el tienpo a la presona suya

puesta sy las palabras se convienen con la sçiençia, et sy todo aquesto es roborado o refrenado por llena verdat, sy es observado el tienpo conviniente, sy la verdat et la sçiençia et la congruençia del tienpo et de la presona, calidat non ha contraste».

Pues sean amonestados los doctores et los pedricadores de Dios de las cosas desuso dichas.

Capítulo segundo: ¿Quáles libros deven aver los estudiantes? Et ¿en qué manera deven en ellos estudiar?

Mas los escolásticos, asy doctores como leedores, se deven amonestar del artificio[so] estudio en los libros; asy como dize Séneca en la *Segunda epístola*: «La muchedunbre de los libros faze al estudiante luniar de sçiençia. Et entiéndese asy porque çierta cosa es que como non pueda leer muchas cosas en semejante, abástate que ayas et leas tanto como puedas retener. Mas agora tomaré un libro, et dexaré aquél, et tomaré otro. Quieres aquél buscar, et enojaste d'él, et tomas en otro. [159ra] Et non es buen estudio aquéste tal. Porque quando el estómago es enojado de viandas diversas, non se paga de ninguna, et dieso q[u]iere tastar de una et comer de otra. (A)[E] las cosas que son variadas et diversas poco aprovechan, antes son al cuerpo dañosas et non dan criamiento a aquellos que las resçiben. Asy es de los libros. Sy avieso quieres leer en el uno, avieso en el otro, (et) poco aprovecharás en sçiençia. Mas les dicho. Et quando ovieres estudiado un libro, pásate dende en el otro. Et sy quisieres algo escodriñar, porque aquellos que ya as estudiado». Aquesto dize Séneca.

Pues amonesta que sea fecha diligente inspecçión o acatamiento en los libros et de las cosas que abrás escogidas o estudiadas que las presentes a la memoria. Et por tal, aquel mesmo Séneca en la *xlviª epístola* nos recuenta como deviese aver muchos libros, mas quando los averás buenos, et aquéllos sepas bien. Porque la lección çierta et tajada aprovecha; mas la lección variada deleyta, mas poco aprovecha. Porque la muchedunbre de los libros faze carga, mas non instruye. Et más segura cosa es que omne sus pocas actoridades, et que en aquellas aproveches, que sy omne te dezía muchas et por aquellas errases. Porque quatro mill libros quemaron los çibdadanos de Alexandría por tal que eran llenos de errores». Et aquesto dize Séneca.

Et pues [como] los libros sean sin cuento, non puede omne bevir a conosçençia de todos. Pues et el estudiante deve estudiar en libros abténticos et provechosos, porque la fin del estudiante non es de fazer muchos libros, segunt que dize el *Eclesiástico* en el xiiº capítulo.

Capítulo terçio: ¿En qué guisa aquellos que siguen escuela se deven guardar de malas et peligrosas sçiençias?

Mas como algunas sçiençias sean dañosas et otras provechosas, los escolásticos deven ser amonestados que non entiendan en las sçiençias dañosas, mas que estudien en las [159rb] provechosas et fructuosas, asy como dize sant Agustín en el iiº libro de *Dotrina christiana* en antes de la fin, donde dize: «Seméjame que debría estar mandado a los estudiantes et engeñosos moços que non estudien nin aprendan ningunas dotrinas las quales (las quales) son de fuera de la Egleſia de Jhesu Christo, porque son contras(trans)tes que el estudiante de aquéllas non puede aver la vida bienaventurada, mas dévenlas esquivar et judgar et alexar de su estudio con buen criamiento et diligentemente».

Et síguese: «Sçiençia, alienado o estrañado el estudio de las superfulydades instituydas por los omnes». Et aquí muy bien fabla de aquesto, porque sabyduría que allega desuso. Et e(n)[s] otra sabença terrena, animal et diabolical; segunt que dize Santiago en la su *Canónica* en el iiiº capítulo: «Aquella que alega desuso deven los estudiantes amar et buscar et aprender et abraçar, porque es primeramente casta, et es después pasçeficada, es tenprada, es bien consejada, es consentida a buenas obras, es llena de misericordia et de buenos frutos, et es sin toda simulación. Et deven esquivar la terrenal, diabolical et animal sabiduría».

Capítulo quarto: ¿Quánta entençión deven aver en estudiar?

Otrosí, se deven amonestar los eclesiásticos o escolásticos que con derecha entençión deven estudiar et ganar la sçiençia; et que quieran usar con derecha manera, non sobrelevando a sy mesmos por las sçiençias; mas el mesmo estudiante, umillándose, porque la sçiençia justa; segunt que dize sant Pablo en la *Primera epístola de los de Corinthio*, viiiº capítulo: «En mucha sabiduría, mucha indignación»; et dizen los *Eclesiásticos* en el primero capítulo; et de aquesto fabla sant Bernaldo muy bien *Sobre los Cánticos* en la xvª omelía, donde dize que toda sçiençia es buena en sy mesma, enpero sy es recabdada en verdat. Et síguese: «Non prueba el Apóstol quando dize [159vc] non es saber que non se pertenesçe, mas saber tenpradamente». En la *Epístola de los romanos*, xiiº capítulo, dize que non prueba el sabidor muchas cosas sy non sabe la manera de los sabidores: «Porque non sabes por quánta manera lo sabes, nin por quál estudio et quánta fin». Cada una de las cosas deve estar conosçida et con quál orden, por tal que aquella cosa sea primera a la salud que es más madura por quanto estudio, es a saber, que aquella cosa sea más ardiente a amor que es más vistamente por qual fin, por tal que non estudie a vanagloria o a curiosidat, mas edificación.

Et por esto, dize Tullio en el libro que desuso es allegado: «Son algunos que quieren saber solamente por aquella fin que sabian et sean vistos en saber. Et dígovos que aquésta es torpe et suzia curiosidat. Et son algunos que q[u]ieren saber por tal que sean vistos en saber. Et torpe es et suzia la banidat de los tales, de los quales dize Satiric: «Tu saber es non nada sy pues el tu saber non lo sabe otri». Et son algunos que quieren saber por tal que puedan hedificar. Et aquésta es prudencia. Et aquestas dos maneras de saber cargadas non son falladas en la abusión de la sçiençia; mas todas las otras maneras lohan la actoridat de *Santiago* en el iiiº capítulo: «Todo aquel que sabe bien et non lo faze peca; et que sabe la voluntad de su Señor et non la faze será ferido de muchas llagas».

Et pone un buen enxemplo sant Bernaldo: «La vida indigesta et que non ha buena detençión engendra malos umores et corronpe el cuerpo. Así es la mucha sçiençia puesta en el estómago del alma, que es la memoria, sy non es cocha al fuego de amor et de caridat et por los trabajos del ánima et por las memorias derramadas, más corronpen la vida del omne que non la cría su presona. Et de tal dize el [159vd] profeta *Jeremías* en el iiiº libro, capítulo [...]: «El vientre mío me duele».

Pues el escolástico, en tanto que es deçiplo, gane estudiosamente la sçiençia a derecha fin et a derecha entençión.

Capítulo quinto: ¿En quál manera deve omne estudiar en la Santa Escritura?

Por tal como la Santa Escriptura es abastada o llena de toda sapiencia, segunt que dize sant Agustín en el segundo libro de *Dotrina christiana* en la postrimería, todo lo que el omne aprenderá de fuera la fe christiana, si es dañoso, aquí es la dapnación, es a saber, que la dapnación del alma es fallada en la ciencia de las Escripturas sy non son provechosas.

Et aquel mesmo sant Agustín en la *iiiª epístola*, donde dize que ningunas letras non deven ser comparadas a la ciencia que es de los diez mandamientos de Dios, en los quales es toda arte. Porque aquí es toda la física, porque las cosas de todas las naturas es en Dios; aquí es la ética, porque la buena vida non es en otro cabo formada, sinon amando a Dios; aquí es lógica, porque la lumbre del alma non es synon Dios; aquí es la salud de la república, porque la çibdat non es ayuntada nin es guardada, synon por atamiento o ligamiento de fe o de amor.

Et por tal, dize sant Jerónimo que todos los omnes se deven amonestar a estudio de la Sagrada Escriptura. Así como dize la sabiduría et conbida a toda [...] asy mismo [...] aquesto que es escrito en los *Proverbios* en (la)[el] viiiº capítulo: «Hoydes, porque de grandes cosas vos devo hablar. Et abrir sean los vuestros labros que pedriquen las cosas que son derecha verdat. Se pensará la mi garganta, et los mis libros cridarán, et repentirán lumbre sin piedat los mis sermones, todos son justos et non ay en ellos ninguna cosa mala, nin cruel, et son derechos a todos los entenderes, et son yguales a todos aquellos que fallan la ciencia. Presente es la mi disciplina, et non pecunia. Et esleyd la mi dotrina más que oro, porque más vale la sabencia que todas las presçiosas riquezas. Et ninguna cosa deseable non le puede ser comparada. Yo [160ra] sabiduría he puesto en los consejos, et está entre las exçellente cogitaciones». Et asy como esta sabiduría es más exçellente que toda la otra ciencia o filosofía, asy el estudiante en aquésta es de mayor perfección que todos los otros estudiantes en qual quiera ciencia; et la studiositat es más ordenada que ninguna de las otras.

Mas en cuál manera deve omne estudiar, muéstralo Hugo muy bien, *Didascalicon* en la quinta parte, allí do dize que la Divinal Escriptura ha tres maneras por que puede ser entendida, es a saber: quanto a la estoria que es al [...] et quanto a la alegoría et quanto a la theología. Mas en cuál manera se deve estudiar en la Escriptura, segunt aquesta manera, aquí lo prosigue asaz muy bien Hugo. Porque el estudiante non guardava de la agudeza del ingenio nin de la subtilidad del [...], mas de la bondat de Dios, et de la piedat de la oración, del oráculo o de la Egleſia, et de la umildat del secreto del corazón. Porque dize el Fijo de Dios, hablando a Dios: «El Padre escondió aquestas cosas a los sabios et a los discretos de aquestos nonbres, et haslo revelado a los poetas».

Et aquesto se dize en el *Evangellio de sant Matheo* en el xiº capítulo. Porque dize el Salmista que Dios dio entendimiento a los pocos por umildat. Pues diga el estudiante: «Yo he deseado, et es me dado entendimiento, et es venido sobre mí espritu de sapiencia». Et aquesto es escrito en el libro de la *Sabiduría* en el viiº capítulo. Onde recuenta asy en las *Collaciones de los santos Padres* del abad Theodoro. Et aquesto mesmo dize Casiodoro en el libro *De la intruyción de las escripturas*, que como él buscasse la esplenación de una quistiön fuerte et obscura, siete días et siete noches estovo en oración, que non se podía enojar, fasta que la solución de aquesta quistiön fue revelada por Nuestro Señor Dios conoscié. Et por tal, dize Casiodoro que el monje cobdiço[so] de venir a la conosciencia de las Escripturas, (et) non deve despender su trabajo en los cuentos de los libros mundanales; mas deve de tener toda la industria del pensar en la mençión del corazón por emendar los viçios carnales. Los quales viçios fueran quitados del corazón, [160rb] los ojos del alma serán descubiertos del belo de las pasiones, et poderá contenplar la Sagrada Escriptura.

Et pone ende enxenplo de los ojos corporales, de la lunbre vesible, la qual et por la qual veemos naturalmente los ojos corporales; mas si está en el obscuro o son agravíados por maletia, non pueden ninguna cosa ver nin conosçer nin departir. Porque dize sant Agustín que a los ojos enfermos la lunbre les es dañosa, la qual es amable a los sanos. Asy es de los ojos del alma. Quando son sanos de pecado, veen et conosçen et departen todas las cosas esprituales porque son ylluminados de umildat et de santidat cordial et de piadosa oraçión. Et con egualdat de operação leedor de la Sagrada Escriptura la estudia.

Et por tal, dize el *Eclesiástico* en el primero capítulo, instruyendo su fijo: «Cobdiçia la sabiduría et guarda justiçia», et Dios darte ha a estudio ordenadamente et artefiosamente. Primeramente en las cosas ligeras, es a saber, en acabar la estoria conplidamente, porque la Escriptura son las cosas significativamente. Et después, estudie en las más ligeras entençiones, por manera que puedas conosçer las más altas et las más sotiles.

Porque, segunt dize Hugo allí en do desuso avemos allegado, el estudiante se deve instruyr, es a saber, en la Escriptura qué deve esquivar. Después, se deve informar en qué manera conplirá lo que deve fazer, porque dize que Dios que sean eguales en engeño et eguales en estudio, entendiendo la lecçión. Mas non aprovecha egualmente porque el uno con provisión et con discriçión trabaje.

Porque tres defallimientos son que nuzen a los escolares, es a saber: el primero negligencia quando aquellas cosas que omne debería aprender pone omne atrás, la segunda es inprudencia quando orden conviniente *ne ad urano* es guardada en aquellas cosas que omne estudia, la tercera es fortuna quando algunt estudiante es retardado: o por pobreza, o por enfermedad, o por mengua de doctor el estudiante es retardado de su propósito. Et por tal, [160vc] dize aquí mesmo Hugo: «Non temía así la lecçión el estudiante enbargado que le viese fazer la buena obra. Al christiano filósofo deve ser dada lecçión de amonestaçión et non de ocupaçión, et los buenos deseos lo deven pasar et non afogar». Onde recuenta de un buen omne que era de vida aprovada que estava con muy grant deseo et amor de la Santa Escriptura, et de la sabiduría fuerte o vallente o prudente. Menospreçiendo las simples et baxas escripturas, comiença a se fundar et mirar las cosas oscuras et figuradas de las Santas Escripturas, et en defundir et declarar las agudas questiones et las sotilezas de los entendimientos por entrar et por buscar. Mas el pensar umanal, non sosteniendo tan grant peso, non solamente por los actos provechosos, antes entrara por los actos nesçesarios, comiença a çesar et buélvese el viento al contrario por tal que de las Escripturas non le nasçiese ocasión de entrar en la su ánima, pues non la sabría usar et contenprar de discreçión; mas por la miseraçión divina fuertemente fuele revelado, amonestándole, que dende en adelante non trabajase en tan grande estudio de las Escripturas, mas que costunbrase de leer las escripturas de los santos Padres et las victorias de los mártires. Et aquesto continua. Et ansy, en breve tienpo, fue reduzido al primero estamieto.

Et por tal, dize sant Jerónimo sobre aquella palabra del Sabio que eslié en los *Probervios* en el xxvº capítulo: «Asy como aquel que mucha miel come non le es buena, et asy quien es tractado de la majestat será preso por gloria». Et dize sobre aquesto sant Gerónimo: «Pues que por grado suyo aquel quien quiere estudiar en sçiencia de las santas Escripturas. Los quales grados son lecçión, dotrina, medicaçión, oraçión, operação, contemplaçión. Porque la lecçión da intilligencia, et la medicaçión presta consejo, la oraçión demanda, la contemplaçión se fabla». Así como aquí dize mesmo Hugo, prosigiendo de a-[160vd]questas cosas.

Pues los oyentes las santas Escrituras et el estudiante en aquellas cúnplalo por obra aquello que oyó. Asy como el abat Panuçio, del qual se recuenta en el ixº libro de la *Estoria tripartida* que como fuese sin letras, allegóse a un maestro et rogóle que le

mostrase, el qual como fuese el primero verso de aquel salmo que dizíe, es a saber: «En mi coraçón pensé guardar las mis carreras por tal que non peque en la mi lengua». Et non lo pudo sufrir en su coraçón de aver el segundo verso, antes dixo: «Sy podría conplir por obra aqueste verso que he leydo primero, a bastado aquesta lección». Et como el doctor viese que bien por seys meses avía estado que non viniera a la escuela, reptólo. Et él respuso por aquesto: «Sabed maestro que non soy benido porque non he conplido aquel verso que vós me mostraste el otro día, et aun non lo he conplido por obra». Et después, como fuese preguntado por un compañero sy avía ya conplido por obra el verso et si lo avía aprendido, él respondió que en quarenta et nueve años apenas lo avía conplido por obra.

Pues a enxemplo de aqueste santo omne, el escolar, estudiando en la Sagrada Escriptura, deve conplir por obra aquello que ha leydo por tal que por la santa obra acresçiente la sabiduría. «Porque Nuestro Señor Dios da [a] aquellos que fazen obras piadosas de sabiduría». Et aquesto es escripto en el *Eclesiástico* a xliiº capítulos. Et asy como los estudiantes en las otras sçiençias se deven alongar de la mala intençión, asy mucho más el estudiante en la Santa Escriptura. Et aquesto por tal [que es] mucho más perfecta que ninguna de las otras.

Porque son muchos que desean la sçiençia de las divinales Escripturas et aquesto por tal que allegen riquezas o ayan onores o ganen fama. La intençión de los quales atanto como es más malvada, atanto es más mesquina. Mas son otros [161ra] los quales han gozo et deliçio de oyr las palabras de Dios et las obras non por tal como son ordenadas a salvación, mas por tal que son maravillosas; et las querellas divinales mudan en fablas. Et son otros que ligan la Santa Escriptura por tal que sean dichos de dar razón de la santa fe a toda persona que l(a)[e]s demandan, et por tal que destruyen a los enemigos de la berdat, et que más altamente conoscan et entiendan los secretos de Dios et que más caramente los amen. La devoçión de los quales es de grant loor. Los primeros son llenos de misericordia, et a los segundos deve omne ayudar, a los terçeros deve omne loar, asy como dize Hugo desuso.

Pues el pedricador divinal, fablando a los escolares, deve aguardar en quáles sçiençias estudian et trabajan, segunt que es nesçesario de las dichas cosas.

Aquí se acaba la quinta parte d'este libro, et síguese la sesta.

La sexta parte d'este libro es de la instrucción de los religiosos; et ha seys distinciones.

La primera distinción es del primero estableçimiento de religión; et ha dos capítulos.

Capítulo primero: ¿Qué cosa es religión et dónde toma este nonbre?

Pues son recontadas las maneras segunt las quales el pedricador divinal deve aver hablado con los escolares, agora alunbrando et enseñando el Salvador del mundo, contaré de las maneras segunt las quales deve el pedricador divinal aver et hablar con los religiosos. Et aqueste fablamiento es a las cosas que los dichos religiosos han propias.

Et por tal como de la vida et de las birtudes de los religiosos determina sant Gregorio en el libro *Dialogorum* et en las *Vidas de los santos Padres* et en las [161rb] *Collaciones de los Padres santos* et en la obra la qual es dicha *Parayso*, por aquesta razón,

fablando aquí brevemente, fablaremos de algunas cosas comunes et generales por tal que a lo menos sea dada ocasión a los sabios pedricadores de hablar o pedricar a los dichos religiosos et monjes.

Pues, primeramente, deven ver la primera institución de la sagrada religión; en el segundo lugar, de la vida maravillosa de la dignidad de religión; en el tercero lugar, de las virtudes et perfecciones en las cuales deve ser firmada la religión, es a saber: obediencia, castidad et pobreza; et en el quarto lugar, de algunas otras virtudes necesarias a perfecta et acabada observancia de la religión sagrada; et en el quinto, del utilidad et provecho de la sagrada religión en esta presente vida; et en el sexto, de la grandeza del lugar o del salario de los bienaventurados religiosos; et en el seteno, de la perversidad et malestancia de aquellos que malamente biven en la sagrada religión; et en el otavo capítulo, de la pena et grant tormento de aquellos que malamente biven en la sagrada religión.

Capítulo segundo: De institución o establecimiento et principio et començamiento de religión.

El primero ayuntamiento de religiosos o convento, que eso quiere dezir, estableció Samuel, los cuales cantavan continuo al Señor Dios, segunt dize el Maestro de las *Estorias*. Al xº capítulo del libro de los *Reyes* encontrarás el ayuntamiento de los profetas descendientes del Alto. Et éstos dizíanse profetizar porque loavan a Dios de cada día, segunt ay dize el maestro.

Lo segundo, los profetas representaron personas de religiosos, segunt dize sant Gerónimo en la *Epístola viª*, dize: «Los hijos de los profetas leemos [161vc] en el Viejo Testamento que hedificaron cas[t]illos cerca del río de Jordán, dexadas las çibdades. Et comían manjares fechos de farina et yervas del monte. Onde sant [Johan] Bautista bivió en el yermo con bestidura áspera et çinta de cuero, et comía miel silvestre et todas las cosas que eran aparejadas a continencia.

Dende, el fijo de Dios, como fuese rico sobre todos, quiso ser por nosotros menguado. Et aquéste estableció la santa religión, et la fizo abténtica et firme quando escogió pobre[s] en la sustancia tenporal et ricos en la fe por que, dexando todas las cosas, lo sig[u]iesen quando les dixo: «Venid en pos de mí», *Matheo*, iiiiº capítulo. De lo qual ellos se glorifican, diciendo: «Parad mientes, ca nós dexamos todas las cosas», segunt que recuenta sant *Matheo* en el xixº capítulo. Et aquesto fue causa de tres maneras de ensalçamiento, segunt dize sant Gerónimo en la *Epístola viiiª*. Et aquesto los fizo a ellos apóstoles, segunt dize Crisóstomo *Sobre sant Matheo*, omelía xl sexta. Et asy fue estableçida et abtenticada la sacra religión.

Aquí acaba la primera distinción de aquesta parte.

La segunda distinción es de la exempción, libertad o franqueza de religión; et ha seys capítulos.

Capítulo primero: ¿En qué manera los antiguos esleyeron aquesta manera de bevir?

De las cosas susodichas se puede mostrar o parescer la eminencia et excellencia de religiosa dignidad o de la vida religiosa, la qual Jhesu Christo esleyó et dio a sus deçiplos;

et a los otros, la pedricación; así como se lee en el Evangellio de sant Matheo en el xixº capítulo. Dixo Jhesu Christo a aquel moço: «Sy q[u]ieres ser perfecto et acabado, bende todo quanto as et dalo a los pobres, et vente et sígueme». Et fizieron tal vida los deçiplos después de la asensión [161vd] del Salvador que ninguno non dezía que cosa fuese suya, mas que todo era común, asy como se lee en los *Actos de los Apóstoles* en el iiiº capítulo.

Et tal vida tovo en Alexandría sant Marcos evangelista, segunt que recuenta Silibaron, muy grant doctor, en el segundo libro de la *Estoria escolástica* en el xviº capítulo, donde recuenta cosas maravillosas de la su vida. Porque la primera cosa de todas las otras en que los religiosos que querían entrar con ellos a Dios servir avía de renunçiar a todas las facultades et riquezas mundanales. Salían fuera de la çibdat, et en unas pocas de casas (et) ellos fuyendo del mundo estaban, et non avían el propósito semejante a las otras gentes nin la vida, antes en todo aquesto eran deseredados, porque sabían que las conpañas de las gentes non son synon enbargamientos a todos aquellos que en aqueste tan alto camino de servir a Dios quieren andar.

Et síguese de muchas cosas, et recuéntalas quáles son exçerçitadas. Cómo los nuestros monesterios q[u]ieren en su alma collocar (et) por primero fundamento, continençia. Et de aquí adelante, esfuérçase a hedificar sobre aquesta continençia otras cosas claras et maravillosas virtudes. Et ninguno non resçebía vianda (del)[nin] beber antes del sol puesto, porque en el tienpo de la lunbre continuadamente entendía[n] et se ocupava[n] en los estudios de la filosofía, mas la cura del cuerpo con la noche la aconpañavan. Et muchos avía que synon al terçero día non vinien a comunión de la vianda, mas aquellos que les sobrava la fanbre por la fuerça del estudio; pasavan otros al quarto día; et otros, al sexto. Et a la ora ministrava al cuerpo la vianda que le era nesçesaria. Et síguese aquí mesmo que entre aquéstos avía vírgines consagradas, las quales entendían que cosa indigna era quebrada por ningunt omne, et davan et aparejavan su alma a la sagrada sabiduría alcançar. Et en otro monesterio estaban [162ra] los omnes, et en otro lugar apartado estaban las mugeres allegadas. Mas de vino ningunt omne non gostava nin tan poco de carne, tan solamente bevían agua et comían pan con sal o con ysop. Et aquí muchas cosas semejantes recuenta de la vida de aquestas santas personas religiosas.

Et de aquesto fabla Casia en el segundo libro *De las collaciones*, diziendo que [en] el començamiento de la fe los provados monjes de sant Marcho, que fue el primero obispo de Alexandría, aprendieron forma de bevir, non solamente aquéllos tan grandes penitençias resçibiendo, antes aun muchas mayores y allegaron; de las quales, recuenta aquí muy bien Casia en el primero libro de la *Estoria tripartida* antes de la fin, puesto aquesto que ya es dicho desuso.

Capítulo segundo: Que religión es de grant exçellençia.

Pues non es asy maravilla sy es asy pobremente et exçellente la vida religiosa, segunt que dize sant Bernaldo en un sermón de Natal. Fablando de la pobreza del Fijo de Dios, dize que nasçie el Fijo de Dios elegantemente et vivamente. Mas por tal como él nasçió en pobre casa, et fue cubierto en pobres paños, et fue puesto en el pesebre entre las bestias pobremente, et de madre que era muy pobre, fue cosa muy triste a la carne. Mas non es tal el juyzio del mundo. Pues que El es Jhesu Christo, engaña el mundo. Mas cosa imposible es que la sabiduría divinal desfallesca, pues la mejor et más exçellente vida es aquella que fizo Jhesu Christo.

Pues toda presona que el contrario enseña et informa deve dende fuyr asy como de pestilençia o como a seductor o engañador, por tal que el fijo de Dios mostrase la presçiosidat de la voluntariosa pobreza. Et quísola por sí mesmo esleyr, segunt que dize

aquel mesmo sant Bernaldo en aquel mesmo sermón de la vigilia de Natividad: [162rb] «Et ¿quál cosa es de mayor ricor que la voluntariosa pobreza? Et ¿quál cosa más presçiosa se puede conprar nin mayor graçia ganar que el regno del çielo?». En otro sermón dize que en los çielos ha afluencia et habundancia de todos bienes, mas pobreza non es en él fallada ya sea que la tierra fuese allegada et aquí aya abundamiento, pues el Fijo de Dios la cobdiçió, et dexalla en el mundo por tal que por ella esleyese; et nosotros la seg[ui]mos presçiosa por la su estimación.

Pues locura es dezir mal nin menospreçiar la pobreza de boluntad sy es resçebida por amor de Jhesu Christo, pues que El para sy mesmo la escogió, et la demuestra tan presçiosa. Como dexar todo el mundo por amor de Jhesu Christo syha mejor cosa que contruyr et hedificar monesterios, et pobres personas sustentar o sostenir en su nesçesidad; segunt que dize sant Gerónimo en la *lx^a epístola*, hablando a Nepoçia, donde dize: «¡O Nepoçia, costruyes monesterios et sostienes muchos cuentos de pobres por la ysla de Damalthia, mucho mejor farías si tú mesmo bivieses santo entre los otros santos».

Et síguese que los apóstoles han gloria, que todas las cosas del mundo han dexado porque han seguido el Salvador. Et çiertamente synon las redes et la navezilla, non leemos que ál dexasen; mas, enpero, son coronados, segunt el tiempo del juez es devenidor, porque a sy mesmos ofreçieron, et todo lo que avían derecho.

Et aqesto todo dize sant Gerónimo llanamente. Dize: «Mejor cosa es por amor de Dios dexar et aborresçer todas las cosas poseydas en el uso de los pobres et construcción de los monesterios, porque non solamente resçibiese Dios al pobre voluntarioso por amor de Dios segunt la quantitat de aquellas cosas que él puede cobdiçar».

Et por tal como aqesto, sant Gregorio *Sobre los Evangellios* en el primero libro en la omelía v^a [162vc] dize: «Mucho dexó aquel que la cosa poseyda renuçió, a la cobdiça de aquella cosa mucho derrelni[u]io, que para sí mesmo non dexó ninguna cosa». Et síguese: «Tantas cosas fueron dexadas por aquellos que siguieron a Jhesu Christo, quantas cosas podieron ser cobdiçadas de aquellos que lo non siguen; mas reynos sin nonbre pueden estar cobdiçados, pues aquellos que renuçiasen por amor de Dios todas sus cosas et ninguna cosa non cobdiça[n], dévese judgar que muchos reynos por amor de Dios han dexados».

Et por tanto, non es maravilla sy el reyno çelestial les es aparejado; segunt que dize sant Matheo en el v^o capítulo: «Bienaventurados son los pobres de espíritu porque de aquéstos tales es el reyno de los çielos». Et por tanto, non es maravilla si amonesta sant Gerónimo en muchos lugares que omne debría amar la vida religiosa, et preñçipalmente en el xxiii^o capítulo: «Onde ya sea que tu nieto infante te subió alto en un collado; ya sea que tu madre se derramó los cabellos delante la cara et todas las vestiduras se ronpió, mostrando las tetas descubiertas con las quales te avía dado a mamar; ya sea que tu padre se echase en el unbral de la puerta de la casa, por deguisa que tú non puedas pasar si lo non pisases et coçeases a tu padre; menospreçia a tu madre, si bien se ronpe los ojos llorando; aborresçe tu nieto; et buela a la santa verdadera cruz, porque linage de piedat es ser en aqeste caso cruel».

Et síguese: «Que el enemigo tiene el cuchillo con el qual me matará si yo finco en casa de mi padre, et pues curaré de las lágrimas de mi madre, et pues dexaré la cavallería de Jhesu Christo por amor de mi padre, et non visitaré la sepoltura de Jhesu Christo, en caso que diga grant pecado es que en aqesto se tarde».

Et aquí bien fabla de aquestas cosas aquel mesmo sant Gerónimo en la *lix^a epístola*: «Tú entra vigilaça, [162vd] diziendo, como tú belando dizes, que aquellos que usan las cosas del mundo et los frutos de aquéllos de poco en poco departiendo a los pobres, mejor fazen que aquellos que en vana gloria destruyesen todo lo que han los pobres por amor de Dios. Non punto por mí es dada respuesta, mas por Jhesu Christo que dixo al moço: "Si

quieres ser perfecto ve, et vende todo lo que as, et dalo a los pobres, et sígueme". Aquesto es escripto en el Evangelio de sant Matheo al xixº capítulo. [A] aquél fabló Jhesu Christo: "Quien quisiere ser perfecto, el qual con los apóstoles desanparase el padre et la navezilla et las redes". Mas dize asy: «Todos los omnes se van del mundo et van en el lugar solitario, ¿quál será aquel que çelebrará nin costruyrá las iglesias? ¿Qué farán los omnes en el mundo sy ya non era estamien to de matrimonio?». Al qual responde sant Gerónimo. Et dízele así: «Si todos son contigo modorros o nesçios, ¿quién será sabio? Et justa et declarada es la virtud, et non es por muchos deseada. Et ya por la mi voluntad fuesen todos segunt que son los pocos como non lo son. Dize Jhesu Christo: "Muchos son llamados, mas pocos son los escogidos". Et pues amuestra que aquesto es virtud, es a saber, vender todas las cosas, et dar el preçio por amor de Dios, et seguir a Jhesu Christo en conparaçión o en se guardar de çelebrar eglesias o costruyr». Et aquí muy bien fabla de aquesta materia.

Capítulo terçero: Del departimiento de los religiosos antiguos.

Pues non es maravilla si aquesta vida religiosa sea cobdiçada por alguna presonas, como sea vida divinal et apostolical, por tal que en ella sea fecho serviçio a Dios de coraçón, lo qual cobdiçavan los santos Padres en Egipto, et dende adelante por todo el mundo. Et d'ellos et de su vida fabla [163ra] sant Gerónimo en la lxxxiiiª epístola, escribiendo a Estochia, allí donde dize que tres linages de religiosos fueron en Egipto: los unos fueron [...], los quales bivían en uno; los otros [...], que moravan solos en los desiertos; los terçeros fueron dichos, segunt la lengua egipçiana *renicuu*s, los quales estavan et moravan de dos en dos et de tres en tres.

De los primeros dize aquí sant Jerónimo, hablando de la su vida, que demientra que comía[n], ninguno non fablava; et bivían de pan et de legunbres et de yervas, et non comían ningunt conducho, sinon solamente sal; et non bevían vino, salvo los viejos; et muchas otras penitençias que fazían, segunt que sant Jerónimo recuenta. Et aquesto mesmo recuenta Filleteo. Et aquestas mismas penitençias recuenta Josefus en la segunda estoria *De la captivitat judayca*.

Mas de la vida de los hermitaños fue el primero actor sant Pablo el hermitaño; et, después el yllustrador, sant Antón; et el príncipe, sant Juan Bautista, segunt que dize aquí mesmo. Pues digna cosa es la vida religiosa et exçellente, de la qual exçellençia fue mostrado a sant Anselmo como fuese en un grant apartamiento, segunt que es escripto en un libro *De las semejanças* en fin d'él. Al qual dixo el ángel: «Quieres ver qué cosa es monje viejo». Et respondió sant Anselmo: «Q[u]iérollo ver». Et tráxolo como en una claustra, et muy noble. Et dixo: «Mira enderredor». Et sant Anselmo miró et bio todas las paredes cubiertas de plata muy fermosa. Et en medio de la claustra avía yerva mucha, et verdegueava; et todo color de flores, et con muy presçioso olor et plazentero, tanto que non la podría pensar ningunt omne. Et pues como sant Anselmo escogiese aquí estar et andar por todos tienpos, el su guiador le dixo: «Si puedes aver o sostener tanta de paçiençia que ha [...] aquí tu hy [...]». [163rb] Et esperó esa ora. La qual visión le mostró Nuestro Señor, segunt que piadosamente puede omne creer d'él et de todos los otros religiosos.

Pues amostrar se deven los religiosos asy como aquellos que deven consyderar la dignidat de la su vida, et que es buena en la religión dignamente et con onra.

Capítulo quarto: De tres cosas en que prencipalmente está religión.

Mas la vida religiosa está principalmente en tres cosas principales, es a saber, en pobreza de voluntad, et en castidad sincera, et en obediencia verdadera. En figura de aquestas tres virtudes dixo Dios a Abraán: «Sal fuera de la tu tierra et fuera de la tu cognación et de la casa de tu padre», en el *Genesis* a xiiº capítulo.

Et en aquestas tres cosas está la perfección de la vida religiosa, es a saber, en levantamiento de amor de las cosas baxas; et en reformaçión del cuerpo et de las cosas secretas de aquél, et en contrastar a la inclinación natural; et en allegarse a Nuestro Señor Dios et a las cosas soberanas, segunt que dize sant Agustín en la *lxxxiiiª epístola*. Mas cosa soberana es la verdat, et baxa es la más baxa natura. Et non puede estar bienaventurado nin mesquino quien tiene la migania. Mas aquel quien a las cosas baxas se allega bive mesquinamente. Mas aquel quien las ha, las cosas soberanas, sy sabe, bienaventuradamente bive. Et pues aquel que cree en Jhesu Christo non ama las cosas baxas nin es sobervioso en las cosas medianas, antes faze su poder que sea alto, que se acueste a las cosas soberanas. Aquesto dize sant Agustín.

Et pues [en] aquestas tres cosas está toda la vida religiosa, asy como ya avemos dicho desuso; mas la pobreza voluntariosa resçebida por amor de Jhesu Christo es de todas aquestas cosas fundamento. Et por tal, el Nuestro Salvador, fablando de las virtudes et de los sus bienes, pone adelante aquésta: «Bienaventurados son los [163vc] pobres de espíritu porque de aquéstos es el regno del çielo», en el *Evangellio de sant Matheo* en el vº capítulo. Asumando et declarando por aquesto que pobreza es fundamento de las virtudes et de las bienandanças.

Capítulo quinto: De la pobreza a la qual los religiosos se obligan, et de los enxenplos que eran en los antiguos et en los filósofos.

[A] aquesta pobreza se obligan los religiosos; et de los enxenplos d'ella. Et en los antiguos et en los filósofos seg[u]ían la [...], et segunt que requiere el estamiento en el qual están, es a saber, que non aya cosa del mundo en propio nin en el espíritu, mas que aquello que ha[n] que lo ayan en comunidat. Et el prior o el mayor que sea de las cosas aministrador o aquel quien será por el perlado o por el convento ordenado, que pueda las cosas del monesterio aministrar.

Pues todos los que fazen profesión et prometen de guardar aquesta pobreza guárdense que cosa non ayan en propio nin sin liçencia de su perlado; sy non, serían prevaricadores o quebrantadores de la su profesión. Sean, pues, pobres de espíritu a enxemplo de los santos Padres, asy como sant Benito et sant Agustín et sant Basilio et sant Françisco et sant Domingo, et asy de los santos padres otros.

Et aquesto non es maravilla porque se lee en el segundo libro de las *Vidas de los santos Padres* en la sesta parte: «Thesoro es la pobreza voluntariosa del monje. Pues asy como aquel que ha thesoro, asy osadamente lo guarda por tal que le non sea furtado nin le sea menguado nin le sea en alguna manera dapnificado, así deve el religioso, profesor de la pobreza, de todo en todo, segunt que requiere su estamiento, ans(a)[í] osadamente a guardar la su pobreza».

Et por tal, recuenta sant Gregorio en el segundo libro de *Dialogorum* de Ysac, que dixo [a] aquel monje que ofresçía [163vd] algunas posesiones: «El monje que busca posesiones en la tierra non es monje», porque asy temía perder la su pobreza como guardavan el oro et las sus riquezas fallestçederas. Et pues aquéste era verdadero amador de pobredat. De sant Françisco, leyendo que fue dada su orden a pobredat, et como fue amador et çelador et guardador a sus fechos o lo mostraron al mundo, asy como se lee en la su *Vida* en la primera parte. Et semejantemente de los otros santos Padres. Ally donde se

recuenta de un santo padre que vendió los Evangellos, et del preço sostenía un pobre. Et dixo la palabra: «He vendido la qual manda que todas las cosas sean vendidas et dadas por amor de Dios». Et aquí muy bien fabla de aquesta materia.

Et non solamente la pobreza ha avido començamiento por los santos Padres, antes aun por los enxemplos de los príncipes gentiles; segunt que recuenta Valerio Máximo en el iiiiº libro en el iiiº capítulo, fablando de Fabríçio, el qual menospreçió el oro et la plata que le era enbiado et otras cosas presçiosas. Del qual se dize aquí que por el benefiçio de la su continençia, sin de otros, era muy rico. Sy[n] uso de compañía, abastava en serviçiales. Porque rico lo fazía non la posesión de muchas riquezas mundanales, mas el deseo de pocas cosas del mundo.

Et aquí fabla mucho de los semejantes príncipes antiguos, los quales desecharon las riquezas. Et a grant menospreço se tenía que las poseyesen nin las oviesen. Et por esto, dize Séneca en el libro *De providençia* que Demetrio lançó las riquezas, asmándose que era grant carga del ánima o del pensamiento poseerlas. Et por [tal], se sigue: «Menospreçia pobreza, porque ninguno non es tan pobre como nasció». Et de aquēste mismo fabla en el libro *De la bienaventurada vida* que en aquel día que él vedó que non demandase [164ra] ninguna cosa, quasi que diga: non quiero aver, ninguna cosa quiere demandar.

Et semejantemente, maravillosos enxemplos de la pobredat avedes en los filósofos; segunt que recuenta sant Gerónimo en el libro que fizo *Contra Joveniano* de Diógenes, que andava en una guerra en las puertas de una çibdat, et beví con la mano, et non quiso aver otra cosa con que bebiese. Et de aquesto mismo fabla en el libro o *Tractado de las birtudes*. Et de aquesto mesmo fabla Valerio Máximo allí onde desuso, donde dize que Alixandre non pudo vençer la continençia de Diógenes. Et como él, estando posado al sol, se acostase, et díxole que si alguna cosa avía menester que le plogiese de la demandar, et que gela daría. Al qual respondió Diógenes, et dixo: «De las otras cosas non q[u]iero, salvo el sol en tanto como tú estás delante», que quería dezir: non quiero que me des ninguna cosa, mas q[u]iero que non estés entre mí et el sol. Et aquesto fizo por tal que non le podiese ninguna cosa furtar; segunt que dize Séneca en el libro *De tranquillidat de corazón*, allí onde recuenta de un omne, el qual, como oviese perdido sus cosas, díxole: «Fortuna me manda sin ningunt dispensamiento filosofar».

Pues si los desuso dichos filósofos, que eran ygnorantes de la ley devinal et de la fe, sin esperança del reyno eternal, ygnorantes de la divinal dignaçión o [o]militat que quiere estar pobre por amor de vosotros, omnes, por tal que demuestras la connivençia o alteza de la pobreza et la presçiosidat, segunt que ya es escripto desuso, non es maravilla si los fieles christianos menospreçian las riquezas et son seguidores de la santa pobredat por amor que puedan el reyno çelestial aver et puedan ser semejantes al glorioso Fijo de Dios.

Capítulo sexto: ¿Quánta et qué tal deve ser la pobreza?

Mas por tal como el pobre faze de mayor comedaçión o ala-[164rb]bança, la pobreza entre las suziarías del mundo nos guarda(r) et no(n)[s] esquivá los pecados; segunt que dize sant Gerónimo en la *xcix*ª epístola: «Dévese ver quánta deve ser la pobreza de los religiosos; et deven notar que deve ser con derecha fin, et sin esgrado escogida et resçebida, es a saber, por amor de Dios».

Et por tal que más francamente et más desenpachadamente pueda omne vactar al serviçio de Dios et a las cosas divinales, et más ligeramente pueda omne luchar con los enemigos con los quales deve omne luchar en tienpo, segunt que dize sant Gregorio *Sobre los Evangellos* en el segundo libro en la omelía xiiª, por tal, dize sant Pedro -así como

recuenta *sant Johan* en el xix^a capítulo-, dixo a Jhesu Christo *sant Pedro*: «Ved que nós avemos dexadas todas las cosas et avémoste seguido».

Onde dize *sant Gerónimo* que Sócrates, filósofo, et otros filósofos dexaron las riquezas, mas non han seguido a Jhesu Christo como fizieron los apóstoles. Et por tal, dize aquí *sant Agustín Sobre el ix^o salmo*: «De amor de aquesto es pobre, es a saber, de todas las cosas tenporales, et avemos presçiadadas por tal que tú solamente seas la su fermosura».

Item, deve estar la pobreza amarga a la afecçión, porque el religioso deve amar pobredat asy como aquella que es su esposa. Porque, segunt dize *sant Crisóstomo Sobre sant Matheo* en la postrimera omelía, la pobreza es semejante a una hermosa donzella que ha los ojos fermosos et muy claros et mansos et con grant reposança, et con grant plazer et con deleytamiento es guardada primeramente a todos, et non ha fastío ninguno. Et aquí muy bien pone de aquesta materia *sant Crisóstomo*.

Et pues a manera de esposo deve el religioso amar la su pobreza. A enxemplo de *sant Françisco*, el qual la esposa. Donde dize de aquesto el profeta *David*: «He escogido de estar menospresçiado en la casa de Dios, mas que fundar en el tabernáculo de [164vc] los pecadores».

Item, deve ser alegre, et de grant jocudidad et pagada, et de gran reputación, porque segunt que dize *sant Gregorio Sobre el Ezechiel* en el ii^o libro, omelía vi^a: «Aquel es visto ser pobre que non ha nada de lo que ha et desea que aya, es rico; porque pobreza es tal como que non ha ninguna cosa, et pobreza non es calidat de posesión, porque aquel que bien se conbiene con la pobreza non es pobre; segunt que dize el Sabio en el libro de los *Proverbios*, c^o xiii^o: «Mejor es el pobre et sufiçiente a sí mesmo que non es el rico quando viene que más desea, que non vale lo que ha». Et Séneca en la *Epístola segunda* dize asy: «Onesta cosa es et alegre, pobre».

Item, deve ser pobreza conviniente et tenprada porque son algunos que fueron pobres en el siglo, los quales, entrando en religión, queriendo aver mayores riquezas et mayores magnalias que primeramente; segunt que dize en el *Tractado de las doze abusiones* en la vii^a abusión, que es usar ábito presçioso en religión. Et aquí dize que aquellos los quales solían aver paños dolientes et viles en el mundo (et) contiéndense con los aministradores, et quiérenlos aver presçiosos en la religión. Et aquesta es grant abusión, segunt que aquí mesmo se sigue en persona *sant Bernaldo*. Onde dize *sant Jerónimo* en la *xxiii^a epístola*: «Como yo fuese nascido en pobre casa et en tugurio rústico, el qual apenas podía fatar mi vientre de pan de mijo o de piedras, agora quando so en la orden, fázeme fastío el pan candeal et la miel et las buenas cozinhas et los grandes peçes et las aves de grant presçio».

Item, deve ser la pobreza martirizada en obra, es a saber, que deve dar al cuerpo martirio, porque la boluntariosa pobreza es martirio; asy como dize *sant Bernaldo* en el *Sermón de Todos* [164vd] [los] Santos, que quiere dezir que una mis[m]a promisión fizo Jhesu Christo a los mártires et a los pobres, es a saber, el regno del çielo en el *Evangellio de sant Matheo* en el v^o capítulo, allí donde dize: «Bienaventurados son los pobres de spritu porque de aquellos es el reyno del çielo». Et aquí mesmo a los mártires promete, et dize: «Bienaventurados son aquellos que sostienen et sufren perfecçión por la justiaça porque de aquestos es el reyno del çielo». De linaje de martirio es la voluntariosa pobreza. Et síguese: «¿Quál cosa es más grave del linaje del martirio quando omne ha sabor entre las viandas, et entre las presçiosas vestiduras bestir pobremente, et estar premido entre las riquezas las quales ofresçe el mundo et muestra el diablo? Enpero, el nuestro entendimiento desea aquestas cosas, pues el reyno del çielo asaz es bien prometido a los mártires et a los pobres voluntariosos; mas por la pobreza es conprado sy omne la quiere boluntariosamente sufrir, et por el martirio santo es resçebido sin dilación».

Et pues, el verdadero pobre asy sea pobre por voluntariosa pobreza, que sostenga fanbre et sed et frío a enxemplo del Salvador, ca el ayunava et sustancia ninguna non resçibió; segunt que se lee en *sant Marcos* en la mingania de sus deçiplos, veyendo que avía fanbre et mengua, en aquella ora quando començaron a arrancar las espigas et a fregarlas entre las manos et comer los granos, asy como se lee en *sant Marcos* en el iiº capítulo.

Et leemos de sant Pablo, el qual en fanbre et en sed et en frío et en desnuydat sirvió a Nuestro Señor Dios; así como es escripto en la iiª *epístola ad corinthios*, xiº capítulo. Et con aquesto se acuerda el profeta *David* en el salmo quando dixo: «Yo so mendigo et pobre». Mas mal pecado, el contrario es de muchos, de los quales dize sant [165ra] Bernaldo en el lvº *sermón* que son algunos pobres en guisa que ninguna cosa del mundo non les fallesca.

Iten, la pobreza deve ser reglada por discreción o por sçiençia, asy como dize sant Pablo en la *Epístola de los Filipenses* en el iiiº capítulo, allí do dize: «En todos los lugares et en todas las cosas son instituydos en fartar et en aver sabor de comer et en aver abundancia et en sostener mengua». Et sobre aqueste paso, dize sant Gregorio sobre el *Ezechiel* en la viª omelía: «Grande arte es aquesta, es a saber, aver sabor de comer et estar farto. Et maravillosa disciplina et sçiençia es la qual deve seer aprendida por nosotros por todo el esfuerço de nuestro corazón». Et síguese: «En la mengua suya nos arranca la otra nesçesaria, en los canpos nos retrae, del devinal serviçio nos faze esperar en el deseo de las cosas temporales». Aquesto dize sant Bernaldo de aquel que sabe sufrir mengua por amor de Dios.

Iten, la pobreza deve estar ordenada por umildat, asy como dize el Salvador en *sant Matheos* en el vº capítulo: «Bienaventurados son los pobres de spíritu, que son verdaderos umildes»; segunt que dize sant Agustín en el primero libro del *Sermón de Nuestro Señor en el monte*, allí do dize: «Umildat de la pobreza».

Et dize sant Gregorio en el vº libro *Dialogorum* al xxiiº capítulo: «Menos de aquesto, es umildat, la pobreza se vale muy poco por tal como Dios aborresçe el pobre orgulloso, así como dize el sabio *Eclesiástico* en el xxvº capítulo».

Et por tal, soberanamente se deve esquivar de los pobres arrogancia; asy como dize sant Gerónimo en la xxª *epístola*, en do dize que más es tener alteza de corazón que de onra, et más sutil cosa es tener la arrogancia que aver mengua de oro nin de piedras presçiosas. Et pues que aquestas cosas presçiosas son menospresçiadadas, a las vegadas inflas el corazón por jugloría et ofresçe la [165rb] pobreza a vender el oro popular. Aquesto dize sant Gerónimo. Et por tal, es escripto en *Ysayas*, en el lixviº capítulo dize Nuestro Señor Dios: «¿A quién guardaré sinon al pobre, al contrecho de spritu et [a] aquel que tienpla a los mis sermones?».

Pues los religiosos estudien que sea[n] pobres en las maneras desuso dichas, porque tales son amados de Nuestro Señor Dios. Et por tal, dize Santiago en la su *Canónica* en el primero capítulo: «Dios escogió pobres en aqueste mundo, et [a] aquéstos a Dios oydo en su pregaria». De los quales dize el Salmista: «El Señor ha oydo el deseo de los pobres». «Aquestos tales ensalça Dios en el judiçio, porque serán con El juntos, porque el juyzio ha dado a los pobres» es escripto en el libro de *Job* en el xxviº capítulo. De los quales fabla aquí sant Gregorio en el xxviº libro de los *Morales*: «Muy bien se guardan que non sean traspasadores de su boto et de la su profesión de ninguna cosa propia por tal que por aquella non se dañen».

Onde dize sant Jerónimo en la lxxxiiiª *epístola* de un religioso propetario. Et dize: «Uno de los frayles más tenprado en vida, que non cobdiçioso en la su muerte, dexa çient sueldos, los quales avía ganados texiendo entre los monjes, [a] aquellos que moravan allí, l millia en diversas departidas. Et aquesto fue dicho entre los dichos monjes, et qué farían de

aquellos c sueldos. Entre los quales fueron algunos que dixieron que fuesen dados a pobres, et otros dixieron que fuesen dados a la Iglesia, et otros dixieron que fuesen dados al padre et a la madre del monje; mas sant Macario et Pachomi et Isidoro, los quales eran dichos padres por todos los otros, fablando en ellos (et)[el] Sant Espiritu, determinaron que fuesen enterrados con el monje mesmo que los avía ganados, diziendo: "La tu moneda sea contigo en la tu perdicción". Así como dixo sant Pedro a Ximón encantador, segunt que dize sant Lucas en los *Actos de los Apóstoles* al viiiº capítulo.

Et non es maravilla cómo [165vc] tales mienten al Spíritu Santo et son furtadores et ladrones, usurpando para sí lo que non es suyo. Et son perjurados et transgresores o quebrantadores de su boto. Por esto dixo sant Pedro a Anania que «tenta Satanás tu corazón mentir al Spíritu Santo et defraudar del precio del campo». Aquesto es escrito en el libro de los *Actos de los Apóstoles* en el vº capítulo.

Et semejantemente se lee de un religioso que tenía tres dineros de oro ascondidos, recontando sant Gregorio en el iiiº libro *Dialogorum* antes del fin, ally do se dize que sant Gregorio vedó que los frayles non se allegasen a aquel en la muerte, et que non fuese soterrado con los otros frayles, que lançasen aquellos tres dineros de oro sobre aquel que los tenía, diziendo: «La tu moneda sea contigo en la dapnación».

Pues el divinal pedricador amoneste a los religiosos que sean pobres en las dichas maneras, et amonéstelos los que sean en contrario.

Aquí acaba la segunda distinción.

La tercera distinción es de la castidad de los religiosos a la qual ellos se obligan; et ha dos capítulos.

Capítulo primero: ¿Qué cosa es castidad?

Ansí como los religiosos deven ser pobres, menospreciando las cosas temporales, segunt dicho es, ansy deven ser castos de dentro, et de fuera prometen perfecta et conplida castidad. Qué tal deve ser la su castidad, ya es avido en la segunda parte, donde oystes de la linpieza et castidad de las mugeres; et en la parte quarta, donde se dize de la castidad de los clérigos.

Onde sy las mugeres fieles deven ser castas et los clérigos deven ser perfectamente castos, mucho más los religiosos que se consagran dándose a Dios para sienpre. Ellos son los verdaderos castrados ençerrados en el templo del Señor Dios para lo loar, segunt dize Ysayas en el xxviº capítulo: «Darvos he yo en la mi casa et en los mis muros [165vd] mejor nonbre que todos los fijos et las fijas de Yrrael». Los religiosos ençerrados en los muros, et ellos son los que se castraron por el reyno de los çielos, segunt se lee en el *Evangellio de sant Matheo*, xixº capítulo. Onde castidad es refrenamiento o guarda de amor corrupto et de toda amistança fea; segunt dize Dionisio sobre aquello *De la angelica iherarchia*, capítulo iiiº, : «¡O castidad! Es amor muy alto de todo linpieza et sin ninguna corrupción, con toda integridat». Et por ende, aquel es casto que toda vía acata las cosas çelestiales, et a sólo Dios se tiene, segunt dize sant Agustín en el libro *De la bienaventurada vida*.

Otrosí, castidad es amor ordenado que non somete las cosas mayores a las menores, segunt dize sant Agustín en el libro *De la mentira*. Todas aquestas maneras deve ser el religioso casto, al qual pertenesçe aquello que dize el Apóstol *Ad Thimoreum*, capítulo vº:

«Guarda a ti mesmo casto», conviene a saber de toda suziedad de dentro, agora sea por tanimiento corporal, agora por pensamiento, los quales son figurados por las çinco vírgines sabias.

Otrosí, a cada uno conviene aquello que dize Job, xxxiº capítulo: «Fize pleytesía con los mis ojos que non pensase de virgen». Sobre lo qual dize sant Gregorio en el xxiº libro de los Morales: «Deven ser los ojos apremiados por que la voluntad sea linpia en el pensamiento de toda loçanía, ca los tales ojos son quasi trahedores a la culpa». Et ay dize mucho de la cohibición de los sesos, asy exteriores como interiores.

Capítulo segundo: ¿Quáles cosas son nesçesarias et cuáles provechosas para guarda de la castidat?

Para que la castidat sea guardada enteramente perfecta, deve ser guardada toda superfluydat de manjares et toda ocçiosidat, con enmagresçimiento de la carne et con sus compañeros, que son tenperança et ayuno. Onde dize sant Gerónimo: «El apóstol enmagresçe (s)[t]u cuerpo, et somételo al señorío del [166ra] ánima». Et síguese: «Todos los pecados son de fuera, asy como la avariçia et los otros, sola la luxuria es enxerida en nosotros. Et por ende, grant virtud es et grande diligencia vencer lo que con nosotros nasció en la carne, et non vevir carnalmente, et batallar continuadamente contigo mesmo, et apremiar al enemigo ençerrado en ti bien es maravillosa cosa». Deve, otrosí, ser el comer et el beber poco, porque poçoña del deleyte carnal es el escaso manjar et el biente fanbriento. Et es ensalçada la castidat por tres días de ayuno, ca non ha cosa que tanto enflame el cuerpo a malicia como el mucho comer et mucho beber. Et por ende, dize el Apóstol *Ad Efesios*, iiiiº capítulo: «Non vos querades enbriagar con el vino en que está la luxuria».

Deven, otrosí, ser los religiosos así mortificados que non sientan movimientos suzios; así como contesçió de Exeronante, el filósofo del qual cuenta Valerio, libro iiiiº, capítulo iiiº. El qual non sintió a la muger que se echó çerca d'él et prometiera de lo mover a pecado, et escarnesçiendo todos porque lo non podía inclinar a pecar. «Este vencimiento non es de omne, mas de statua». Quiso dezir: pues en él non ay movimiento carnal, non es omne, synon statua.

Et ansy, a los religiosos pertenesçe aquello que dize el Apóstol en la Epístola ad Romanos, viiiº capítulo: «Non bevides en carne, mas en espíritu». Et por que bivan en perfecta castidat, deven fuyr toda ocçiosidat, asy como grant familiaridat, et espesa fabla con las mugeres, et acatallas a menudo. Et ansy, de las tales cosas. Onde deven guardar los religiosos la morada con las mugeres, segunt dicho es de los eclesiásticos arriba, en la quarta parte d'este libro.

Onde en el Vitis patrum, libro iiº, parte quarta, dixo una santa muger a un monje que declinó quando vido monjas, dize: «Sy tú buen monje et perfecto fueses, non nos acataras asy después que conosçes que éramos mugeres». Et en la parte segunda se lee del abad Arsenio que respondió a una muger que le demandava que se acordase d'ella en sus oraciones. Et dixo: [166rb] «Ruego yo a Dios que quite la tu memoria del mi coraçón et que non acuerde de ti».

Otrosí, en la iiiiª parte dize de una santa muger que estava enferma en el monesterio et non pudo sufrir que su hermano carnal la bisitase porque por él la non viniese entre las otras. Et díxole: «Vete hermano, et ruega a Dios por mí, que con la gracia de Jhesu Christo verte he en el regno de los çielos». Et de otro que non quiso ver a su madre, sinon los ojos çerrados. Et por esto, dizía el abat al su disciplo: «Bamos acullá do non ay mugeres».

Onde deven saber los religiosos que los diablos de cada día trabajan en tentar los religiosos. Onde en el dicho libro, parte quinta, se lee de un fijo de un sacerdote de los ydolos que vido a Satán et a su cavallería que estava delante d'él. Et como preguntase a cada uno qué es lo que avía fecho, et uno dixo: «Moví entre las gentes muchas vatallas por treynta días, et murieron muchas gentes», et fízolo luego açotar. Et otrosí, dixo otro: «Abnegué muchos navíos en la [mar] por espacio de xx días», et mandólo otrosí açotar. Et otrosí, otro dixo que fiziera matar un novio en unas bodas, et tanbién le fizo açotar. Et levantóse otro que dixo que estudiara con un monje en el yermo quarenta años tentándole et que apenas le pudo fazer pecar, sinon aquella noche que le fiziera caer en pecado de la carne. Et el príncipe, al punto que esto oyó, levantóse, et abraçólo, et besólo, et tiró su corona de su cabeça, et púsogela, et fízolo asentar consigo en una cáthedra, diziéndole: «¡O, qué grand cosa feziste!». Et el moço, veyendo esto, dixo entre sí: «Grande es la orden de los monjes». Et metióse luego monje.

Et por ende, los religiosos mucho se deven guardar de la conpañía de las mugeres para que sean berdaderos castos. Otrosí, deven tajar todo amor carnal; segunt dize sant Gerónimo en la epístola ya dicha: «El amor carnal es vencido por el amor del spritu, et tal deseo carnal es restenido por el deseo espritual». Deve gustar el religioso las cosas celestiales et de la dulçedunbre divinal, [166vc] luego se refrena el amor carnal. «Et aquesta tal caridat es la fermosura de dentro de la fija del rey», segunt dize sant Agustín *Contra Faustun* en la epístola xvª; et Salamón: «¡O quán fermosa es la generaciön casta con caridat!». Quál deve seer la castidat ya lo ovistes arriba en la parte quinta de la castidat de los eclesiásticos.

Aquí acaba la tercera distinción.

La quarta distinción es de la obidiençia a la qual se obligan los religiosos; et ha seys capítulos.

Capítulo primero: ¿Qué cosa es obidiençia?

Non solamente fazen boto los barones religiosos a las virtudes desuso dichas, es a saber, a voluntariosa pobreza et a pura castidat, antes aún a obidiençia, que es subjecçión de la voluntad, segunt que dize Damasçeno en el iiiiº libro en el iiiiº capítulo. Porque segunt se lee en el primero libro de los *Reyes* en el xvº capítulo: «Mas vale obidiençia que sacrificio». Sobre la qual palabra dize sant Gregorio en el postrimero libro de los *Morales*: «Por tal, es mejor la obidiençia que non el sacrificio, porque en el antiguo sacrificio la carne estraña tomava muerte, mas en la obidiençia la propia voluntad es ferida». Et pone aquí sant Gregorio muchas buenas palabras de obidiençia. La sollepnidat de la qual mostró el fijo de Dios, que non vino a fazer la su voluntad, mas la voluntad del su Padre, así como dize sant Johan en el viº capítulo. Iten, o en conplir aquella alta perfecçión o perseverança de la obidiençia quando fue fecho obidiente fasta la muerte, asy como lo dize sant Pablo en la *Epístola ad Filipenses* en el iiº capítulo. Et por esto, dize sant Bernaldo, escribiendo al obispo de Senon: «Jhesu Christo dio la su vida por tal que non perdiere la obidiençia».

Capítulo iiº: ¿Cuál deve ser la obediencia? Et de los grados d'ella.

Mas cuál deve ser la obediencia, pntala sant Bernaldo sufi-[166vd]cientemente en el *Sermón de la obra*, el qual comienza asy: «Egredete de terra tua aid Deus ad Abraán», *Genesis*, xiiº capitulus», que quiere dezir: «Dixo Dios a Abraán: "Vete de la tu tierra"». Et después, en el xxiiº capítulo, síguese que dixo Dios a Abraán: «Toma tu fijo Ysac, el qual tú amas, et ofresçerlo as a mí sobre una grant montaña que te yo mostraré». Et aquí propone Dios a Abraán obediencia en enxemplo.

El primero grado de la obediencia es boluntariosamente obedesçer fasta que la propia voluntad sea muerta, et que sea amada la voluntad de los perlados.

Segundo grado de obediencia, simplemente obedesçer sin ningunas questiones et sin murmuraciones et sin escusaciones; por tal dize el Spritu Santo: «En la oyda de la oreja me ha obedesçido», lo qual es escrito en el salmo.

Et el terçero grado de la obediencia es alegremente obedesçer, porque al omne alegre ama Dios, porque la claridat de la cara et la dulçor de la palabra dan grant fortaleza a la obediencia; segunt lo que dize el Sabio: «Sobre todas cosas me plaze de la cara riente del omne obidiente». Et avemos enxemplo en *David* que saltava delante de la arca del testamento divinal. Aquesto es escrito en el segundo libro de los *Reyes* en el sexto capítulo.

Quarto grado de la obediencia es ligeramente obedesçer; por tal, dize el Salmista: «Por el camino de los tus mandamientos corrí. Porque el fiel obidiente non sabe la guía en ninguna cosa, fuye a toda tardança. Bete ende adelante el mandador; apremia los ojos a la vista; et las orejas, al oyr; et la lengua, al fablar; et los pies, al camino; et ayna te dende ve, por tal que sea conplida la voluntad del inperante». Et enxemplo avemos de Sateo; al qual dixo el Señor: «Sateo, apresúrate et desçende aquexadamente, ca me conviene oy de folgar en tu casa», segunt se [167ra] escribe en el *Evangellio de sant Lucas*, xixº capítulo.

El quinto grado de obediencia es conplir lo que le es mandado con todas sus fuerças; segunt que dize sant Bernaldo: «Sea confortado el vuestro coraçón, et sea echada toda tribulación. Et sy se levanta persecución, et aun si los pecadores ponen delante algunt lazo, et si los spritus malignos enbarguen el camino, diga el verdadero obidiente: "Aparejado so, et non me turbaré"».

El sexto grado de obediencia es umilmente obedesçer. Porque dize la Santa Escritura en el primero libro de los *Reyes* en el xvº capítulo: «Dixo Dios a Saúl: "Como tú fueses pequeño en tus ojos, fuste fecho príncipe et cabeça en los tribus de Ysrael"».

El séptimo grado de obediencia es perseverar en la obediencia. Porque «aquel que fasta la fin perserverare, aquéste será salvo», dize sant Matheo en el xº capítulo. Et aquesta perseberancia es muy grave, prencipalmente en las adversidades oyr. Mas muy más grave es de conplir et de guardar, mayormente quando la cosa mandada es grave de la oyr, et mucho más grave de la conplir et poner por obra. Aquesto mesmo dize sant Bernaldo en un *Sermón del Aviento*, onde dize que la obediencia es en çinco partes partida:

La primera cosa es que omne obre cosa derechurera, porque non deve ser obedesçida cosa alguna que sea contra Dios. La segunda es obra voluntariosa; porque quando la cosa es nesçesaria, ya non es obediencia. La terçera es obra de entençión, et con entençión pura. Et por esto, dixo Jhesu Christo por *sant Matheo* en el viº capítulo: «Si el tu ojo fuere simple, todo el tu cuerpo será claro et luziente». La quarta cosa es quando es discreta cosa, por tal que non sea sobre su fuerça por de guisa que lo non pueda fazer. La quinta cosa es que sea firme, es a saber, que aya perseverancia; mas para aquesto, que aya perserverancia, deve aver por muro a la perseverancia, et deve aver escudo de paçiencia. Et bien lo trae todo aquesto sant Bernaldo en el libro *De las meditaciones* allí en do dize

[167rb] que el buen obidiente da la su boluntad et el su querer, diziendo con el profeta: «Aparejado es el mi coraçón Señor Dios, aparejado es el mi coraçón». Et aquí muy bien lo trae sant Bernaldo.

Capítulo terçero: ¿Quáles deven ser las obras de la verdadera obidiençia?

Por las cosas desuso dichas paresçe la exçellençia de la obidiençia, porque en ella la propia voluntad es machucada et quebrantada por amor de Dios, asy como dize sant Gregorio en el postrimero libro de los *Morales*: «Mejor es aquel que su coraçón sobjudga et señorea que non aquel que espugna et quebranta las fortalezas et las çibdades». Aquesto dize el Sabio en los *Proverbios* en el xviº capítulo. Sobre el qual paso dize sant Gregorio en el segundo libro del su *Pastoral* en el xiº capítulo: «Porque en el primero sobrepuja su coraçón, et el otro subjudga las cosas que son de fuera».

Et de aqueste dezir se da a entender manifiestamente la dificultad et graveza de la obidiençia, porque «ninguna cosa non es al omne tan trabajosa como quebrantar su propia boluntad», aquesto dize sant Gregorio en el xxxiiº libro de los *Morales*. Et por eso, es escripto en la *Primera canónica* de sant Pedro en el iiº capítulo: «Vosotros seredes castigados et castigaredes vuestras almas en obidiençia de caridat».

Iten, de aquésta paresçe la triunfal victoria del omne por la obidiençia, porque por la obidiençia vençe a sy mesmo en la su franca voluntad captivar et someter a voluntad de otri, porque «el varón obidiente fabla victorias», aquesto dize el Sabio en los *Proverbios* en el xxiº capítulo.

Pues non es maravilla si la obidiençia es de grant loor, porque aquésta es virtud et madre, et en alguna manera guardiana de las otras virtudes. Et aquesto dixo sant Agustín en el xiiiiº libro de *La çibdat de Dios* en el xiiº capítulo. Et aquesto mesmo se fabla en el iiº libro de las *Vidas de los santos Padres* en la xiiiª parte, allí do dize que la obidiençia es salud de todos los fieles et engendrada(s) de todas la virtudes, es llave que abre los çielos, et levanta los omnes de toda la tierra, et mora con los ángeles, et es vianda et manjar de todos los santos.

Capítulo [167vc] capítulo quarto: De los enxenplos de la obidiençia entre los antiguos.

Mas quánta fue la obidiençia de los antiguos, aquí mesmo demuestra por enxenplo de aquel que riega el árbol seco por tres años, et aquesto por mandamiento del abad. El qual árbol al terçero año dio de sí fruto, el qual es dicho fruto de obidiençia. Et de aquel que ligó la leona por inperio et mandamiento del abad. Et de aquel que dexó de escriuir aquesta letra o de la viiª parte, et non la acabó de escriuir. Et quando acabó de fazer el mandamiento del abad, falló la otra parte fecha de oro, como fue llamado Pero abad. Et de aquel que echó su fijo en el río por tal que pudiese conplir el mandamiento del abad, et el niño non murió. Et de muchos otros semejantes se recuenta aquí mesmo en la xvª parte. De aquel que dexó el anzuelo en el pez así como lo tragava por tal que conplese ayna el mandamiento del abad.

Et así mesmo, recuenta Séneca en el su *Diálogo* de la maravillosa obidiençia de los religiosos antiguos, así como de aquel al qual mandó el abad que regase una verga seca, et el agua era lueñe bien por media legua, et trayan la acuestas. Et dende, al terçero año floreçió et fizo fruto.

Et semejantemente, recuenta aquí mesmo de la obidiençia de aquel que prometió toda obidiençia al abad et que non dexaría de entrar en el fuego si el abad gelo mandase que entrase en el forno ardiente. Et aquesto non vagarosamente, mas antes muy ayna et alegremente, queriendo conplir la obidiençia, entró en la flama, et la flama fizole lugar, et non le fizo el fuego ningunt mal. Así como aquellos tres niños: Sidrat, Misat et Abdenago, la estoria de los quales se lee en el *Daniel* al iiiº capítulo. Porque en el tienpo de los antiguos la más preñçipal virtud que era entr'ellos era obidiençia, asy como se lee allí onde avemos desuso allegado, et aquí es muy bien puesta [167vd] aquesta virtud.

Et semejante, Johan Casia en el primero libro *De las collaçiones* pone enxenplos; asy como de aquel que regava el palo seco, et traya el agua bien media lengua a las cuestas. Et demandóle un buen omne que sy avía echado rayzes. Et aquel respondióle: «Non sé». Et el omne antiguo arrancóle, el qual árbol avía regado aquel monje bien por espaçio de un año, et echólo.

Et semejantemente, pone enxenplo de un otro, el qual por mandamiento del antiguo echó la alcuza del olio por una peña ayuso, et la quebró, ya sea que en toda la hermita non oviese más olio sinon aquello poco, non guardando que el mandamiento era sin razón.

Et semejante, pone enxenplo de aquel que por mandamiento del antiguo se esforçava et fazía todo su esfuerço a somover una piedra la qual non podría somover una grant copaña de omnes.

Et semejantemente, pone enxenplo del noble frayre al qual dixo el antiguo que traxiese a las cuestas por las plaças x espuestas a vender. Et por tal que más luengamente estoviese en la plaça detenido, díxole que non las vendiese todas a un omne; mas una a uno, et otra a otro. Et aquel cunplió aqueste mandamiento muy devotamente.

Et semejantemente, leemos del deçiplo de sant Benito lo comió brel agua, el qual non se pensava que fuese agua. La qual cosa sant Benito atribuye non a sus méritos, mas a la obidiençia de sant Mauro, segunt que se lee en el iiº libro *Dialogorum* en el viiº capítulo.

Pues paresçe por las cosas susodichas qué tal era la obidiençia de los antiguos, qual la escrivió et demuestra sant Benito desuso en la presente distinción en el iiº capítulo: yana cosa, voluntariosa, et así de las otras perfeçiones que son aquí escriptas.

Porque los antiguos fablavan a los frayles cosas vistuertas por tal que viesen si serían en todas cosas obidientes, asy como fizo un omne diziendo a un frayle que el [168ra] viernes que comiese por la mañana, asy como se recuenta en las *Vidas de los santos Padres*. Allí en do se lee desuso que dixo un antiguo que non pugnan los demonios con nós quando fazemos nuestras voluntades, porque las nuestras voluntades son voluntades de los demonios, et asy son fechas. Porque la propia voluntad es muro de cobre entre el omne et Dios, la qual voluntad sy omne la relexa por amor de Dios. Sant Agustín dize sobre aqueste paso: «Tristeza es mía si yo fago la mi voluntad», así como se lee en las *Vidas de los santos Padres* en la xiiiª parte. Et solamente los religiosos antiguos fueron obidientes a sus príncipes, asy como se muestra desuso en la segunda parte de la primera distinción en el iiº capítulo et en el iiiº, en do fablamos de la disçiplina de cavallería.

Et aquesto mesmo, pone Valerio Máximo en el segundo libro en el iiº capítulo, allí en do dize en qué manera los cavalleros eran obidientes a sus príncipes en tomar la disçiplina segunt alvedrío de los príncipes; et singularmente, cómo deven estar en la hueste segunt la disposición. Allí en do se dize de uno que fizo fazer pregonar que si alguno fuya de la hueste que lo matasen asy como a enemigo. Et por aqueste pregón los cavalleros fueron todos fortificados en sus coraçones los unos con los otros, et vençieron sus enemigos. Et de aquesto mesmo fabla asy a donde fabla de los ojos.

Capítulo quinto: De los obidientes imperfectamente et non conplidamente.

Al contrario es aún de muchos religiosos, que más quieren que sus mayores faga[n] sus voluntades que non si ellos fazían la voluntad de los mayores. Asy como se recuenta en la *Vida de los santos Padres* en la xª parte, allí en do se lee de un abad que respuso a un monje que vino a él et díxole que quería aver un abad que [168rb] fiziese todos tienpos la mi voluntad. Al qual respuso el abad: «Tú buscas abad que siga sienpre la tu voluntad, mas non tú la suya». Et quando ovo oyda aquesta respuesta dixo: «Perdóname porque gloriejan en lo que he dicho, et castigadme por manera que lo diga bien».

Et aquéstos son semejantes [a] aquel çiego al qual dixo Nuestro Señor Dios Jhesu Christo: «¿Cuál cosa quieres que faga?»». Et aquesto es escrito en el *Evangellio de sant Matheo* en el xviiiº capítulo. Et sobre aquesto dize sant Bernaldo en el sermón que tales son muchos a los quales conviene de nesçesitat que su mayor les mande qué quiera que les sea fecho, que si ellos lo demandavan a su mayor.

Et guárdense algunos non sean desçendidos pensándose que la cosa que su mayor les manda sea de poca valor o ligera; et por aquesto, que lo non deven obedesçer. Oyan a sant Bernaldo en el libro *De mandamientos et de la dispensación en la regla de sant Benito*, allí do se dize que la regla obidiençia es devida a los mayores, es fecha a Nuestro Señor Dios. Porque todas cosas que manda el omne por dicho çierto te fago que non desplace a Dios nin deve estar departido de aquello que manda Nuestro Señor Dios. Et cuánto departimiento ha entre lo que Dios manda por sí sin ningunt mandamiento los sus ministros ángeles a omnes viene en conosçençia de los omnes lo que Dios es plaziente. Et non sea dicho que a El plazía de aquestas cosas nin se deve esperar mandadores. Omne deve estar escusado vedador; mas solamente en aquellas cosas que puede venir en daño et son oscuras et omne por sy non las puede conosçer, antes está dañado si las q[ui]ere Dios de una parte a otra mandar o vedar, allí deve estar esperado mandador o escuchado vedador. Et aquesto dize aquesto.

Pues en aquestas cosas tales deve estar obedesçido por los menores a los mayores quando es mandado por los mayores. Et por aquesto, deve estar [...] obidiençia en tales cosas, porque segunt que dize sant Anselmo en el libro *De las semejanças* en el xxiiiº capítulo: «Tres grados son, es a saber: obidiençia et desobidiençia, [168vc] que son contrarias; et liçençia, que es como mediana, la qual engaña a muchos; segunt que aquí dize sant Anselmo, poniendo enxemplo de las moças de casa, las quales son deyuso de las dueñas de casa; et de la ladrona que es entre ellos, que trae que pueda yr fuyendo por tal que non faga las obras que es tenuta de fazer; et dize que es enferma, et non lo es; et por aquesto, muestra tristeza ascondidamente; et dize mal de las otras por tal que sea tenuta por mejor; lisonjera a su dueña por tal que aya lo que demanda; et asy de los otros defallimientos.

Capítulo sexto: De la religión de la inobidiençia.

El religioso deve guardar et deve esquivar desobidiençia así como dapnaçión, porque soberviar al Criador del mundo es traspasa(da)[r] o quebrar sus mandamientos; así lo dize sant Gregorio en el xxiiiiº libro de los *Morales*. Et aquel [que] se da fastío o enojo de estar sometido semeja al diablo, así lo dize el diablo et así lo dize aquel mesmo sant Gregorio en el xxixº libro de los *Morales*; porque, cuydando andar tan toste, cahe por pecado de sobervia, porque quiso usar del consejo del diablo, que era en antes caydo por sobervia. Et, por tanto, diole a beber con el cálize de sobervia.

Aquesto dize sant Agustín *Sobre sant Juan* en la omelía xxxª, en cuál manera la propia voluntad es como una adúltera allegada al diablo, de la qual nasçen los viçios et los

pecados. El pecado por esto es pecado, porque es voluntario. Et aquesto dize sant Agustín en el primero libro *Del franco alvedrío*: «Es asy conparada a la yerva veninosa o poçoñosa, de la qual si alguno dende toma, luego en punto torna mesillo», así lo dize sant Anselmo en el libro *De las semejanças* luego después del comienço. Aquesta desobidiença o voluntad propia brevemente era puñida por los antiguos príncipes en sus cavalleros; asy como recuenta sant [168vd] Agustín en el xviiiº libro de *La çibdat de Dios* de aquel que mató a su fijo por quanto traspasó su mandamiento, como q[u]iera que fuese vencedor. Et otro(s) enxenplo(s) semejante se recuenta en el primero libro de *La çibdat de Dios* en el visçésimosegundo capítulo. Et aquesto mesmo se recuenta Egisipus en el iiiº libro.

Pues el pedricador divinal, fablando con los religiosos, dévelos amonestar que abraçen las virtudes desuso dichas et que esquiven los viçios et los pecados, los quales son contrarios a las dichas virtudes.

Aquí acaba la quarta distinción, et síguese la quinta.

La quinta distinción es de siete cosas nesçesarias a los religiosos si q[u]ieren bevir perfetamente en las susodichas virtudes; et ha ocho capítulos.

Capítulo primero: Que esté lueñe de roydo mundanal; ello, [al] menos, de voluntad.

E como q[u]ier que sean muchas virtudes nesçesarias a los religiosos por tal que sean perfectos et acabados, et enpero, quanto es de presente dirévos de siete cosas nesçesarias a las virtudes de los religiosos:

La primera con que deven estar tirados et deven fuyr de los negoçios o ruydos mundanales, et deven reposar et estar en las clautras, sinon atanto como los fuerça la justa nesçesidad o los costringe la piadosa utilidat; asy como amonesta sant Jerónimo en la *Epístola lxxiiª*, allí donde dize: «Aquí deseamos el entrar en la çibdat a menudo nosotros que sentimos la singularidat», porque dize él: «La soledat es a mí parayso, et obrar en el mi canpo».

Et aquel mesmo sant Gerónimo en la xxxiiiª epístola: «¿En dó avemos más familiaridat et gozo que non aquel de Nuestro Señor Dios? ¡O frayle! Et ¿qué y fazes en aqueste siglo tú que eres mayor que todo el mundo?». Et aquel mesmo en la xxxvª [169ra] epístola, allí en do dize: «Tú, religioso, que debes esquivar los comedimientos de las presonas seglares, mayormente, de aquellos que se temen de las onras». Et aqueste mesmo en la lxxxiiiª epístola: «Algunos conoçían estar monje, non fablando por las villas; mas en su monesterio, callando et seyendo». Et síguese luego: «Et dízelo Jeremías en el su plancto en el iiiº capítulo: "Solo estará et callará"». Et de aquesto fabla mucho sant Jerónimo en sus epístolas ya desuso dichas et en el *Tractado de las doze abusiones de la claustra*, en do dize que la quinta abusión es el monje curioso o curial, es a saber, aquel que mucho está en las cortes. La sesta abusión es el monje abogado. Et en aquel mesmo libro dize muchas cosas de aquesta materia et de los peligros de los religiosos por el mundo.

Capítulo segundo: Que renieguen de todo en todo a sí mismos.

La segunda cosa que a los religiosos es nesçesaria que de todo en todo se fagan negar a sy mesmos, et plenaria trasladaçión o trasmutaçión en los otros omnes et varones virtuosos, cunpliendo aquello del Salvador que es escripto en el Evangellio de sant Matheo, xx^o capítulo, onde dize así: «Quien quisiere venir en pos de mí niege a sy mesmo». Sobre el qual paso dize sant Gregorio en el segundo libro de los Evangellios en la xii^a omelía, donde dize que entonce nós mesmos nos renegamos quando esquivamos aquellas cosas las quales son estadas por fermosura. Et aquesta cosa nosotros nos esforçamos a la qual somos nuevamente dichos.

Et síguese: «Si alguno non desfallesçe en sy mesmo, non se puede allegar a aquel que es de sobre sy mismo». Et pone y enxenplo de los plantos de los orotaliçes, los quales son replantados por tal que aprovechen, et son arrancados por tal que crezcan, et de las simientes que son fincadas en la tierra por tal que más conplidamente suban.

Et aqueste mesmo [169rb] sant Gregorio *Sobre el Ezechiel* en el primero libro en la iii^a omelía, donde dize asy mismo: «Reniega aquel que se muda en mejores cosas et comiença a estar en aquella cosa que non era, et desfallesçe en lo que de antes estava». Et por aquesto, dize sant Pablo en la *Segunda epístola de los de Corinthio* en el v^o capítulo: «Si alguna criatura chica traspasara en hedat vieja»; et Nuestro Señor Dios Jhesu Christo: «Catad que son fechos nuevos».

Et non solamente deve estar mudado el religioso quanto a la culpa, segunt que fabla sant Gregorio en la omelía susodicha; porque si el luxurioso será tornado a la virtud de continençia, aquéste puede omne dezir que es mudado en bien, et aqueste mudamiento es nesçesario a todos aquellos que se repienten. Porque dize el Sabio en los *Proverbios* en el xii^o capítulo, hablando a Dios, et dize así: «Señor, múdanos; et buelve los pecadores, et non serán». Mas deven estar mudados a la escaseza del chico movimiento o de la obra, segunt que se poderá fazer en aquesta vida que es corruptible, por tal que pueda dezir con el Apóstol: «Yo bivo, mas ya non bivo, mas bive en mí Jhesu Christo». Et aquesto es escripto en la *Epístola de los de Galathas* en el ii^o capítulo que así deve estar mudado: que la sobervia deve estar mudada en umildat, et la yra que sea mudada en paçiençia, et así de las otras virtudes en las quales se que deven mudar todos viçios. Et las escasezas de los viçios deven estar todas adormidas en el religioso, et en tal manera que a los movimientos de aquellos que son asy escasos que sea así el religioso o insensible o inmovible.

Non tan solamente por los enxenplos de los Padres santos, los quales asy se cambiaron et mudaron en omnes virtuosos de todo en todo que así como eran primeramente, mas aún por enxenplos de los filósofos, asy como paresçe desuso del filósofo el qual fue llamado estatua por una mala mujer. En semejante es de Diógenes, del qual se dize en las *Collaçiones de los santos Padres* que como lo guardase un omne, et bolvióse a [169vc] (a) él: «¡O ojos del corronpedor!». Et sus discipulos quisieron yr contra aquel omne, respuso a conpañeros: «Reposadvos. Et dígovos que yo so tal, mas abténgome dende». Et demuéstrese en el *Policrato* en el viii^o libro en el vii^o capítulo que batalla con la natura de los cuerpos, et fuese ende vençedor, sobrando la su maliçia con muy grand bergüença de su coraçón, en tanto que natura paresçe otro Demóstenes, et paresçe otro.

Et si el religioso non se muda asy como aquéstos desuso dichos, non averá consigo cunplida paz et non será acabado. Et por tal, dize Séneca en la *xxix^a epístola*, hablando al religioso: «Tú que entras en religiõn debes mudar el coraçón, et non el lugar». Et asy lo dize el Sabio en otra manera: «Siguiendo los viçios en do quier que vayas». Et por tal, Sócrates dixo a un deçiplo que le demandava quál cosa le enbargava et non le aprovechavan las romerías. Respúsole Sócrates: «Como tú mismo te metes aderedor porque aquella cosa te prende, la qual te echa de tu carrera. Dime en qué quiere aprovechar la cosa nueva de las tierras. Et por tal, el fuyr non te ayuda porque contigo mismo llievas la

carrera de tu corazón, el qual tú debrías posar. Et en otra manera antes de aquesto non te plazería ningunt lugar. Et vas de acá, et vas de allá por tal que puedas poner tu carga. Et por tu jactación, te eres fecho provechoso». Et pone ende un buen enxenplo.

Et dize que las cargas que son en la nao, si están firmes et desigualmente se mueven, menos costrimientos dan a los marineros, porque la una parte yaze, et por la otra parte paresçen, et son los unos con los otros costreñidos; mas si la tenpestad se mueve, conviene de fazer echar las cargas de la nao en la mar si la nao et la gente d'ella se quiere salvar.

La nao es el religioso que va por las ondas del mar grande de aqueste mundo, de [169vd] una tentación o tribulación en otra está continuamente en grant tenpestad; et por tal, está en peligro de perdiçión synon echa las cargas de los vicios de sy mismo.

Et pues, el estudio del religioso deve ser en mudar a sí mismo, et en esquivar los vicios et los pecados, et echarlos de su corazón. La qual cosa non fazen muchos, así como dize sant Gregorio en la omelía desuso dicha, donde dize: «Averás visto que algunos han mudado solamente el ábito o bestidura, mas non el corazón nin la vida. Et asy que han resçebido la religiosa vestidura, mas non han desechados los vicios et los pecados, porque ya los vio en el aguijón del pecado». Et dirá: «Yo te echaré en el dolor de la malicia, et en la plaga o dolor del próximo bullirás. Et veo que por los bienes se demuestran a fazer soberbia, veo las ganancias del mundo con grand deseo et sin ninguna folgura buscarlas, et solamente en el ábito sería fiança aver et alegrar».

Capítulo terçero: Que exçiten o despierten sus coraçones.

Yten, deve ser en los religiosos exerçicio de la spiritual cobertura del corazón, asy como del huerto o del canpo. Ca el enemigo y sienbra una yerva que el nonbre le dize junggella, et mata el trigo, et de dentro de aquella nasce. Lança las simientes de los vicios et de los pecados, et nasce et bronta las inclinaciones de los cobdiçiosos. Et por aquesto, si el corazón non es entretranado et purgado de aquestas malas yervas, levántanse et bévense todos los bienes que se fazen nin se pueden fazer por el alma.

Et por tal, dize el Sabio en el xxiiiiº capítulo en sus palabras de la sabiduría de Dios: «Yo so pasada por el canpo del omne perezoso». Et síguese ende: «Parad mientes que todo está lleno de fortigas, et toda la cara de la tierra del huerto ha fenchido las espigas, et la [170ra] desenbargan piedras et la destruyen», es a saber, que los tremores de las inclinaciones et las agudezas de las espi[n]as de los cobdiçiosos, asy que la baraca es disipada et destruyda, es a saber, o custodia o guarda de las disciplinas o correçiones. Pues a manera de ortolano industrioso deve estar el religioso; et deve tollor o pensar, de su alma tollendo et arrancando las cosas de suso dichas; et deven senbrar o plantar los sus contrarios. Et por tal, se lee aquí mesmo: «Exerçita o tuelle diligentemente tu canpo».

Et aquesto non tan solamente por enxenplo de los santos Padres, antes aún por enxenplo de los filósofos; segunt que dize Apuleyo en el libro *De Dios*, el qual fizo Sócrates, donde dize: «Non me maravillo de ninguna cosa tanto como de los omnes que querrían yualmente bevir, es a saber, que non pueden bevir synon con el pensamiento, nin se puede fazer que tú mucho maravillosamente bivas si pues tú non tuelles de ti el pensamiento. Enpero, los omnes non tuellen su pensamiento».

Et pone y enxenplo sy alguno lo quiere agudamente mirar: «Los viejos, quando son enfermos, se deven curar; asy como vee sy q[u]iere ver; si quisieres correr vigurosamente, debes los pies guaresçer; si quisieres vigurosamente batallar, déveste esforçar et cubrir los braços, con los quales el omne faze la batalla; et así mismo, de las otras partidas del cuerpo. Porque los omnes non exerçitarán o estollerán los sus pensamientos, es a saber, la

su razón. La qual razón es nesçesaria a la vida de todos los omnes, así como se sigue que el pensamiento non es fecho bueno por los bienes foranos nin por los bienes de los cuerpos, mas solamente quando es bien dotrinado por buenas sçiençias o artes».

Et por tal, dize Sócrates que porque la su alma era llena et instruyda en çiençia lleneramente et era entre los sabios muy sabio et de grant consejo, (et) menospreçió todos los bienes corporales et todos los bienes tenporales, que son fora-[170rb]nos en el mundo; porque aquí fabla asy como filósofo. Porque, si los omnes han cura de tirar el canpo, o de mudar et onrar su cavallo, muy mayor deve estar del pensamiento.

Et por tal, dize Agelio en el segundo libro: «Sy alguno sufre que su canpo sea suzio de malas yervas et non lo q[u]iere curiosamente et con diligençia labrar et purgar, o sy alguno tiene su árbol lleno de ramas secas, et la viña (non) llena de sarmientos et de malas yervas, et non ha cura de mondar o espurgar o podar aquélla, aquesto non llevará sin pena. Iten, si algunt cavallero avía su cavallo magro et que non fuese almohaçado, el dicho cavallero non podía ser dicho polido». Et quiere tanto dezir como non curoso. Et aquesto dize aquel susodicho: «Más deve estar dicho non curoso aquel que lexa su pensamiento en mal escuchar o en mal pensamiento».

Mas el religioso ponga su pensamiento por tal que sea buen árbol et haga buenos frutos; así como es escripto en el *Envangelio de sant Matheo* en el viiº capítulo: «Aquesta bondad es del buen omne requerida: que non solamente sea bueno, antes aún que todos tienpos quiera estar bueno et fazer todos tienpos buenas obras». Porque segunt que dize Séneca en la xxvª epístola: «La mayor parte de la bondad es querer ser fecho bueno. Sabes quál es dicho bueno. Dígote que aquel que es perfecto solamente, et por ninguna nesçesydat non querría fazer ningund mal nin podría».

Porque segunt que dize sant Agustín en el xiiº *Sermón de las palabras de Dios*: «Et ¿a qué aprovecha la arca llena de los bienes et la conçiençia sea vana? Tú quieres aver bienes, et non quieres ser fecho bueno. Vergüença debes aver de tus bienes et si la casa tuya es llena de bienes et tú eres malo». Et conclúyense aquí mismo: «Si los bienes foranos podiesen, llamaríen et quitaríen delante Dios contra su Señor et d(a)[i]rían: «¡O Señor! Et tantos de bienes as dado aqueste omne, et él es malo».

Et por tal, es escripto en la profeçia de (Abacac) *Abacuc* en el iiº capítulo: «La piedra de la pared llamará a Dios, et el madero que es entre las junturas de las paredes et de los [165vc] hedefiçios responderá. Dapnaçión averán aquellos que hedifican las çibdades en sangres o en pecados, et es dicha la çibdat de yniquidad».

Et por tal, dize aquí mismo sant Agustín: «A qué le aprovecha al omne lo que ha, pues que non ha [a] Aquel que da todas las cosas». «Et ¿qué aprovecha al nesçio aver riquezas et que non pueda conprar sabyduría?», aquesto dize el sabio *Eclesiástico* en el vº capítulo. Pues el estudio del religioso equal deve ser en tirar su coraçón en la manera desuso dicha, retornando en su pensamiento, muy fondamente mirando a aquello.

Capítulo quarto: Que estudien bien et escudriñen su continençia.

La quarta cosa que es nesçesaria a los religiosos que sean de sy mismos en sotilmente demandar o secreta discreçión o verdadera conçiençia, porque los viçios se si muelen o dependen en estas virtudes muchas a las vegadas; segunt que dize sant Gregorio en el xxiiº libro de los *Morales*, poniendo tales enxemplos, et diziendo que remisión disoluta es aguda et resçebida por manseza et piedat; et por derramamiento, por misericordia es cresçido; et la pertinacia en males et dize que es constançia; et el rencor que es non competente es cresçido que se umildat; et la pereza quasi a las vegadas; et así de las otras que recuenta aquí sant Gregorio.

Et por tal, el religioso deve retornar a su coraçón, et deve revocar los pensamientos et cogitaçiones et las afeçiones et los fablares et las obras et ocasiones con todas sus çircunstançias quasi a capítulo; asy como dize *Job* en el xxxiiiiº capítulo: «Non es en poderío del omne que venga al juyzio».

Aquí deve sant Gregorio demandar et escodriñar et presentar dentro en el su pensamiento, allí do dize que allí acusa la conçiencia, et judga la razón, et liga et ata el temor, et tormenta el dolor. Quasi aquesto mismo se dize sant Agustín en el libro *De penitencia*. Et dize asy: «Que pues que el juyzio es costituydo en el coraçón, la conçiencia es testimonio, et el tormentador es el temor. De aquí sale una cosa como sangre del alma que se confiesa. Aquesta es la lágrima [170vd] que sale de fuera a la fuente, que es el ojo; ca por tal es dicho de los Santos Evangellios que su coraçón era lleno de biledades por el escodriñar desuso dicho».

Así como lo despone sant Gregorio *Sobre el Ezechiel* en el iiº libro en la viiª et en la xiiª omelía, allí en do expone aquesto, que dize el señor aquel que avía guarda: «Vete dende a tu casa». Ca de aquesto mismo habla sufiçientemente en el libro *De la claustra*, del ánima espiritual. Et dize así: «Que así como el convento, por tal que corrija las cosas erradas, en ora estudiada viene al capítulo, así la razón del pensamiento llama como quasi a sus cogitaçiones diversas por tal que las eche de fuera aquellas que non son corregidores, et que corrijan las yniquidades et castiguen aquellos que son negligentes».

Et por tal, dize *Ysayas* el profeta en el xlvº capítulo: «Bosotros que sodes prevaricadores o quebrantadores de la ley, tornad a vuestro coraçón». Et en el xliiiº capítulo dize el profeta, hablando a Dios: «Señor, tórname a la mi memoria por tal que judgues, et entrarás en uno». Et dize el apóstol sant Pablo en la *Primera epístola de los de Corinthio* en el capítulo xiiº: «Si nosotros mismos nos judgamos çiertamente, ninguno non nos judga a nosotros; mas demientra somos judgados por Nuestro Señor, (et) somos reptados por El mismo por que non seamos dapnados por El mismo».

Et dízese en el libro de los *Probervios* en el xiiº capítulo, et dize así el Sabio: que las cogitaçiones de los justos son juyzios. Et por el contrario, de aquellos que non se q[u]ieren judgar nin escodriñar en la manera susodicha dize *Ysayas* en el lixº capítulo que en los andares de aquéstos tales non ha juyzios. Pues a escodriñar aqueste juyzio deve el omne a su coraçón, segunt que ya avemos desuso dicho.

Et por tal que la palabra del sabio *Eclesiástico* en el xxxiiº capítulo sea verdadera, dize así: «A cada uno corre primero en la su casa, et aquí advoca, et aquí judga». Et aquello que dize el *Ezechiel* en el viiiº capítulo: «Los libros de aquéllos, es a saber, las fablas del tenple son [171ra] revesadas alderredor». Et aquesto declara sant Gregorio en el segundo libro de los Evangellios en la xiª omelía muy bien: «En aquesta manera cada uno deve retornar en sí mismo a judgar o reservar o redoblegar los sus labros, recogitando sus dichos et sus fechos».

Et deve fazer aquesto el religioso non tan solamente por enxemplo de los santos, antes aún por enxemplo de los filósofos. Porque, segunt que dize Séneca en el terçero libro *De la yra*, dize que el coraçón todos los días deve ser aparejado a dar razón de todas las cogitaçiones, palabras, et afeçiones suyas, et obras, et çircunstançias. Et aquesto fazía *Siçius* por tal que pues el [día] era acabado, et como se ende fuese entrado a la noche a dormir, preguntava a su coraçón, et dezíale: «¿Quánto mal tú as oy guaresçido? ¿A quánto viçio has tú oy contrastado? ¿De quál partida? Es mejor fuyr a la yra et serás más tenprado, por que sepas que todos días debes venir al juyzio».

Mas aquesta discusión es enpachada por las ocupaçiones o vagaçiones foranas, asy como lo dize sant Gregorio *Sobre el Ezechiel* en el primero libro al xiº capítulo, diziendo que asy como el agua que es movida non puede dar nin mostrar la ymagen de aquel que la

mira, mas tan solamente quando el agua reposa bien, asy es del alma que non se puede conprehender.

Capítulo quinto: Que ayan verdadera conçiencia de sí mesmos o verdadero conoſcimiento.

Asy mesmo, deve ser el religionso en inquisición estudiosa de su propia cogitación et de sí mesmo luculenta discusión. Conoſcimiento viene de la sutil discusión que ba primera. Onde dize sant Pablo en la *Segunda epístola de los de Corinthio* en el postrimero capítulo: «Vosotros mesmos provad que ya sy vos conoçedes, porque aqueste conoſcimiento deve [171rb] ser como primero después el conoſcimiento de Dios en el omne».

Et por aquesto, dize sant Agustín, orando et rogando a Dios: «Como yo Señor aya conoſcido a ti, Tú ayas conoſcido a mí». Asy como es dicho en el començamiento del *Soliloquiorum*. Del qual conoſcimiento fabla sant Bernaldo *Sobre los Cantares* en la xxxvª omelía muy bien. Et dize asy: «Q[u]iero de aquí adelante sobre la alma primeramente que ninguna otra cosa el alma q[u]iere saber et conoſcer a sy misma, porque aquesto demanda la razón de la ordenación del mundo. Porque aquesto que nós somos es primero a nós, et es razón de utilidat o provecho, porque tal sentencia non fincha, mas umilla, et es una propia razón a hedeficar». Et aquésta es filosofía del religioso conoſciente a sy mesmo. Porque, segunt que dize Ysac en el libro *De las difiniçiones*, filosofía es conoſcimiento del omne que es de sí mesmo.

Et por tal, en tienpo de los gentiles en la fuente del tenplo fue escripto por sentencia de delfico oráculo, es a saber, de Arolín, que aquesta voz fue oyda en el ydolo; et oyóla aquel que esperaba la respuesta quando le demandava de consejo por quál camino yría a las bienaventuranças: «¿Por quál camino vernás? Dígote que sy conoſcieres a ti mesmo». Asy como dize Marcobio en el primero libro suyo *De conoſcimiento*. Et dize asy: «Aqueste es el oráculo de Apollín», el qual cree que sea descendido del çielo. Ca aquesto mesmo se dize en el *Policrato* en el iiiº libro en el iiº capítulo. Con el qual se concuerda Juvenal, diziendo: «Non tiesclocos», que quiere dezir: sabed que del çielo es descendido.

Pues [a] aver aqueste conoſcimiento deve estudiar el religioso porque aquesta tal sentencia non fincha el coraçon, segunt que ya avemos dicho desuso por sant [171vc] Bernaldo: «Porque ygnorancia en ty mesmo sobervia, porque la tu conoſçencia mentirosa resçebida et resçebidora muestra a ti ser mejor que non eres». Et sant Agustín en el iiijº libro *De la Trinidad* en el primero capítulo dize que la sçiencia de las cosas çelestiales et de las cosas eternas presçia mal el umanal linage, en qual provecho son mejores aquellos que ponen aquesta sentencia a sy mismos son conoſcidos et el coraçon por el qual es conoſcida la su enfermedat, que aquel que menospreçia aqueste conoſcimiento. Escodriñan las carreras de las estrellas si en como si las conoſçerán. Pues con grant locura trabajan todos aquellos que quieren aver los conoſcimientos de las cosas foranas, et dexar el estudio de sí mismo conoſcer.

Aquésta es la conoſçencia la qual ninguno non puede aver, synon se retorna a sy mismo. Porque segunt que dize sant Gregorio en el xxxiº libro de los Morales: «El alma non puede conoſcer a sy misma, synon toda en sy mesma, o si non se aprovecha o se açerca a la lunbre divinal». Et dize en el quarto libro de los *Morales* de sant Gregorio: «Aquel que quiere judgar de las tiniebras et obscuridades deve ver et mirar la lunbre». Et por tal, Abraán, hablando con el Señor conoſció su flaqueza, asy como se lee en el *Genesy* en el xviiiº capítulo, donde dize: «Fablaré a mi Señor, como quier que yo sea polvo o çeniza».

Capítulo sexto: De verdadera umildat, ¿quál deve ser?

De aqueste conosçimiento nasce la verdadera umiltat, la qual es nesçesaria a los religiosos, segunt que dize Hugo donde desuso es alegado; et sant Gregorio en el xxvº libro de los *Morales*, onde dize: [171vd] «La berdadera sçiençia umilla, non ensobervesçe; nin a los que finchiere non los faze sobervios, mas llorosos». Onde el sabio en el *Eclesiástico* en el primero capítulo dize: «El que añade sçiençia añade dolor». Onde «la umildat es virtud por la qual el omne, conosçiéndose a sy mesmo, paresçe vil», palabras son de sant Bernaldo en el libro *De los grados de umildat*. E «umildat es menospreçio de la propia excellençia», segunt que ay dize.

Quál deve ser la umildat et quán nesçesaria, de la qual fabla Anselmo, xxxviiº capítulo, adonde cuenta siete grados d'ella. De los quales, el primero es conosçimiento de sy mesmo; el segundo, dolor de las culpas fechas; el terçero, confesión del pecado propio et del fallesçimiento; el quarto, amonestación voluntaria, conviene a saber, que es el omne pecador; el quinto, otórgase el omne que deve seer menospreçiado; el sesto, que ayan paçiençia en sufrir las injurias; el séptimo es el amor por el qual le plaze de se umillar et de se menospreçar. Et la que ha aquestos grados es llamada verdadera umildat; segunt dize sant Gregorio en el primero libro *Dialogorum*, capítulo iiiº: De la umildat de costançia.

Al qual vino uno, oyendo la su fama por lo ver, et acatando la su persona menospresçiable, dixo: «Yo creya que éste era un grant omne, et él non tiene nada de omne». Et quando él esto oyó, diole graçias, diziéndole: «Tú sólo eres el que viste con ojos abiertos». Quánta fue la su umildat de aquéste, dize sant Gregorio, el qual mucho amó a aquel que lo despreçió. Et por ende, dize sant Gregorio que cuál es cada uno en [172ra] sy, la infuria que le es fecha lo muestra. Ca bien asy como el sobervio se alegra con onra, ansy el umilde quando es más menospreçiado. Et síguese: «Muchos tienen la sonbra de aquesta virtud, et pocos o non ninguno sigue la verdat d'ella».

Onde sant Agustín en el libro *De verdadera ynoçençia* dize: «Umildat verdadera es non se ensobervesçer en cosa alguna, non murmurar en alguna cosa, non ser el omne desagradesçido nin querelloso; mas en todos los juyzios de Dios darle graçias».

De la maravillosa umildat de los padres antiguos se lee en el segundo libro de las *Vidas de los Padres santos*, parte quinta, onde, entre las otras cosas, se lee de un abad que como le fuese preguntado cómo avía alcançado aquesta virtud de la umildat, que por tribulación que le viniese nunca fablava, respondió et dixo: «Quando entré en este monesterio dixe a mi coraçón: "Tú et el asno sodes una cosa; que como fieren al asno, et non fabla; padesçe injuria, et non responde. Asy farás tú"». Segunt dize el profeta: «Señor, yo so fecho asy como bestia delante ti o çerca de ti».

Allí se lee de otro que le echavan, et yvase (yvase); llamávanlo, et viniese. Et como le fuese preguntado qué pensava en esto, respondió ser semejante al perro que faze ansy. Et asy se recuenta mucho d'esto.

Onde se lee de la maravillosa umildat del abat Macario en el libro que es dicho *Parayso*, que fuxó porque era mucho conosçido, et fuese a uno que llamavan Panconio que le resçebiese entre los monjes. Et como le fuese dicho que non podría sostener el trabajo de los otros por quanto era viejo, [172rb] respondió: «Sy me vieres menor en los trabajos, lánçame fuera». Et como ay estoviesen mill et quatro çientos monjes, et como cada uno d'ellos ayunava de su manera et fazia su abastinençia, el buen omne estava toda bía en un recón fasta el fin de la Quaresma, que non comía pan, nin bevía agua, nin fincava las rodillas, en tierra yaziendo, et solas fojas crudas comíe el día del domingo. Et como yva a lo nesçesario, luego se tornava et non fablava a ninguno; mas toda vía orava et toda vía

obra de las manos. Et los otros, quexándose d'él a Panconio. Et él, Panconio, rogó a Dios que le revelase quién era. Et sabido que era Macario, tráxolo a su oratorio, et dixo: «Dote muchas gracias, porque diste tales bofetadas a los nuestros mançebos por que ellos non pensasen grant fecho de la conversación de su bida».

¿Ves quán maravillosa fue la umildat de los santos Padres? Pero sin conparación fue muy más maravillosa la umildat de Fijo de Dios, el qual se umilló fasta la muerte. Et a esto descendió de los çielos, a la enseñar; segunt dize sant Agustín *Sobre el Evangelio de sant Johan*, omelía quinzena: «Descendió el fijo de Dios a sanar las causas de las enfermedades, et fue fecho umilde». Et síguese: «¿As vergüença de remedar al omne omildoso? Non te pese de semejar a Dios umilde». Et en la omelía segunda dize: «Jhesu Christo fue cruçificado por enseñar umildat». Et por ende, los verdaderos religiosos, asy como verdaderos deçiplos de Jhesu Christo, oyan la lecçión de la umildat del maestro de la umildat, leyente et diziente: «Aprendet de mí, ca muy manso so, et umilde de coracón». Et [172vc] apréndanla verdaderamente, et retenganla en la memoria, et ponganla por obra.

Et de aquesto dize sant Gregorio en el xxiiiº libro de los *Morales* en fin, dize: «¿Quánta es la virtud de la umildat! Por enseñar la escuela de la qual, que es grande sin conparación, el Fijo de Dios fue pequeño fasta la su pasión». Et esto dize en el libro quinto del *Registro*.

Capítulo séptimo de la devoçión de la oraçión.

Nin abasta[n] al religioso todas estas cosas si non fuere en el fervor de oraçión con grant devoçión, vactando con Dios et con las cosas divinales. Quál deve ser el que ora et cómo deve seer quito de pecado et gracioso a Dios, avémoslo escrito, *Génesis* terçio: «Acató a Dios a Abel; et después, a los sus dones». Ca segunt el coracón del dante, deve ser resçebido lo que es donado, dízelo sant Gregorio en el xxiiº libro de los *Morales*; et, otrosí, en el *Tractado de penitencia*.

Otrosí, quál deve ser la oraçión et de los frutos d'ella ay fabla mucho. Mas, quanto a presente, es de notar que el religioso deve seer devoto en toda oraçión, asy común, como canónica, como espeçial, recontando sus pecados et llorándolos. Ca el verdadero orar es dar gemidos amargos en grande arrepentimiento, non faziendo royo de palabras afeytadas, segunt dize sant Gregorio xxvº.

Otrosy, deve ser devoto en la oraçión, tirando el coracón de toda otra cosa et tornándolo a Dios. Ca oraçión es devoçión de la voluntad por conversión en Dios, et por pidadoso et umilde deseo de fe et de esperança et de caridat, segunt dize en el [172vd] libro *Del estudio del orar*.

Otrosy, deve ser devoto en la oraçión, et levándose sobre sy, et alçándose al çielo. Onde Jeremías en el libro *De las lamentaciones* en el iiiº capítulo: «El solitario se asentará et callará, et levantar sea sobre sí».

Otrosy, deve ser devoto en la oraçión, justamente demandando. Et de aquesto dize Damasceno, libro vº, capítulo xxiiiiº: «La oraçión es subida del entendimiento en Dios et petición de cosas convinientes». Onde es de notar que ay tres maneras de oraçión, conviene a saber: casta quando demandamos perdón de nuestros pecados, más casta quando demandamos los dones del esposo Jhesu Christo, mucho más casta quando el mismo esposo es demandado; segunt lo podemos aver del Comentador en el vº capítulo *De los nonbres divinales*.

Et de aquesto dize sant Agustín en la *epístola* lxxiiiiª, do dize: «Demandas primero quál deve ser el que ora, et qué es lo que ora, et cómo». Et síguese: «Ora a la vida bienaventurada, la qual todos cobdiçian. ¿Qué es lo que cunple más orar synon lo que más

cobdiçian todos? Dixo el Salmista: "Una cosa demandé al Señor". Demandas cómo deve ser fecha oraçión. Dize: "Aqueste negoçio más con gemidos que con palabras se cunple, et más con lloro que con boz"».

De la nesçesitat de la continua oraçión dize Nuestro Salvador Jhesu Christo en el *Evangelio de sant Lucas*, xviiiº capítulo: «Conviene sienpre orar et non çesar nin fallesçer». Et el Apóstol *Primera ad Thesaloniçenses*, capítulo vº: «Orad sin entrevalo». Et el salmista: «Sienpre el loor suyo en la mi boca». Pues el religioso continuadamente deve orar en las maneras susodichas: agora actualmente orando, segunt es dicho oraçión, que quiere dezir razón de boca; [173ra] de santo deseo, segunt dize Casiodoro *Sobre el salmo lviiiº*; o deve orar mentalmente deseando, segunt dize el Salmista: «El deseo de los pobres oyó el Señor»; o orar bien faziendo, segunt la gloria *Sobre sant Lucas*: «Non dexa de orar el que non dexa de bien fazer».

Et de aquesto dize el apóstol sant Pedro en la su *Primera canónica* al iiiiiº capítulo: «Hermanos, velad en oraçión. Et aquesto es en spíritu et verdat». Onde Nuestro Salvador Jhesu Christo toda la noche veló orando, segunt que dize *sant Matheo* a los xiiii capítulos.

Onde de la virtud de la continuación de la oraçión leemos en las *Vidas de los santos Padres* en la postrimera parte que Julliano Apóstata enbió un demonio que le traxiese respuesta de oriente. Et el escripto, queriendo pasar por donde estava un monje que se llamava Publio orando, non pudo pasar allende. Et estudo allí, que se non pudo mover, por diez días. Et quando tornó a Juliano, contó todo lo que le avía contesçido con el monje que orava. Et el dicho Juliano amenazó al dicho monje. Et plugo a Dios que en breve él murió mala muerte.

Por ende, temer deven los religiosos que non quieren perseverar en la oraçión por que non sean sacados del enemigo, asy como fue el desçiplo de sant Benito el qual sacava del oratorio el espíritu negro asy como el moro de Eriopia, segunt se lee en el segundo libro *Dialogorum*.

Capítulo viiiº: De las siete condiçiones que fazen la oraçión aver eficacia et alcançar omne lo que demanda en oraçión.

Para que la oraçión consiga et alcance el fin de lo que en ella se demanda, son nesçesarias siete cosas:

Primera-[173rb]mente, que sea en el coraçón del que ora la virtud de la caridat; segunt dize sant Gregorio *Sobre los Evangelios* en el segundo libro, omelía quinta, onde dize: «La virtud de la oraçión es la alteza de la caridat». Et allí dize mucho d'esto.

Lo segundo deve ser sin reprehensión del coraçón; segunt dize sant Johan evangelista en la su *Primera canónica*, quinto capítulo: «Si el nuestro coraçón non nos reprehendiere, fiuza tenemos que qualq[ui]er cosa que demandáremos resçebiremos». Onde dize sant Pablo *Ad Thimoreum*, iiº capítulo: «Hermanos, quiero que vosotros oredes en todo logar alçando las vuestras manos».

Lo terçero deve ser non tornar a los pecados que son llorados en la oraçión; segunt dize *Salamón* en el vº capítulo: «Non doubles la palabra en la oraçión», quiere dezir: «Como los males pasados ovieron llorado, non fagas otros por que la tu oraçión otra vegada ayas de llorar», palabras son de sant Gregorio en el iiiiiº libro de los *Morales*.

Lo quarto deve ser reconciliaçión del próximo, segunt que es escripto por el evangelista *sant Matheo*, vº capítulo: «Quando tú ofresçieres el tu don, que es el sacrificio ante del altar, et te acordares que el tu próximo tiene algunt enojo contra ti, dexa el don et ve primero a te reconciliar con tu próximo».

Lo quinto deve ser en ella ordenança de la petición, demandando lo que es nesçesario; segunt que es escripto en el *Evangelio de sant Johan*, xviº capítulo, donde dize: «Sy alguna cosa demandaredes al mi padre, dárvoslo ha». «Sy demandaredes lo que fuere justo et honesto et bueno et verdadero, dárvoslo ha», dize sant Agustín [173vc] en la omelía *Sobre sant Johan*. Pues, «primeramente, buscad el regno de Dios et la su justiciã», dízelo *sant Matheo*, viº capítulo.

Lo sexto deve ser perfección de la obra. Dize *Job* en el xxviiº capítulo: «Nunca me reprehendió mi corazón en toda mi vida». Sobre el qual paso dize sant Gregorio que sy fazemos lo que Dios mandó, alcançaremos lo que açerca de Dios demandamos. Aquestas dos cosas conviene[n]: que la oración sea guarnida de obra; et la obra, de oración. Onde dize Jeremías en el libro *De las lamentaciones ternorum*, ciº capítulo: «Alçemos los nuestros coraçones con nuestras manos». Sant Gregorio en ese mesmo libro dize: «Aquél alça el corazón con las manos que la oración esfuerça con buenas obras».

Lo séptimo deve ser perseverança sin fallescer. Onde *sant Lucas*, xiº capítulo: «Et si perseveráredes llamando, levantar sea, et darvos ha lo que avedes nesçesario».

Por estas siete cosas es la oración fructuosa ante Dios. Et por estos siete grados ya dichos arriba sube el religioso [a] alteza de la perfección. Aquestas son las siete colupnas sostentantes la religión, las quales hedificó la sabiduría en su casa, segunt que dize Salamón en los *Proverbios* a los nueve capítulos.

Aquí acaba la quinta distinción, et síguese la sesta.

La sesta distinción es del provecho de la vida religiosa; et ha tres capítulos.

Capítulo primero: De la grandeza del gualardón de los primeros religiosos que vinieron en religión.

De las cosas dichas paresçe manifestamente el provecho et utilitat de la religión et de los que en ella perfectamente biven. Primeramente, porque allí es mayor seguridad. Lo segundo, porque el tal bevir es más açepto delante Dios et de mayor reconciliación; segunt dize Anselmo en [173vd] el libro *De las semejanças*, capítulo xviiiº, a do dize que el diablo inugna et conbate los fieles christianos a manera de villa. Et dize que, generalmente, la villa es la cristiandad, et el castillo es la religión. Et en la villa son casas baxas et bien ligeras de conbatir, et en el castillo es grant seguridad, do por ventura sy alguno una vegada sube, non le cale tornar; ca ally ay mayor seguridad que en la villa baxa. Et pone enxemplo, que dize que grant semejança es entre Dios et el rey, al qual algunos sirve[n] et non le q[u]ieren prometer de ser fieles porque non tome d'ellos mayor vengança si pecaren; otros le sirven et le prometen de servir fielmente, et sy pecaren, deven ser más pungidos et resçebir mayor pena. Et tales como aquéstos son los religiosos. Pone ay, otrosy, otro enxemplo de dos que tenien heredades. Et el uno non quería tener propio ninguno en su posesión, todo lo quería para su señor; et el otro quería tener propio, que non amava tanto a su señor que non quisiese tener propio. Moralmente, el que non quería tener nada es el buen religioso, que por el amor del Señor Dios dexe todo quanto ha, et, aun, renuçia su propia voluntad, segunt dicho. Et los otros son los otros christianos, puesto que aman al Señor, q[u]ieren, enpero, tener et usar de sus propias voluntades.

Otrosy, pone otro enxemplo de dos que tenien dos árboles. Et el uno d'ellos dava su árbol con todo su fruto al señor. Et el otro cogía del fruto de su árbol quanto quería, et dava

al señor quanto le plazía. Determina que el primero era al señor más plazentero. Et pone ay muchos enxenplos por los quales paresçe la grant exçellençia del estado de los religiosos en comparaci3n del estado de los legos.

Et por ende, se deven guardar los religiosos que non corronpan su estado; et mayormente que sy pecaren, que non [174ra] sean sin penitencia; ca ent3nces más pena averán. Et por ende, de las cosas dichas se concluye el gualard3n de los buenos religiosos; segunt se cuenta en el libro de las *Vidas de los santos Padres* en la parte xviiiª de un santo padre que vido quatro3rdenes en el çielo, conviene a saber:

La una, de las más baxas, et éstos davan graçias toda vía a Dios. Et ésta era de los que ministravan a los pobres de los ospitales, et de los que conversavan en los yermos, et eran sometidos a la obediencia de los sus padres esprituales. Et todos los de aquésta orden tenían coronas de oro et torquezas en las cabeças. Et quando él esto vio, dixo al que le enseñava todas aquestas cosas: «¿Cómo ha mayor gloria esta orden que todas las otras?». Et respondió: «Porque todos los otros fizieron sus obras segunt su propia voluntad, et aquésto de aquesta orden pusieron toda su voluntad en la voluntad de sus perlados por Dios. Por ende, alcança[n] mayor gloria que los otros». De lo qual se sigue que los pobres voluntarios, et menospresçiantes la tenporalidat, et renuçiantes a sus propias voluntades por Dios serán juezes con el Fijo de Dios; segunt que dize *Ysayas* a los lviº capítulos: «Dio el juyzio a los pobres».

Sobre lo qual dize sant Gregorio en el xxviº libro de los *Morales*, en las quatro3rdenes en el juyzio dize que los unos non son judgados, et peresçen; los otros non son judgados, et regnan. De los quales, dize sant Matheo, xixº capítulo: «Vós que todas las cosas menospreçiaastes et me seguistes sentarvos hedes sobre las doze sillas, judgantes las doze tribus de Ysrael». Et síguese: «Desanparastes todas las cosas», conbiene a saber, con pronta devoçión por obedesçer a Dios, que dixo en ese mesmo Envangellio: «Sy q[u]ieres ser [174rb] perfecto, ve, et vende todo lo que tienes, et dalo a los pobres, et averás thesoro en el çielo».

Capítulo segundo: De la perversidat et pena de aquellos que malbiven en la religi3n.

Ansy como con raz3n más deve ser glorificado et ensalçado el buen religioso porque es más perfecto, ansy el religioso que malbive es más malo et más deve ser punido; ca quanto el grado es más alto, tanto es la cayda más grave et muy más peligroso; segunt dize sant Bernaldo en una *Epístola a Eugenio* en el segundo libro que puede ser mayor maldat que después de la recepci3n del santo ábito; et después de la obligaci3n fecha en la santa et perfecta religi3n; et después de tanta muchedunbre de tantos et tan virtuosos enxenplos de los santos Padres; et después de aver debido las cosas del mundo tornar a los pecados, asy como los canes al v3mito, et a las cosas que son del mundo. En como diga Jhesu Christo por el evangelista sant Lucas ixº capítulo: «Ninguno que pone mano al aradro et torna atrás non es digno del regno de Dios». Onde en señal de aquesto la muger de Loth, que acató atrás, tornóse en estatua de sal; segunt que se cuenta en el *Genesy* a los xixº capítulos.

Et son tales como los malos ypócritas, que son semejantes a los sepulcros enblanquesçidos, que de fuera son cubiertos de oro et muy fermosos, et de dentro son llenos de mucha suziedat, segunt que dize sant Matheo xxvº capítulo. Et son tales como el falso dinero entre los buenos fallado malo, que lo meten en el fuego. Segunt dize sant Anselmo en el libro *De las semejanças*, lvº capítulo: «Semejança es entre el dinero et el monje, que asy como el monje deve ser de cobre puro et de derecho peso, et es legítima

moneda, asy deve ser el monje de pura obidiençia, [174vc] correspondente a lo primero; firmeza del propósito, correspondiente a lo segundo et hábito monachal, correspondiente a lo terçero. Et asy como el mal dinero se conosçe ser falso quando en el fuego es metido, así es del falso religioso quando es metido en el fuego del trabajo et de la tribulaçión.

Por ende, grant perversidat et desordenançia es al religioso querer bevir so el ábito de religión a manera de los seglares. Onde se recuenta en la *Vida de los santos Padres* en la parte terçera de uno que como se quesiese convertir, la madre estorvávagelo. Et él le dizíe: «Madre, quiero salvar mi alma». Niñ la madre consintíe. Et él fue monje, et despendíe su vida con grant negligencia. Contesçió que la madre murió. Et él fue enfermo, et, arrebatado, fue levado a juyzio, et vido ay su madre con los que eran judgados. Et quando lo ella vido, dixo: «Et tú, fijo, ¿a este lugar veniste condepnado? ¿A dó son tus palabras, que dezías: "Quiero salvar mi ánima"?». Et él, esto oyendo, ovo vergüençia; et non respondió cosa alguna a la madre, con grant dolor espantado, con grant dolor. Et después, por voluntad de Dios, tornó a bevir, et fue sano, et arrepintiöse con muchas lágrimas, diziendo: «Si la reprehensión de mi madre non pude sufrir, ¿cómo podré sostener la adversidat de Jhesu Christo et de los ángeles en el día del juyzio, los quales agora se glorifican de solo hábito». Et de las tales senefica aquello que es escripto por *Job*, xxiii^o capítulo: «Dioles Dios lugar de penitencia, et ellos mal usaron en sovervia».

Capítulo terçero: Del ministerio et signifiçación del ábito de religión.

Cada religioso considere la profesión de su estado et estudie bien bevir; segunt que dize sant Anselmo en el libro *De las semejanças*, donde suso avemos allegado, que non deve el religioso de fuera aver en el [174vd] hábito o en la profesión o en la costunbre que le non convenga de dentro. Et pone enxenplos que las abietas et viles vestiduras et negras significan que se deven tener por menospresçiado et vil pecador; et en quanto son de los pies fasta la cabeça significa que la religión deve ser del comienço fasta el fin; que son las bestiduras fechas en manera de cruz significa la memoria de la pasión de Jhesu Christo; la corona et la cortadura de los cabellos significa que son ungidos reyes et sacerdotes.

Et del ministerio del hábito monacal dize Casiodoro en el primero libro, collaçión iii^a, mucho. Et dize que el monje deve toda vía andar çeñido como cavallero de Jhesu Christo, lo qual fue significado en Helias et en sant Johan Bautista. Vileza de la vestidura significa la pobreza boluntaria, segunt se lee en las *Vidas de los santos Padres*, parte x^a en fin. Otrosí, semejantemente del ministerio del hábito monacal, que la cogulla es señal de ignoçencia.

Aquésta es la filosofía del buen religioso et la sabiduría: que estudie que sea verdadero religioso, et que sea tal de dentro como de fuera delante del muy alto Juez quál paresçe en el hábito et en la profesión delante los omnes. Onde Hugo in *Didascalion*: «La sinpliçidat del monje es la su filosofía». Et síguese: «La tu vestidura menospresçiada, et sinpleza de la tu cara, et la ygnocencia de la tu vida, et la santidat de la conversaçión deven enseñar los omnes».

El pedricador evangelical, hablando a los religiosos de las cosas sobredichas, deve con ellos razonar et les amonestar que bivan perfectamente por que non se pierdan con la muchedunbre de los ypóqustras apostatantes, a los quales dixo el Señor Dios aquello que es escripto por *sant Matheo* en el xxv^o: «¡Guay de vosotros, ypóqustras!, etcétera».

Aquí acaba [175ra] la sesta distinción. Et así es acabada la sexta parte prencipal de aqueste libro; et síguese la séptima et postrimera parte prencipal.

La séptima parte d'este libro es de la ynformación de los omnes que son llamados a la muerte; et ha tres distinciones. La primera distinción es de preparaci^on a la muerte; et ha vi^o capítulos.

Capítulo primero: Que aquesta vida es breve et fallescedera, et que non se deve omne fiar en ella.

Pues que avemos notadas diversas maneras de las instrucciones por las quales el pedricador divinal et evangelicalmente aver ocasi^on de hablar o de pedricar provechosamente a los omnes segunt sus estamientos et segunt sus grados de los ministerios, et aquesto segunt la hedat et segunt la su variedat, segunt que ya avemos visto; et agora, en la postrimera partida del libro, por tal como los omnes van et tienden a la muerte: mayores et menores, antiguos et mançebos, et pues ricos et pobres deven esguardar en quál manera el pedricador divinal deve amonestar a todos aquellos que esperan la muerte.

Et por tal que aquesta vida mortal es prolixidat de la muerte, segunt que dize sant Gregorio *Sobre los Evangellios* en el segundo libro en la omelía xvii^a, por aquesta raz^on, primeramente se deven amonestar en aquellas cosas que son esperantes en la muerte. Et primeramente, que non fien en la durabilidad de la vida que erunpnosa et llena de defecçión por su prolixidat en muerte et en dolor.

Porque aquesta vida es muerte de aquellos que en ella biven, segund que dize sant Agustín en el iii^o libro *De las confesiones*: «Aquesta vida es penitançial, et es como volatible por la veloci^odat de su pasamiento, et es en su traspasamiento continuamente de fallesçer sin conparaci^on [175rb] o entreponimiento de tienpos, et es erunpnosa et vituperosa por la su calmidat o mesquindat, et es súbitamente terminable por su defallesçimiento, et es inçierta en su terminaci^on, et es non retornable en su tornamiento antes de la general resurección». Et de aquestas cosas llama et da bozes la Escri^otura, comunalmente en el libro de *Job* al xiiii^o capítulo, diziendo: «Pocos son los días del omne». Et sobre aquesto se recuerda sant Gregorio en el xii^o libro de los *Morales*. Et allí mesmo dize *Job*: «El omne nascido de la muger bive pocos días». Et sant Gregorio acuerda asy en el primero libro de los *Morales*. Et dize *Job* en el viii^o capítulo: «Mis días súbitamente son pasados muy más çedo, et ayna que non es tajada la tela por el texedor; et guárdolos sin toda esperançã».

Et de aquesto fabla sant Gregorio en el viii^o libro de los *Morales*. Aún dize más *Job* en el xvi^o capítulo: «Los pocos años míos traspasan; et la qual paso, mas non tornaré». Et con aquesto se acuerda sant Gregorio en el xiii^o libro de los *Morales*. Et de aquesto mismo fabla *Job* en el xxxii^o capítulo: «Non sé cuánto tienpo me biveré. Et asy antes de poco tienpo a mí se ende aduze el mi Fazedor». Et con aquesto se acuerda sant Gregorio en el xxiii^o de los *Morales*. Et de aquesto mesmo fabla sant Agustín en el libro *De las palabras de Nuestro Señor Dios* en el xvi^o sermón, diziéndolo: «Muy brevemente es la vida, et aquesta brevedat es a todos tienpos inçierta»; et en el xvii^o sermón, que «non es luengo tienpo bevir, synon luengo sofrir tormento». Et en el xli^o sermón dize: «Qué es bevir, synon a la fin que omne torne. Et síguese: «Aquesta vida, que es semejante a la muerte».

Et de aquesto mesmo fabla Séneca en la lxxx^a epístola, diziendo: «La vida [175vc] es breve, et asy como fabla, et asy como muerte». Et Séneca en la li^a epístola: «Infinidat es la longura del tienpo. Et después, poco es el tienpo en que bevimos, que es çerça de ninguna cosa». Et dize *Job* en el xx^o capítulo: «El gozo del ypóquitra es semejante al punto». Et pone ay sant Gregorio en el xv^o libro de los *Morales* muy bien a todas aquestas cosas o condiçiones que avemos puestas de la muerte. Et con aquesto se acuerda Séneca en

el libro *De la brevedad de la vida* por todo el libro. Et pone ay los versos de Virgilio: «*Optima dies miseria est mortalibus*», que quiere dezir que más bueno es el día de la eternidat a los mesquinos que mueren en gracia de Dios que non es el día de la vida presente.

Pues dévense amonestar todos los omnes que non fien en aquesta tal vida asy variable por la su poca durabilidad, por lo qual dize *Job* en el vii° capítulo: «Viento es la mi vida, et non es cosa del mundo de tan grand mudamiento nin de tan grand variabilidad». Con aquesto se acuerda sant Gregorio en el viii° libro de los *Morales*. Et dévense amonestar aquellos que son en pecado que non se aluengen de se convertir a Nuestro Señor Dios, asy como dize el Sabio *Eclesiástico* en el v° capítulo: «Non te tardes de te convertir a Nuestro Señor Dios». Ende, dize sant Agostín en el xvi° sermón en el libro *De las palabras de Nuestro Señor Dios* que llágase de tras en tras si luenga es la vida, pues luengos son los bienes; mas sy poca es la vida, beneficio es que sea buena, et porque quales aberrán luengo mal.

Capítulo segundo: Del amonestamiento de los omnes que allegan grados et muchos méritos en esta tan poca et tan breve vida.

Semejantemente, se deven amonestar aquellos que son buenos que alleguen muchos méritos en aquesta poca vida, asy como amonesta [175vd] el Sabio en el *Eclesiástico* al ix° capítulo: «Lo que puede tu mano muy ayna lo obra». Et en el xi° capítulo: «En la mañana sienbra la tu simiente». Et aquesto por buena razón porque es acerca la noche, es a saber, la imposibilidad de merescimiento después de aquesta vida.

Et por tal, dize *sant Johan* en el Evangelio suyo: «Cata aquí la noche, en la qual ninguno non puede obrar. A enxemplo de aquellos que obran de noche en los meses en los quales fallesce el día, et viene la noche con todo su esfuerço, et cojen sus manadas et sus gavillas, et fazen sus fazinas. Así fazen todos los fieles en aquesta desfallescedera vida, allegar las façinas de los méritos que han ganado en la vida spritual por tal que de aquéstos sea berificada la palabra del Salmista, donde dize: «Los vinientes vendrán», es a saber, a la gloria çelestial, acarreando fazes de buenos méritos con grant alegría. Porque dize sant Pablo en la *Epístola de los de Galathas* en el postrimero capítulo: «Demientra tenemos tienpo, devemos obrar buenas obras a todos».

Mas, mal pecado, el contrario es de muchos a los quales se desmientran o olvidan las dichas cosas virtuosas, et miran o aguardan la voluntad o delectación de la carne, la escaseza del mundo, la onra transitoria del siglo; a los quales pertenesce el enxemplo el qual recuenta Barlaham del que yva fuyendo del unicornio et cayó en un pozo. En el qual pozo avía una yerva, et retóvose en la rama. De la qual vido dos ramas: et la una era negra, et la otra era blanca, que cavavan et escomían la rayz de la yerva. Mas vido en la fondura del pozo un dragón que era muy terrible que lo cobdiçiaua poder comer o devorar, et bido que estavan quatro cabeças de sierpes a los pies que lo querían destroyr. Et él levantó los ojos contrasuso et vio en las ramas de la yerva [176ra] una poca de miel, la qual dicha miel estava en las dichas ramas en que se sostenía. Et veyendo las dichas cosas, olvidó todos los peligros, et diose de todo en todo a buscar la dicha miel que de las ramas corría.

Et Barlaam acarrea aquesta figura que asy es de los pecadores a los quales sigue la muerte del unicornio; et el pozo es el omne; et las ramas de la yerva en que se sostiene es la medida de la vida presente, que se acorta por dos ra(t)[m]as: la una negra et la otra blanca, es a saber, por el día et por la noche; mas las quatro sierpes que tenía a los pies son los quatro elementos, de los quales, si el uno señoreava el cuerpo del omne, se desordena et disuelve; mas el dragón que los espera para los destroyr es el diablo; mas la poca miel que

descendía de las ramillas de la yerva es la delectación mundanal o el pecado, el qual engaña los pecadores todas las otras cosas que se y pueden seguir. A los quales dize el profeta: «Et ¿por qué amades banidades et buscades mentiras?».

Pues, dévense todos los omnes amonestar que se guarden de tal desordenada et bana inquisición, et dévense amonestar que ayan memoria et reconocimiento de las otras cosas más provechosas desuso dichas.

Capítulo terçero: Que omne non puede escapar a la muerte por cosa alguna.

Semejantemente, dévense amonestar del arrebatamiento de la muerte, porque la muerte es de tal condiçión que non la puede omne esquivar. Porque dize el Salmista así: «¿Quién es el omne que ha de vevir et non verá la muerte?» Quasi que diga: non es ninguno. Porque segunt que dize la Escripura en el iiº libro de los *Reyes* en el xxiiiiº capítulo: «Todos morimos. Et asy como el agua nos allanamos sobre la tierra». Porque la muerte fue penada o infligida (et) a Adán et de aquellos que d'él salieron; a la qual ninguno [176rb] que sea nascido por la condiçión carnal de nuestro padre Adán non puede escapar, segunt que es escripto en el libro del *Genesis* en el iiº capítulo, donde [es] escripto que dixo Dios a Adán que en qualquier día que él comiese del fruto vedado morría.

Et con aquesto se acuerda aquello que es escripto en el *Eclesiástico* al xiiiiº capítulo, donde dize que toda obra corruptible en el fin desfalleçerá. Et en aquel capítulo mismo: «Otra generación nasce et otra fenesçe». Et el sabio *Eclesiástico* en el primero capítulo: «Generación pasa en generación; pues ninguno non fue en la virtud de la su hedat, nin en la fuerça de su virtud, nin en la sanidat del cuerpo, nin en la propiedat nin bienandança mundanal. Por ende, la muerte non perdona a ninguno. Et asy igualmente los mançebos como los viejos, et asy los fuertes como los flacos, et asy los ricos como los pobres, et así los vasallos como los señores; a todos los omnes es igual». Et por tal, dize San Juan en el *Apocalipse*: «Vi los muertos grandes et chicos que estavan en la presençia de la silla divinal», porque a todos llama igualmente la muerte, et non es ningunt lugar del mundo en que se puedan defender, porque de cada parte nos enbía la muerte sus dardos, et todos somos reservados a la muerte.

Et aquesto dize Séneca en el iiº libro *De las questionnes naturales* en el postrimero capítulo. Et por tal, pone en él un buen enxemplo, en un librete el qual enbió a Marçia, que nosotros somos semejantes de aquellos que suben en el muro que está çercado por los enemigos, onde son tiradas piedras, dardos, lanças, et saetas, et muchos linajes de armas. Por las quales feridas ayna cae uno, et ayna cae otro, en manera que non ha ende ninguno que se pueda asconder. Asy es a la muerte, porque por las armas diversas son entendidos los linajes [176vc] de la muerte por los quales los omnes son feridos.

Porque, segunt que dize Séneca en el vº libro *De los benefiçios* en el postrimero capítulo, la muerte es tributo el qual todos deven pagar, et la muerte es ley de natura, et la muerte es tributo, et la muerte es ofiçio de todos los mortales. Et por tal, en tienpo de los gentiles era dicha la muerte Pluto, es a saber, dios del infierno o dios de la muerte, que non espera ninguna cosa. Porque todos los omnes prenden en tres hedades, es a saber, en la vejedat et en la moçedat et en la niñez, segunt que dize Hugo de sant Víctor.

Et de aquesto mesmo se recuenta en una antigua escriptura que como el fijo de un noble omne, que non avía synon aquél, entrase en una religiõ por servir a Dios, vino su padre por lo sacar dende por fuerça. Et los otros religiosos compañeros suyos, como non lo podiesen retener, demandaron tienpo que podiesen hablar con su padre, et fueles otorgado.

Et dixo el moço al padre que sy él tirava una costunbre que era en su tierra, que el tornaría al siglo. Et respuso el padre que le plazía de voluntad. Mas dixo al fijo que le

dixiese qué costunbre era. Et respondió el fijo: «Padre en la vuestra tierra es aquesta costunbre: que asy mueren los moços como los viejos. Et sy vós, padre, echades esta costunbre de la tierra, yo vos fago saber que yo me tiraré de la religión. En otra manera, non la dexaré». Et como quier que el moço avía grant miedo de la muerte. Et quando aquesto vido el padre, et lo vido asy en santo propósito, dixo el padre: «Non quiero que tornes al siglo, mas sirve a Dios aquí en esta santa religión». Et tornóse el padre al propósito del fijo, et sirvían entramos a Dios en la religión fielmente et leal.

Pues non podemos fuyr a la muerte, non cale synon que bivamos todos con Nuestro Señor Dios Jhesu Christo, que [176vd] es vida, et escapar nos ha de la muerte espritual, del pecado et del tormento eternal. Porque dize sant Juan en el *Apocalipse* en el iiº capítulo: «Bienaventurado será aquel que non fuere ferido de la segunda muerte; porque, abraçando la vida, fuyrá a la verdadera muerte». Porque dize sant Pablo en la *Epístola* ad colloçenses, capítulo iiiº: «De muerte somos, mas nuestra vida ascondida es en Jhesu Christo».

Capítulo quarto: De continua memoria et pensamiento de la muerte.

De aquí adelante dévense amonestar todos los omnes de la continua cogitación o pensamiento o memoria de la muerte, por tal que sean umildosos de corazón, et por que por buenas obras fazer sean estimulados, et por tal que la vida inmortal sea deseada. Onde se lee en el libro *Eclesiástico* al capítulo viiº: «Miénbrate de las tus cargas, et jamás nunca pecarás». Et en el libro de *Job*, xº capítulo: «En la poquedat de los mis días, non ha finida en poco tienpo». Et aquí expone sant Gregorio en el ixº libro de los *Morales* en aquel paso del *Eclesiástico* que avemos puesto desuso: «Remiénbrate de la muerte etcétera», onde dize así: «Como la culpa tienta a la nuestra ánima, nesçesaria cosa es que guarde el ánima la brevedat de la su delectación por que la dicha culpa non la arrebatte a la biva çibdat de la muerte por su yniquidad». Et por esto, dixo el Sabio en el libro *Eclesiástico*, ixº capítulo: «Si muchos años ovieses bivido, tú omne, et en todas estas cosas fueses alegre, remenbrar te deve[s] del tienpo tenebroso et de los muchos días, los quales, quando serán benidos, serán las cosas pasadas levantadas o erguidas de vanidat».

Ca dize Alfaravio en el libro *De la división de la filosofía* que segunt el Filósofo, filosofía es enojo et cura et soledat de la muerte, queriendo entender mortificación de los [177ra] malos deseos et de las boluntades carnales; porque, quando aquestas cosas son mortificadas, es el alma aplicada a la casa de la verdat. Et aquesto dize Alfarabio. Et con esto se concuerda Tullio en el primero libro *De las questiones tosculanas*, fablando de Sócrates. Et dize que toda la vida de los filósofos es comendación de la muerte, segunt que dize Sócrates. Et d'esto mesmo dize Séneca en la *Epístola* xxviiª: «Piensa en la muerte». Quasy que diga aquesto: manda que faga liberalmente.

Et léese en la *Vida de sant Johan limosnero* que ansy fue antiguamente del enperador. Luego que fue coronado por los cavalleros et nobles omnes del inperio, venían todos los hedificadores de los monumentos de mármol et de muchas colores, et preguntávanle de qué metal mandava su inperio que le fiziese munumento, insinuando et denuçiando que él, ansy como omme corruptible et traspasador, devía aver de su alma cura, et piadosamente ordenar su regno. Por la qual cosa, segunt que dize el Johan desuso allegado, mandava fazer el enperador monimento feroso et onrado; et estudiava, queriendo dexar después de sí buena semejança de su vida a los santos patriarcas.

Aquesta consideración se deve mostrar et amonestar a todos los omnes por que ninguno non se infle por las dignidades tenporales, et que non fíe en la buena andança del siglo; mas que aya cada uno memoria de la muerte delante los sus ojos de su corazón asy

como sy fuese un espejo en el qual devía poner su fragilidad et desfallescimiento, et cómo en la muerte son tirados los bienes temporales, et cómo la muerte es muy cruel et mala.

Et sy el omne para mientes de aquestas consideraciones, es [177rb] retraydo et tornado atrás de la inclinación del pecado et de la ponpa de las obras mundanales, et de las dignidades. Ca escripto es en el libro de *Job* en el xxxiº capítulo: «Asy temo a Nuestro Señor Dios como los grandes ríos quando vienen crescidos por grandes abundancias de aguas». Et sobre aqueste paso dize sant Gregorio en el xxiº libro de los *Morales* en la fin d'él que quando viene que es la grant tenpestat en su poder, et las ondas se levantan poderosamente, los marineros que van por la mar non han cura de ningunas cosas temporales, et ninguna tentación de la carne non viene al alma; ca todas las cosas vienen a menosprecio, tan solamente que omne pueda escapar de la muerte et pueda bevir.

Et pues el omne, temiendo a Nuestro Señor Dios con devida reverencia et amor, deve pensar en su fin continuamente; et que asy como todo desnudo es nascido del vientre de su madre, asy todo desnudo se torilá en el otro mundo donde es venido. Asy como *Job* se pensava quando dezía: «Todo desnudo so salido del vientre de la mi madre», en el primero capítulo. Et pensando en la muerte en la manera susodicha, han seydo todos los omnes muertos, segunt que es recontado en el libro *Eclesiástico* a xxxviiiº capítulos, onde se lee asy: «Remiénbrate de las cosas postrimeras, et non las quieras olvidar». Et síguese: «Remiénbrate de mi juicio, porque asy será el que a mí judgare ése a ti oy».

Et porque los pecados de la carne et los plazerres del mundo enpachan al omne que él non pueda pensar su muerte, et por tal, dize el Sabio en el *Eclesiástico* al viiº capítulo: «Mejor cosa es yr a la casa del lloro que a la casa del conbite, porque en la casa del lloro es amonestado el fin de todas las cosas».

Et los que ansy piensan la muerte non engañan a los otros [177vc] nin se ofrescen soberviosamente o por pregarias; segunt que dize Séneca en el terçero libro *De las questionnes naturales* quasi en la fin: «Et ¿por qué te das yra o te ensañas contra ti, mançebo? Sostenlo un poco, que cata aquí la muerte que nos fará estar yguales». Et en la *xcvª epístola* dize así: «La muerte a todos los omnes yguala et todos los omnes ygualmente mueren». Porque ya, asy como avemos contado, todos desnudos tornamos a la tierra asy como salimos, segunt dize el sabio *Eclesiástico* en el vº capítulo: «Asy como desnudo se tornará allí. Et del trabajo que averá avido, como de aqueste mundo, non se averá cura del mundo». Verdaderamente bien es miserable enfermedad aquésta: que asy como es venido desnudo, asy se es tornado despojado.

Capítulo quinto: Que se non tarde omne de se aparejar a la muerte. Et en qué manera deve estar aparejado.

E por quanto el propósito de la muerte non es fructuoso, asy non es de preparación o aparejamiento de la vida, por tal todos los omnes se deven amonestar que aparejados sean a la muerte, mayormente, porque la muerte viene sin toda umanal provisión. Asy amonesta el Salvador en el *Evangellio de sant Matheo* en el xxiiiº capítulo, adonde dize: «Velad, porque non sabedes en qué ora ha de venir vuestro Señor». Et dize sant Pablo en la *Epístola ad Thisalonicensés* en el primero et en el quinto capítulos que el día del Señor asy como a ladrón comprehenderá. Et síguese aquí mismo un poco ayuso: «Nosotros que somos de Dios seamos criados et tenprados». Et d'esto fabla sant Johan en el *Apocallipse* en el iiiº capítulo: «Si tú non velas, yo verné a ti asy como ladrón et non sabrás [177vd] en qué ora viene». Pues deve cada uno estar aparejado toda ora asy como sy entonce oviese de morir. Et por ende, quiso Dios que nos fuese ascondido nuestro fin por que, non çertos quando avíemos de morir, fuésemos sienpre fallados aparejados a la muerte.

Onde sant Gregorio en el xiiº libro de los *Morales* sobre aquello que dize Job en el xvº capítulo, que dize: «El cuento de los años viento es de la tiranía. D'el -dize- avemos todos estar aparejados, asy como servidores que están delante del rey». Onde Jhesu Christo en el *Evangellio de sant Lucas* a los xiiº capítulos dixo: «Sean los vuestros lomos ceñidos, et vós semejantes a los omnes que esperan al su señor quando torne de las bodas». Et síguese: «Bienaventurados serán los siervos que el señor fallare velando quando viniere». Et ansy como aquellos siervos son notados et escritos ceñidos con todo apartamiento de luxuria et restrimiento, et tener candelas en sus manos, es a saber, resplandor de buenas obras, et esperantes a su Señor con deseo de la visión de Dios eternal et de la gloria et bienaventurança que ha de venir, ansy todos los fieles deven ser tales.

Et de aquesto dize sant Gregorio en el libro iiº *De los Evangelios*, omelía xxiª: «Otrosy, devemos estar aparejados a la manera de los que cogen en la mies por que aparejemos para nosotros conbites eternals». Segunt dize el Sabio en los *Probervios*, viº capítulo: «Ve a la formiga, perzoso». Et síguese: «Ca ayunta ella en la mies, que ¿cómo pues tú, pereçoso? ¿Fasta cuándo duermes? Et así como los omnes se levantan de mañana et continuadamente cojen, et fasta en la noche, et non dexan, asy todo fiel christiano deve coger manos de merescimientos buenos». Onde Salamón en los *Probervios*, xiº capítulo: «El que coje en la mies sabio fijo es, et el [178ra] que fuelga en el estío es fijo de confusión». Pues «los tales vernán con alegría trayendo los sus manojos», segunt dize el Profeta.

Otrosí, devemos estar aparejados a manera de los vatallantes en el canpo, ca nosotros toda vía estamos en continua batalla con muchos enemigos. Et por ende, asy como buenos vatalladores devemos sienpre belar et estar aparejados. Onde el Apóstol *Ad Thimoreo*, último capítulo: «Non solamente nosotros avemos de pelear et batallar contra la carne et la sangre, más aún contra los señoríos et poderíos». Onde Nuestro Salvador Jhesu Christo dize por *sant Lucas* al xviiiº capítulo que el rey ha de yr a pelear con otros; et primeramente asentado, non piensa cómo se a de aparejar etcétera.

Otrosí, devemos aparejarnos de cada día a la muerte a manera de los omnes que han de dar cuenta a su señor de los beneficijs resçebidos; et de los serviçios a que eran obligados, olvidados, dexados; et de los pecados cometidos; et de los malos usos de los tienpos; et de las cosas mal espendidas; et de las ganancias atresçontaderas esprituales. Et todas estas cosas consideran los solícitos et diligentes que non fallescan por que non sean puñidos; segunt aquel dicho de Jhesu Christo por *sant Lucas* en el xviº capítulo: «Da razón et cuenta de tu mayordomía». Et *sant Matheo*, xvº capítulo: «Señor, çinco marcos me diste. Cata aquí otros çinco que gané».

Otrosí, nos devemos aparejar a manera de los que hedifican en su heredit et en ella fazen thesoro. De lo qual dize *sant Matheo*, viº capítulo: «Fazed para vosotros thesoro en el çielo». Et *sant Lucas* a los xviº capítulos: «Fazedvos enemigos del aver malganado porque, quando fallesçiéredes, vos resçiban en las moradas perdurables».

Onde cuenta Barlaam, poniendo enxemplo de una çibdat en que era tal costunbre que cada año tomavan un príncipe, et en fin del año, desnudávanlo, et desterrávanlo. Et acaesçió que un sabio ovo de seer príncipe de aquella çibdat. Et oyendo la [178rb] tal ley, enbió todos sus bienes al lugar do avía de ser desterrado. Et quando vino el fin del año, falló allí do fue desterrado abasto de lo que avía menester. Por la çibdat, entendemos el mundo, que despoja a los que d'él son desterrados; et el çielo es do avemos de fazer el thesoro de los nuestros mesçimientos et gualardones.

Otrosy, nos devemos aparejar a manera de los que andan camino et van a la fiesta de los reyes, et ansy se aquexan o acuçian por que non les çierren la puerta. Enxemplo de *sant Matheo*, xxvº capítulo, adonde se recuenta de las çinco vírgines sabias et de las çinco

locas. De las quales, las cinco primeras entraron; et las otras cinco, non, porque era ya cerrada la puerta.

Otrosy, nos devemos aparejar a manera de las esposas que se aparejan para conplazer a sus esposos. Onde en *el Apocalipse*, xix^o capítulo: «Vinieron las bodas del cordero, et la su muger se aparejó, etcétera». Et por quanto cada uno en la muerte va a su Dios, sienpre deve estar aparejado, por quanto non sabe la ora, segunt dicho es. Onde dicho es de Jhesu Christo por *sant Lucas*, xii^o capítulo: «Et por ende, vós, estad aparejados, ca en la ora que non cuydaredes, verná el fijo de la Virgen». Onde Amos, profeta, iii^o capítulo: «Aparéjate de rescebir al tu Dios».

Et por ende, con grande estudio se deve cada uno aparejar, por quanto en el tienpo de la muerte non es tienpo de demandar espacio para se mejor aparejar nin el omne puede prolongar su vida. Por lo qual, dize *Job*, xiii^o capítulo: «Establesçiste los sus términos que non podrá pasar», conviene a saber, allende de la divinal preo[r]denaçión, segunt que lo espone ay *sant Gregorio* en el xii^o libro de los *Morales*. El sabio *Eclesiástico*, viii^o capítulo: «Non es poderío del omne defender el su espíritu nin tiene poderío en el día de la muerte».

Et de aquesto *sant Gregorio* dize *Sobre los Envangellios*, omelía xii^a, de un noble omne que avía nonbre Casorio, que fue lleno de pecados; el qual, viniendo al fin de sus días, abiertos los ojos, vido escuros et negros espritus delante sí que lo amenazavan que lo querían levar al infierno, [178vc] et así lo querían arrebatat. El qual encomençó de tremer et de se amarillesçer et sudar et con grandes bozes demandar treguas et dezir a su fijo: «Fíame tú». Et en aquellas bozes et angustias le fue salida el alma. De lo qual dize *sant Gregorio* que non vido estas cosas para sí solo, más aún para nosotros. Et que la su vista a nosotros aproveche, a los quales la paçençia et bondat divinal luengamente nos espera.

Et por ende, ayuso dize *sant Gregorio*: «Nosotros continuo rogemus que non pasen en vano los tienpos, mas toda vía queramos bien fazer et bien bevir antes que seamos costreñidos de sallir. Por ende, aquel tienpo que fuyr non conviene deve el omne pensar, et aquésta et aquélla ora del nuestro fin acatar; segunt dicho del sabio *Eclesiástico*, ix^o capítulo: «Lo que tu mano pudiese fazer, muy ayna lo faze».

Capítulo vi^o: Del error de los gentiles que mataron a sí mesmos; et que aquel error es reprovado.

E por quanto fue muy grant error de los gentiles que la muerte devían todos cobdiçiarla, et el que se matava era más virtuoso et más costante et más grandioso. El qual error cuenta *sant Agustín* en el primero libro de *La çibdat de Dios*, capítulo xxiii^o, contando del deçiplo de Platón, del qual se cuenta que leydo el libro del dicho filósofo de cómo el ánima era inmortal et non podía morir, et disputando d'esta materia, dexóse caer del monte. Et ansy murió. Et pasó de aquesta vida a la otra, la qual creyó ser mejor que aquésta.

Et ay, otrosí, fabla de Catón, el qual se mató por envidia de la gloria et onra de César, segunt cuenta *sant Agustín* en ese lugar. Del qual Catón, dize Séneca, *Epístola última*, que aquella noche Catón leyó el libro de Platón, puesto el cuchillo a la cabeça. Estas dos cosas fizo en su postremería: acató de una parte uno, conviene a saber, que quería poder; et de la otra parte, quería morir. Et dixo a la [178vd] fortuna: «Non feziste ninguna cosa». Et asy con el cuchillo diose en su cuerpo un golpe mortal. Et después, aún lo fizo mayor, segunt se cuenta ay en el dicho libro.

Et ay se lee de muchos gentiles que se mataron, segunt cuenta *sant Agustín* en ese libro. El qual error él reprueba, porque nunca se puede fallar que de Dios fuese mandado que nosotros nos matásemos cada uno a sy mesmo, mas ante fue defendido de Dios en el

Exodo, xxº capítulo: «Non matarás». Entiéndese: a ti mucho menos que a otro, segunt que ay lo declara sant Agustín.

Onde Egisipo, libro vº, dize que algunos judíos, veyendo ençerrados et çercados de los romanos, dezíales Josefo: «El ánima es junta al cuerpo con nudo natural. Pues ¿quién es aquel que será osado de sacar o desayuntar tan fermosa ayuntamiento como el del cuerpo et del ánima, et a Dios tan plazentero?». Et síguese: «Todos nós somos posesión de Dios, et devemos a Dios serviçio. Pues como siervos esperar devemos su mandado, como fieles guardemos el depósito a nós encomendado».

Por ende, non deve creer ninguno que con grandeza de coraçón se mata, mas con pura locura et falsa credulidat, segunt que lo podemos aver de dichos de sant Agustín en el dicho libro. Pero que muchas vezes se matan algunos por diabolical sugestión et engaño; segunt que cuenta Hugo en el libro *De los sacramentos* en la parte xxviª, capítulo iiº, de un peregrino que yva a Santiago. Et apartado de sus compañeros, encontró un omne muy onrado. Et entre otras cosas que le dezía, dixo que non avía cosa que tanto conviniese a omne virtuoso como trabajar acuçiosamente por salir de aquesta vida. Et si por otra vía non podíe, se matar con sus manos era mucho bueno. Et él degollóse.

Et quando los compañeros le fallaron muerto, tornáronlo al lugar. Et acusavan al huésped, diziendo [179ra] que él lo avía muerto. Et el huésped, sabiendo que era ynoçente, demandó a Dios ayuda muy devotamente. Et levantóse el que se avía muerto, et contó todo cómo avía contesçido, et de cómo el que le avía aconsejado que se matase que lo levava a las penas et tormentos del ynfierno, et de cómo vino Santiago, et gelo tiró, et lo levó a la silla del Juez, et que por su ruego tornara otra vez a la vida. Por ende, todo fiel se deve guardar de se non matar nin de anticipar la su muerte por ninguna industria.

La segunda distinción es de muchas maneras de muerte, et del miedo et del espanto de la muerte; et ha viiiº capítulos.

Capítulo primero: De partimiento et diversidades de muerte.

De las cosas susodichas se concluye que todos non deven cobdiçiar la muerte, más aún a los malos deve ser muy temerosa. Porque el Profeta dize: «La muerte de los pecadores muy mala [es]».

Et como ay quatro maneras de muerte, segunt dize sant Agustín a Orosio, conviene a saber: la muerte del cuerpo, que es apartamiento del ánima et del cuerpo; et la muerte del ánima, que es quando la ánima se aparta de Dios por el pecado. Et de aquestas dos muertes dixo Jhesu Christo por *sant Matheo*, viiiº capítulo: «Dexa los muertos soterrar a sus muertos».

Et es otra muerte del ánima, conviene a saber, la pena de sola el ánima ante del día del juyzio, segunt fue la pena del rico Epulón, *Lucas* xviº. Et la otra muerte es del ánima et del cuerpo en el infierno después del juyzio, quando será dicho a los dañados: «Yd, malditos, al fuego perdurable». Et todas estas muertes devemos todos temer.

Capítulo segundo: Que la primera muerte, que es corporal o del cuerpo, deven mucho temer los malos.

Mucho deve temer el pecador la primera muerte, que es la del cuerpo, por muchas razones. [179rb] Lo primero, por se apartar de todas las cosas delectosas, ansy de aquesta

vida como de la otra. Lo segundo, por el perdurable aborresçimiento, asy de Dios como de los justos. Lo terçero, por la muchedunbre de las penas et la desesperaçión de los remedios d'ellas, nin sufragias nin ruegos después de la presente vida.

Onde dize *Job*: «Sy el rico muriere, non levará consigo ninguna cosa. Abrirá los sus ojos et non fallará nada». Onde sant Gregorio sobre aqueste paso en el xviii° libro de los *Morales* pone enxiemplo del dicho rico soterrado en el infierno; segunt pone *sant Lucas* al xvi° capítulo, et *sant Lucas* en el xii° capítulo del loco que demandava espaçio para aparejar sus silos, al qual fue dicho: «Aquesta noche demandará el ánima. Et las cosas que aparejaste ¿cúyas serán?». Onde el sabio en el libro de la *Sabiduría* al v° capítulo dize: «¿Qué nos aprovechó la sobervia? etcétera». Para acresçentamiento de pena, todas las cosas dichas vernán allá, xxxiiii° capítulo: «Media noche morán súbito, etcétera». Et de aquesto fabla sant Gregorio en el xxv° libro de los *Morales*: «Súbito es lo que ante non es pensado. Et por tanto, es dicho: "Morrán súbito" por quanto non piensan ante».

Verdaderamente la muerte de los pecadores et de los malos es mala et mucho temerosa. Et por tanto, el Sabio en el *Eclesiástico* a los xliii° capítulos dezía: «¡O muerte, cuán amarga es la tu memoria! ¡O todo lo malo! ¡O pecador!». Onde a mayor graveza de pena muestra Dios a muchos malos ante que salgan de aquesta vida las penas del infierno; segunt que cuenta Veda en los *Fechos de los ingleses* de uno que como fuese enfermo et el rey lo visitase et amonestase que se confesase, respondió que entonçe non lo faría, mas que si la enfermedad cresçiese, que él lo faríe, por que non escarnesçiesen d'él sus conpañas que lo fazíe por temor de la muerte.

Otra vez lo bisitó el rey, et le dixo lo dicho. Et él respondió que ya [179vc] non avíe provecho ninguno por quanto «dos mançebos muy fermosos entraron; et el uno traya un libro muy hermoso, en que estaban todos los bienes que fize, et eran pocos. Después, entraron muchedunbre de espíritus malignos. Et el mayor d'ellos traya un grant libro espantoso et de muy grant peso, en el qual eran escritas todas mis malas obras et mis pecados que fiz escritos de feas letras. Et dixieron a los dos mançebos fermosos: "¿Qué fazedes vosotros aquí? Aquéste nuestro es". Et ellos respondieron: "Donde es levado et enterrado en sepultura de dapnaçión"». Et los dos me firieron luego. Uno en la cabeça et otro en los pies. Et ansí ferido, morré. Et al infierno seré levado». Et ansy fue fecho. Et dize adelante Séneca que aquéste non vido estas cosas para que le aprovechasen a él, mas a los que se aluengan de se confesar et de se arrepentir.

Ay cuenta, otrosy, de un ferrero que bivía muy mal, et avía sostentamiento en monesterio de frayles por la nesçesitat de las obras que d'él avían menester. Et éste enbriagávase, et usava mal en otros muchos pecados. Et como enfermase et fuese aquexado de la muerte, llamó a los hermanos, et díxoles de cómo veye a Cayfás con todos los que mataron a Jhesu Christo, et a él aparejado el lugar çerca. Et como le amonestasen que se confesase et fiziese penitencia, dixo, desesperando, que no avía lugar de mudar su vida después que vido el su juyzio conplido. Et ansy murió, et fue enterrado fuera del monesterio, et non rogó ninguno por él. Aquesto vido porque, desesperando de la salud, mesquinamente peresçiese. Et el contrario de sant Estevan que vido abiertos los çielos por que más alegremente subiese, segunt en los *Fechos de los Apóstoles* [179vd] a los siete capítulos.

Capítulo terçero: Cómo la segunda muerte es de temer a los malos.

E mucho más son de temer las otras muertes, que la muerte de la carne non es sinon sonbra; segunt pone sant Gregorio en el xi° libro de los *Morales* sobre *Job* a los xv° capítulos: «Faze sallir a luz la sonbra de la muerte, et es sueño»; segunt dize ay sant

Gregorio en el xii° libro de los *Morales* sobre el capítulo xiiii° de *Job*: «Non se levantará de su sueño».

Ende, la muerte del ánima por el pecado más es de temer que la muerte del cuerpo, porque la muerte del ánima es quando la Dios desanpara. La muerte del cuerpo es quando lo desanpara el ánima; segunt que dize sant Agustín en el xiiii° libro de *La çibdat de Dios*, capítulo ii°: «Quanto Dios es mejor que el ánima, tanto peor es ser desanparado de Dios que del ánima».

Et por ende, los santos sufrieron muerte corporal por escusar el pecado, segunt que dixo Susana en el *Daniel* al xiii° capítulo: «Mejor me es a mí sin obra caer en vuestras manos que pecar en la presençia de Dios». Et de aquesto vee arriba.

Quánto son de temer las otras muertes, conviene a saber, la pena eternal, non solamente del ánima sola o con el cuerpo, ca cada una es dicha segunda muerte; segunt dicho de sant Agustín, fablando de la segunda muerte en el xxi° libro de *La çibdat de Dios* en el iii° capítulo, a do dize: «La primera muerte, queriendo el ánima, la lança fuera; la segunda muerte, non queriendo el ánima, la tiene el cuerpo. Et por ende, la muerte perdurable quando el ánima non podrá bevir non teniendo a Dios; nin podrá escusar los dolores del cuerpo, muriendo». Et ay dize mucho de aquesto. Et fabla en el xix° en fin que la segunda muerte es dicha quando el ánima ay non puede [180ra] bevir arredrada de la vida de Dios, nin el cuerpo será dicho bevir, porque será sometido a dolores eternals. Et ay muy grant crueldat porque todo esto non podrá por muerte fenesçer.

Quán crueles et fuertes son aquestas muertes, declárase por la muchedunbre de los tormentos, que son para sienpre, et continuos, et sin remedio, et en la conpañía de los demoñios, et ser ençerrados so ellos. Por lo qual, se lee en el *Apocallipse* en el xx° capítulo que el diablo fue enbiado en lago de fuego et de sufre, a do la bestia et los falsos profetas serán atormentados de día et de noche para sienpre. Et sobretodo serán las más graves penas del apartamiento de la visión de Dios et de la conpañía de los santos; segunt dize sant Crisóstomo *Sobre sant Matheo* en la omelía xvª: «Muchos aborresçerán el ynfierno. Yo mucho más aborresco la cayda de la gloria, que me es más amargosa».

Et síguese: «Ponga quien quisiere x mill infiernos, non es nada en conparaçión de caer de aquella gloria et bienaventurança, ser avidos en aborresçimiento de Jhesu Christo, et oyr: "Vístesme et non me resçebistes, vístesme fanbriento et non me fartaste". Et por ende, x mill vezes es mejor sufrir rayos et fuego que ver aquella cara, que de sy es muy mansa, verla contra nós sañuda et yrada; et los sus ojos mansos, nós non los poder acatar». Et ay mucho dize de aquesto.

Et por ende, es escripto por el evangelista *sant Matheo*, xxv° capítulo: «Yd, maldichos, en fuego perdurable». Ende, en quanto dize «yd», se deve notar el apartamiento de la visión de Dios; et en quanto dize «en fuego perdurable», se entiende la grandeza de las penas dadas. Onde en el *Apocalipse* a los xx capítulos se dize que el infierno et la muerte fueron metidos en escaño de fuego. Et ésta es la muerte segunda.

Pues el divinal pedricador amoneste a aquellos con quien fabla que teman las dichas muertes, et que emienden sus vidas por que las puedan escusar. Ca el que vençiere, conviene a saber, [180rb] cobdiçia, deleytes et vanagloria non le enpesçerá la muerte segunda, se lee en el *Apocalipse*, capítulo segundo.

Capítulo quarto: De la muerte de los santos, que es muy presçiosa.

Aún que la muerte de los santos sea muy presçiosa delante del Señor, et con razón es de cobdiçar por la bienaventurança de la visión de Dios después de aquesta vida; segunt dize el Apóstol *Ad Filipenses*, capítulo primero: «Cobdiçio ser desatado de aquesta vida et

estar con Jhesu Christo». Pero el barón justo dévese conformar con la voluntad divinal en todas las cosas, et así en bevir como en morir. Onde síguese, ende: «Permanesçer en la carne nesçesario es por vós», asy como se lee de sant Martín. Et como quier que el varón justo espere de regnar con Jhesu Christo después de la muerte. Pero «el barón justo espera en su muerte», palabra es de Salamón en los *Proverbios*, capítulo xiiii°. Et esto es lo que cobdiçiaua el profeta quando dezía, cobdiçiado aquello que es escripto en el libro *De los cuentos*, xxv° capítulo: «Muera la mi ánima por la muerte de los justos». Estonce es librado del desierto et entra en la su hereditat, segunt dicho del Salmista, que dize: «Quando el Señor Dios diere a los suyos sueño et la hereditat del Señor, etcétera. Et entonce, el justo nasçe por glorioso nasçimiento». Onde dize *Job*, xi° capítulo: «Quando te pensares desfecho et muerto, nasçerás como el luzero». Por lo qual, el día de la muerte de los santos es dicho día de nasçimiento. Onde Séneca en la *epístola cviiiª*, hablando del varón virtuoso, dize que la muerte suya es día de nasçimiento eternal.

Capítulo quinto: Del temor de los justos. Et del enemigo que apareçe en la muerte, non tan solamente a los malos, antes aun a los electos.

Enpero, el justo, beniendo la su muerte, deve temer, et con grand estudio se deve aparejar. Onde dize *Job* en el xxv° capítulo aquestas [180vc] cosas: «Obra Dios tres vezes». Sobre el qual paso dize sant Gregorio en el xxviii° libro de los *Morales* del amor de los escogidos en la muerte que como quier que cada uno deve temer la divinal justiçia en todas las cosas, pero, entonce mucho más deve seer temida quando se acerca(r) el pagar del debdo de la condiçión umana con muy estrecho juyzio. Et por ende, tanto más de temer quanto el gualardón eternal es más propinco. Et por ende, Nuestro Salvador Jhesu Christo, açercándose la ora de la su muerte, estando en grant angustia et trabajo, más prolixamente començó de orar; non por sy, mas él por el trabajo de la nuestra voluntad en el tiempo de la muerte.

Et síguese: «Considerar devemos que aquí non feçimos nada sin culpa que de loar sea si fueros judgados, apartada toda piedat». Et por ende, dezía David: «Non entres, Señor, en juyzio con el tu siervo». Et sant Pablo *A los de Corintio* en el iii° capítulo: «Non soy a mí culpado, mas en esto non soy justificado». Et Santiago en el primero capítulo: «En muchas cosas ofendemos todos». Et sant Johan en la su *Primera canónica*, capítulo primero: «Si dixieremos que non avemos pecado, a nosotros mesmos engañamos. ¿Qué farán las thechubres quando las colupnas et pilares de la casa tenblaren?». Que quiere dezir: si los santos que son colupnas del çielo averán pavor et temerán de la su presençia, cuánto más los malos.

Et con razón deve cada uno temer. Lo uno por la muchedunbre de los pecados; lo otro por non saber si es justo et predestinado; lo otro porque aún non sabemos sy las nuestras obras, aunque parescan buenas, si son meritorias et a Dios plazibles. Ca *Ysayas* dize en el lxiii° capítulo: «Todas las nuestras justiçias, asy como el paño del mestruo». Et *Job* dize al ix° capítulo: «Si me lavare en aguas de nieves, -síguese- suziedades me tiñeras». Sobre el qual paso dize sant Gregorio en el último libro de los *Mor[al]es* al treçésimo [180vd] viii° capítulo: «¿En qué camino mora la luz?». Et ay en el xxix° dize: «¡Guay de la vida loada de los omnes si ha de ser judgada, quitada toda piedat!. Ca el que piensa aplazer a los ojos del juez, ay fallesçe». Palabra es del sabio en los *Proverbios*, xxvi° capítulo: «¿Quál de los omnes podrá entender su camino?». Ca dicho es de los sabios en el *Eclesiástico*, ix° capítulo: «Non sabe el omne si es digno de amor o de aborresçimiento».

Otrosí, con razón deve el omne temer por la justiçia et ygualdat del Juez, que se non bolverá. Ca segunt dize Salamón en los *Proverbios*, capítulo viº: «El zelo et el furor del varón non perdonará en el día de la vengança».

Otrosí, razonablemente deve el omne temer por los engaños et aquexamientos de los enemigos. Sy por aventura a sant Martín apareció una cruel bestia, queriéndose él morir, para lo tenprar o espantar, ¿quién será entonce seguro?

Onde en la vida de sant Benito se lee que como fuese enfermo et lo aquexase la muerte, fue ay presente Satanás, acusándolo de falsas acusaçiones. Et él, bien seguro d'ellas, non espantándose dixo: «Conosco que non soy digno nin puedo por mis merescimientos alcançar el reyno de los çielos; pero en dos maneras lo puede Dios a todo su siervo dar como a heredero: de derecho paternal, et otrosí por otro derecho de la su pasión. Et en qual se quier de aquestas dos maneras, El me dará el su regno, por lo qual Dios me lo entregará, et non so por ende condepnado». Et en aquesto el enemigo, confuso, se partió. Et el buen omne tornó en sí; et folgó, diziendo: «Este sienpre asechava al calcañar».

Capítulo sexto: Del estado et calidat de los santos, et de su meditaçión o pensamiento en la ora de la muerte.

Quanto q[u]ier que los santos, en viniendo la muerte, devan temer, enpero, considerar deven **[181ra]** et esperar en Dios, et pensar cada día del estado en que están, et si non fizieron lo que devían o si lo non fizieron tan derecha et buenamente como devían, otrosy como han de yr ante la siella del perdurable Juez, delante del qual han de responder de todo.

Et por ende, se lee de sant Agustín en su *Vida* que ante de su muerte corrigió todos sus libros por que concordasen con el uso eclesiástico, et compuso un libro de retractaçión, segunt se lee en su *Vida*. Et ay dize que mandó poner los salmos de David que se dizen de la penitencia a la pared. Et allí acatava et leya, et muy amargosamente llorava. Et por non mudar su propósito et su entención, et por non ser enpachado et ocupado de ninguno, mandó que non entrasen a él por x días, sinon quando le diesen a comer et quando los físicos le visitavan. Pues por ventura tan santo omne estudió para corregir las cosas que eran de corregir, et fue tan firviente en la oraçión, et tan sulçito en la divinal contenplaçión, ¡quánto más cada uno otro deve ser en las tales cosas estudioso!

Ca en la ora de la muerte mucho temieron los antiguos santos Padres; segunt se lee en las *Vidas de l(a)[o]s santos Padres* en el iiº libro en la terçera parte, que dixo el abad Elías: «Tres cosas temo: la una es quando la mi alma salirá de la carne; la segunda, quando seré presentado delante Dios; la terçera, quando será sentençia dada contra mí». Et síguese que dixo Theófilo obispo: «Morrás bienaventurado, abad Afenio, porque sienpre toviste esta ora ante los tus ojos».

Et la parte xiº dize que el abad Agatón, quando ovo de morir, estudo por tres días los ojos abiertos, que se non movíe. Et dezíanle los frayles: «Abad, ¿dónde estás? Et respondió: «Estó en la presençia del juyzio divinal». Et dixiéronle: «¿Tú temes?». Et respondió: «Trabajé quanto pude en guardar **[181rb]** los mandamientos de Dios, mas soy omne et non sé si las mis obras fueron aplazibles a Dios. Ca en otra manera son los juyzios de los omnes, et en otra los juyzios de Dios». Et en como le quesiesen preguntar más, dixo: «Non querades más fablar, que estó ya ocupado». Et luego murió en grant gozo. Et ay dize: «Acuérdate de la tu salida d'esta vida por que non olvides el juyzio perdurable, et non quedará pecado ninguno en la tu ánima».

Capítulo vii^o: Del avenimiento de los ángeles quando los santos mueren, et de la clara revelación de la gloria.

Los santos temen la muerte segunt dicho es, enpero, gózanse quando se allega la muerte por la esperança de la división divinal et de la liberación de los trabajos de aqueste destierro et del fastío de aquesta mortal vida, enexemplo de sant Pablo, segunt ya dicho es A *Thimoreo*, capítulo primero; et enexemplo de sant Johan evangelista, que deseava yr al conbite perdurable con sus hermanos; et por enexemplo de los otros santos. Et por aquesto, dizía: «Señor, saca la mi ánima de la guarda».

Onde, quando los santos murían, avían muchas revelaciones de la su gloria para su consolación et esfuerzo; segund dize sant Gregorio en el iiii^o *Dialogorum* del perlático pobre que dava a los pobres quanto podía aver de limosna, et con grant dolor dava gracias a Dios, et toda vía vactava en loores de Dios. Et quando murió, dixo a los que estavan presentes: «¿Non oydes vosotros cuántos cantos et loores en el cielo?». Et murió. Et todos fueron llenos de odor muy suave fasta su sepultura.

Et aquesto mesmo cuenta sant Gregorio *Sobre los Evangellios*, libro primero, omelía terçera, de las santas mugeres, asy como de Rómula, a la qual en la muerte vinieron dos coros [181vc] et barones cantantes et mugeres que respondían. Otrosí, de Tarsilla que dixo en su muerte a los que eran presentes: «Ydvos, que viene Jhesu Christo», segunt cuenta el dicho dotor en el dicho libro.

Et asy como a los dapñados son reveladas las penas de su dapnación, segunt ya es dicho, así a los santos son revelados los gualardones de la gloria et bienaventurança perdurable, segunt de los sobredichos⁷⁶⁹.

Et para quitar la crueledat del enemigo et que el omne sea ayudado por oraçiones, conviene al muerto que tenga cerca sy o por sí fieles o santos; segunt cuenta sant Gregorio *Sobre los Evangellios*, libro primero, omelía xix^a, de un malo et mal acostunbrado en un monesterio a la muerte. Et como los frayles fuesen presentes dio bozes diziendo: «¡Qué guay, que dado so al dragón que me trague!». Et como los frayles dixiesen: «Sígnate con la señal de la cruz», dixo: «Q[u]iérome signar et non puedo, ca tengo los braços atados et apremidados, et la mi cabeça ha ya tragado». Et como aquesto dixiese muy amarillo et tremiendo, los frayres muy afincadamente encomençaron de orar et de ayudar con sus oraçiones al oprimido et atormentado del dragón. Et él muy ayna dixo: «A Dios muchas gracias, que ya se fue. Ca por las vuestras oraçiones fuxó el dragón que me tenía». Et luego prometió de servir a Dios et de ser monje. Et por devinal providencia, por grande enfermedat purgó todos sus pecados; o, por luenga enfermedat que le Dios proveyó, purgó sus pecados. De lo qual paresçe que la eficaçia o virtud de la oraçión es grande en fazer fuyr [181vd] los demonios, et el provecho de la presença de los santos cerca de los que se mueren.

Aquí acaba la segunda distinción.

La terçera distinción es de la condición de aquellas cosas que aprovechan a aquellos que mueren.

⁷⁶⁹ El escriba ha olvidado incluir el epígrafe del octavo capítulo, que en las tablas se recoge así: «Del bien et del provecho que omne ha quando los santos aconpañan a la ora de la muerte».

Capítulo primero: ¿A que aprovechan las ponpas de las sepolturas et lugar onrado onde omne sea soterrado? Et ¿quánto valen?

De las cosas sobredichas paresçe en alguna manera cómo el omne se deve aparejar a la muerte en toda su vida, espeçialmente, cómo se deve aparejar al tiempo de la muerte; et cómo se deve aver en la muerte en las cosas que consiguen la muerte, como son cuydado de las exequias et de sus ponpas et de la mortaja et de la condiçión de la sepultura.

Estas cosas más se fazen a solaz de los bivos que a subsidio et a corro o a ayuda de los muertos. Ca si al malo aprovecha alguna cosa la sepultura presçiosa et onrada, claro es que enpesçerá al bueno la vil sepultura o non ser enterrado, lo qual non es de dezir; segunt dize sant Agustín *De cura que se deve fazer por los muertos* después del comienço, a do dize muchas buenas cosas d'esto. Et allí cuenta de los cuerpos de los santos mártires quemados, et de los polvos lançados en el río Ródano por que d'ellos non fuese avida memoria, lo qual dexó Dios pasar. Porque los christianos, confesando a Jhesu Christo, menospreçian aquesta vida, et mucho más la sepultura.

Onde cuéntase en el libro de las *Vidas de los Padres* en el segundo, parte xix^a, dize que un malo fue soterrado muy onradamente; et un justo, solo et solitario en el monte, [182ra] fue comido de bestias. Et un santo omne, maravillándose de aquesto, respondiële [un] ángel que el primero avía fechas pocas buenas obras en este mundo, et por ende, que aquí resçibíe su gualardón. Et el otro, por quando aquí avía poca culpa, que, por ende, resçebía aquí toda la pena. Et ay dize de [la] madre de una mala virgen, et enterrada muy onradamente; et del padre justo, enterrado non onradamente por esa mesma razón.

Et si por aventura aprovecha a los nuestros enterrarse en las eglesias, ay faze esta quistión sant Agustín. Et determina que si fallescen los sacrificios et las oraçiones que se fazen con derecha fe et entención piadosamente por los muertos, por eso dize que aproveche poco a sus ánimas de aquellos cuerpos que en lugares santos son enterrados. Et por ende, aquella muger de la qual allí fabla sant Agostín deseava el cuerpo del fijo enterrarlo en la eglesia de la Madre porque creye que la su ánima sería ayudada por los merescimientos de la Madre. Et aquesto, porque creyó, fue muy grande ruego et mucho aprovechó.

Et sant Agustín dize, otrosy, en el libro primero de *La çibdat de Dios*, capítulo xiiii^o, dize, otrosí, de las ponpas de las exequias, que son más a solaz de los bivos que non a provecho de los muertos. Por ende, los cuerpos de los defuntos [non] son de menospreçiar, mayormente de los justos, los quales usó el Spíritu Santo como de órgano para bien obrar.

Capítulo segundo: De poca cura de sepultura que los antig[u]os ovieron.

Como los enterramientos de los Padres santos justos fuesen fechos con grant diligencia et las exequias çebradas, provisión fechas de las sepolturas, ansy como de Abraán et de su muger et de Jacob et de Josep et de Tobías, que fueron muy onrados et se mandaron enterrar con [182rb] grandes fechos et mucha onra. Otrosí, el cuerpo de Nuestro Salvador, segunt se lee que fue enterrado con mucha onra, et ansí de otros muchos dize sant Agustín. Aquestas actoridades non convençen que agora se ayan de fazer, que otro tiempo lo mandó. Et así, fueron algunos cuerpos enterrados onrosamente et con ofiçios de grant piedat, que fueron plazereros a Dios por reformar la fe de la resu[r]resçión. Todo esto dize sant Agostín.

Et sant Gregorio en el quarto *Dialogorum* dize de los enterrados en las eglesias, poniendo enxemplo ansí como de la monja que ovo grant continencia en la carne, et mucho

fablar desordenado et loco, que como fuese sepultada en la eglesia, de noche vido el que guardava la eglesia que el su cuerpo aserravan por medio, et la una parte quemavan, et la otra guardavan entera. Et la señal de la combustión apareció otro día en el mármol. De lo qual se sigue que non aprovecha enterrarse en lugares sagrados nin santos, salvo a aquellos a quien ya son los pecados perdonados.

Onde ay cuenta de otro rico enterrado en la eglesia por presçio dado al obispo. Et de noche apareció Faustino santo al obispo en cuya eglesia estava el cuerpo enterrado, al que guardava la eglesia diziendo: «Di al obispo que lance fuera estas carnes fediondas que aquí puso. Et dile que si lo non fiziere que a treynta días morrá». Et el buen omne ovo miedo de dezir la visión al obispo puesto que fuese amonestado. Et el obispo, echándose en el lecho a los xxx días, sin sospecha de muerte, murió. Et por ende, de las tales cosas non curavan los santos mucho(s).

Et d'esto se lee mucho en las *Vidas de los padres* en el segundo libro, parte xvª, do dize del abad Arsenio, al qual dixieron sus deçiplos: «¿Qué faremos que non sabemos soterrar los muertos?». A los quales dixo el buen omne: «Non sabedes atar una [182vc] sogá al pie mío et arrastrarme fasta el monte». Et como se quisiese morir, viéronle llorar et dixéronle: «Et ¿tú temes la muerte, padre?». A los quales dixo: «Temo, en verdat. Et el temor que agora tengo sienpre lo tove. Et sienpre fue en mí después que fuy monje». Et así, murió en paz.

Cómo los filósofos curaron poco de las sepulturas, cuéntalo Séneca en el libro *De la mansedunbre del corazón*, capítulo xviiiº, do dize que como un tirano amenazase de muerte et de lo non dexar enterrar, respondió el filósofo et dixo: «¡O tú, sy piensas yo non ser conbenible apodresçer agora sobre tierra o deyuso!». Et de aquesto dize mucho bien Séneca en el libro *De los remedios de los casos fortuytos*. Dize: «Non serás enterrado». Responde: «Ligero quebranto el del sepulcro enterramiento. Sy non siento nada, non pertenesçe a mí la pena del enterrar; si lo siento, toda sepultura es pena». Et ay dize mucho d'esto.

Capítulo terçero: De muchas costunbres de los gentiles quanto a los cuerpos de los muertos.

De las costunbres dirversas de los gentiles çerca de los muertos, cuenta sant Gerónimo *Contra Joviano*. Dize que unos de Masagate, de una tierra asy dicha, los parientes más propinços comen los muertos, diziendo que más razón es que los coman ellos que los gusanos.

Otros los ponen a los canes, los quales canes ellos crían para esto. Et otros cuelgan a los viejos que mucho aman. Et de aquesto cuenta mucho Tullio, libro seteno de las *Questiones tosculanas*, a do cuenta de Diógenes que se mandó poner a las aves sin ningunt enterramiento, añadiendo que sentiría el desapazar de las animalias.

Otrosí, dize de Anaxágora que como le fuese preguntado si queríe que levasen su cuerpo a su tierra, respondió: «Non es menester. De qualquier lugar es de temer yr a los ynfiernos». Como quier que [182vd] sea de los gentiles o de los fieles, o en el enterramiento et que digna et justamente les sea fecho, et que ellos quieran ser enterrados onradamente; enpero, de lo primero es de curar, conviene a saber, de cómo nos devemos aparejar a la muerte, et del pensamiento derecho, et consideración et cuydado de la muerte, velando mucho que sea ay derecha e firme esperança, et perfecta caridat con verdadera penitencia, et todas las cosas que sobredichas son.

Capítulo iiiº: De cómo es necesario de fazer testamento et de restituyr a cada uno lo suyo.

A los ricos conviene que perfectamente fagan testamento de todo, satisfaziendo de plenaria satisfacción o restitución si por ventura son algunas cosas retenidas non justamente. Et non deven confiar en los herederos.

Onde cuenta Veda en los *Fechos de los ingleses* en el quinto libro de un varón noble, cuyo nonbre era Surseo; el qual fue levado de los ángeles en el alto al tienpo de su muerte. Et dixiéronle que acatase ayuso. Et como lo fiziese, vido un valle muy oscuro et tenebroso ençendido de quatro fuegos. Et como preguntase qué valle era aquél et qué fuegos, fuele dicho que el valle era el mundo, et los quatro fuegos los pecados que todo el mundo consumen. De los quales, el primero es del fuego de la mentira: que non cunplen los omnes lo que prometen en el bautismo. El segundo fuego es de cobdiçia, ca proponen los omnes las riquezas mundanales al amor de las cosas celestiales. El terçero es de discordia et de disensión. El quarto es de crueldat, quando los pequeños et los que pueden poco son por los que más pueden et por los mayores despojados. Los quales fuegos se le allegaron. Et vido que los diablos ordenavan en los dichos fuegos batallas contra los santos. Et uno de aquellos diablos le lançó una saya ençima sobre él. Et conosció que era vestidura de un [183ra] muerto, la qual él tomara. La qual vestidura tomó el buen ángel et tornóla alañar en el fuego. Et dixo el diablo: «Ansí como tomastes los bienes de los pecadores, ansí abredes et seredes partiçipantes en las sus penas». Et el ángel bueno respondió: «Non la tomó por cobdiçia, mas por salvar su ánima». Et díxole el ángel: «Lo que ençendiste, aquello ardió en ti». Et el ánima, tornada al cuerpo, toda vía traxo la señal de la quemadura en el onbro et la quixada.

Pues esto contesçió a aqueste que sufrió pena por una saya que tomó, segunt dicho es, qué será de aquellos que toman los bienes agenos et roban a los otros et nunca gelo tornan. Por ende, los que mueren deven proveer de fieles executores que teman a Dios et amen sus ánimas por que non les contesca lo que contesçió al cavallero del qual se lee en la Vida del grant Caloro. El qual cavallero mandó a su muerte a su pariente que vendiese su cavallo et que diese el presçio a los pobres por su ánima. Et él vendió el cavallo por çient sueldos et gastólos en sus deleytes. Et a cabo de treynta días, apareçióle el finado et díxole: «Por quanto injustamente toviere la limosna, sepas que fuy detenido en el purgatorio xxx días. Et agora yo me vo a parayso, et tú serás puesto en el infierno». Et despertó trimiendo. Et fue luego en el ayre tan grande roydo como de leones et de lobos de los diablos. Et bivo fue arrebatado. Et después de doze días, fue fallado en altura de un monte alexado de la çibdat por quatro jornadas.

Capítulo quinto: Por cuántas maneras son ayudadas las ánimas de los finados.

Sean, otrosí, amonestados los que están propincos a la muerte que en sus testamentos dexten sus bienes a aquellos que les pueden aprovechar después de su muerte, quales son los pobres. Ca en quatro maneras son libres las ánimas de los finados que [183rb] están en las penas de purgatorio, conviene a saber, por ofrendas de saçerdotes, o por ruegos de sus amigos, o por limosnas, o por ayunos de los parientes; segunt es dicho, capítulo xº, questión iiª. Et mucho más son libradas por ofrenda de la santa ostia; segunt dize sant Gregorio en el *Diálogo quarto*, donde dize: «Después de la muerte, mucho suele ayudar la sacra ofrenda del santo sacrificio de la ostia». Et pone enxemplo de muchos.

Onde cuenta de uno que fue en captivo. Et çiertos días fazían por él sacrificio. Et en aquellos días era libre de todas las cadenas et prisiones, et todas se le cayan. Et después de luengo tienpo, tornó a la tierra, et díxolo cómo le avía contesçido, et conosçió que por la virtud del sacrificio avía seydo libre. Et rogó que fiziesen por él continuadamente el santo sacrificio. Et así se fazía, a lo menos los días acostunbrados.

Otro semejante cuenta Veda en el libro iiiº de los *Fechos de los ingleses* de un captivo et bien aprisionado, el qual tenía un hermano abat que çelebrava cada día por él, pensando que era muerto. Et a ora de terçia non podía ser detenido en ninguna prisión. Et como los que lo tenían gelo preguntasen por qué era aquello, respondió porque en aquella ora su hermano çelebrava por él. El qual, tornando a la tierra, lo contó a su hermano en cómo a tal ora era libre de todas las prisiones.

Pues, si el santo sacrificio tanta virtud tiene en los bivros, de creer es que la terná mayor en los muertos para librar las ánimas de las penas de purgatorio, por las quales se ofresçe el santo sacrificio de entençión de los que lo ofresçen; segunt exenplifica sant Gregorio en el dicho libro, donde cuenta de muchos ansy librados por ruegos de bivros después de la muerte.

Capítulo sexto: De la diversidat de los estados de los finados et a q[u]ién [183vc] aprovechan los bienes por ellos fechos.

Es de notar, segunt dize sant Agustín en el libro dicho *Entheridión*; et sant Gregorio, capítulo iiº; et otrosí, *De cura que se deve fazer por los muertos* dize que es una manera de bevir non tan buena que non requiera et non sea menester estas cosas susodichas después de la muerte, nin tan mala que non aproveche después de la muerte. Et es otra manera de bevir tan buena que le non sean estas cosas nesçesarias. Et es, otrosí, otra manera de bevir tan mala que non aprovechan las cosas sobredichas después d'esta vida presente.

«Los dapnados non son ayudados por bienes fechos por los bivros, los que están en purgatorio son ayudados, los que regnan con Jhesu Christo non lo han menester», palabras son de sant Agustín. Et del terçer lugar non es de esperar libramiento nin redepçión alguna, ca los condepnados serán atormentados de día et de noche para sienpre en lago de fuego et de sufre; segunt cuenta sant Johan en el *Apocalipse*, capítulo iiº. «El fuego de los quales non se apagará, nin el su gusano non morrá», segunt se lee en el *Ysayas*, capítulo último. A los quales dirá Dios en el día del juyzio: «Yd, malditos del mi padre, en el fuego perdurable», segunt dize sant Matheo, capítulo xxvº.

Del primero lugar bien pueden ser libradas las ánimas, ellas purgadas. Onde el Apóstol en la *Primera epístola de los de Corinthio*, capítulo iiiº, donde dize asy: «Se salvará por fuego». Et de aqueste lugar et purgaçión de las ánimas dize sant Gregorio en el iiiº libro *Dialogorum*, capítulo xxxvº, et después en el lugar medio, conviene a saber, en el regno de los çielos será bienaventurança eternal quando cada uno de los escogidos entrará en el gozo del su Señor. [183vd] Entonçes, entrará gozando con gozo maravilloso. «¡Quánto gozo será aquel de la gloria del fazedor o criador, et acatar la cara de Dios!»; segunt dize sant Gregorio en el libro segundo, omelía xiª. Et por tal, dize el fijo de Dios: «El mi día festival (et) gozo es, eternidat sin fin, sana sinçeridat sin manzilla, clara serenidat sin turve.

Et de aquesto dize mucho bien sant Agustín en el postrimero libro de *La çibdat de Dios* en fin: «¿Quánta será la bienaventurança allí do non será algunt mal, do non se asconderá bien alguno?». Et síguese: «Perfectamente veremos et perfectamente gozaremos, porque es Dios, que es fin de las hedades et de los días, et es o será fin de los

nuestros deseos. El qual será visto sin fin, sin fastío; et sin enojar será amado; et sin cesación será loado sin dubda. Aqueste don, aqueste dese et actual acto infinito duradero será común a todos, asy como la vida eternal es a todos común, segunt dize sant Agustín; et el profeta *David*: «Bienaventurados son, Señor, aquellos que moran en tu casa; ca te loarán por los siglos de los siglos, amén».

Et así es acabado el libro llamado *Suma collaciones*.

Qui me escriptsit escribad et senper ad domino bivad.